

Nilo Ribeiro Junior

Pensar
o
(Im)pensável
da
Carnalidade

INTERPELAÇÕES
(PO)ÉTICAS
ENTRE LÉVINAS E
MERLEAU-PONTY



O Verbo se fez carne e esta continua fazendo-se na carícia! Com estas palavras remetemo-nos à hipérbole do humano presente no pensamento de Emmanuel Lévinas. Trata-se daquilo que o Prof. Nilo Ribeiro Junior interpreta como sendo da ordem do “(im)pensável da carnalidade” e que se exprime na linguagem como interpelações (po)éticas, revisitando os pensadores Emmanuel Lévinas e Merleau-Ponty.

Nilo Ribeiro Junior é doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (UCP), de Braga, Portugal (2014). É professor de Filosofia contemporânea na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), de Belo Horizonte, Minas Gerais (Brasil). É coordenador do GT-Lévinas na Associação Nacional de PPG-Filosofia do Brasil (ANPOF) e atual Presidente do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL).



FACULDADE
DOM LUCIANO MENDES



Pensar o (im)pensável da carnalidade

Série *Inconfidentia Philosophica*

Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica*

Célia López Alcalde (Universidade do Porto – Porto / Espanha)
Cláudia Maria Rocha de Oliveira (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí – PI / Brasil)
Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José – SP / Brasil)
João Carlos Onofre Pinto (Universidade Católica Portuguesa – Braga / Portugal)
João Rebalde (Universidade do Porto – Porto / Portugal)
José Carvajal Sánchez (Fundación Universidad Juan de Castellanos – Tunja / Colombia)
José Higuera Rubio (Universidade do Porto – Portugal / Espanha)
Lúcio Álvaro Marques (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – MG / Brasil)
Luis Martinez Andrade (Collège d'études mondiales – FMSH / França)
Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – MG / Brasil)
Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale – Roma / Italia)
Nilo Ribeiro Junior (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Orietta Ombrosi (Università Sapienza di Roma / Italia)
Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)
Pedro Henrique Passos Carné (Universidade Federal de Campina Grande – PB / Brasil)
Philippe Nouzille (Ateneo Santo Anselmo – Roma / Itália)
Rodrigo Reis Lastra Cid (Universidade Federal do Amapá – AP / Brasil)
Romualdo Dias (Universidade Estadual Paulista – SP / Brasil)

Conselho Editorial Institucional

Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ / FDLM)
Edvaldo Antonio de Melo (FDLM)
Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM)
João Paulo Rodrigues Pereira (FDLM)
José Carlos dos Santos (FDLM)
Maurício de Assis Reis (FDLM / UFMG)
Rodrigo Alexandre Figueiredo (FDLM)

Pensar o (im)pensável da carnalidade

Interpelações (po)éticas entre Lévinas e Merleau-Ponty

Nilo Ribeiro Junior



Diretor da Série: Edvaldo Antonio de Melo
Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>
Fotografia de Capa: Engin Akyurt

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Inconfidentia Philosophica – 10

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

RIBEIRO JUNIOR, Nilo

Pensar o (im)pensável da carnalidade: Intepelações (po)éticas entre Lévinas e Merleau-Ponty [recurso eletrônico] / Nilo Ribeiro Junior -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

142 p.

ISBN - 978-65-5917-088-3

DOI - 10.22350/9786559170883

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Carnalidade; 2. Lévinas; 3. Merleau-Ponty; 4. Sabedoria; 5. Ética; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Não vejo diferença alguma entre um aperto de mão e um poema: dizer sem dito. O sujeito dá sinal dessa doação de sinal a ponto de se fazer inteiramente signo [...] E o poeta esquece de si para ir a outrem.

(Lévinas, Noms Propres, p. 59).

Porque quando escuto ou quando leio com o corpo, as palavras têm o poder extraordinário de me atrair para fora dos meus pensamentos; praticam no meu universo privado fissuras por onde outros pensamentos irrompem.

(Merleau-Ponty, Sinais, p. 357).

Sumário

Apresentação	13
<i>O Dizer da carícia</i>	
Edvaldo Antonio de Melo	
Introdução	22
I	25
Estado da questão de uma filosofia da encarnação	
1. A novidade do pensamento da Sensibilidade	26
1.1 A existência e o confronto filosófico.....	27
1.2 Entre a Existência e a Essência da carne.....	28
1.3 O sentido ético da encarnação	29
1.4 Da carne ao corpo próprio.....	30
1.5 A linguagem filosófica entre a ontologia e a ética	31
1.6 A carnalidade da linguagem e a questão política do corpo	33
1.7 Entre a ontologia da negatividade e a positividade da ética	34
1.8 Da linguagem estética à linguagem profética.....	36
II	38
Do pensamento de sobrevoos à existência abissal	
2. O Espírito e o esquecimento da alteridade.....	40
2.1 As interpelações (po)éticas da carne	42
2.2 O pensamento nos entretantos filosóficos	45
III	49
O quiasma entre dois pensamentos	
3. Da filosofia do corpo à Sabedoria da Carne	51
3.1 Da mediação ontológica à imediação ética pré-original	53
3.2 Da ontologia moderna à metafísica da sensibilidade	54
3.3 Metafísica, sensibilidade e transcendência.....	57

3.4 Filosofias do diálogo e intriga ético-linguística.....	59
3.5 O paradoxo da carnalidade ética e a intriga do dizer/dito.....	61
3.6 Da ontologia de objeto à ontologia da presença	63
3.7 O outro na ontologia do diálogo	64
3.8 Da ontologia da presença à metafísica da encarnação.....	66
IV	68
A ontologia da relação e a opacidade do corpo	
4. Da ontologia da substância à metafísica da encarnação.....	68
4.1 Sensação de outrem para além da filosofia do corpo	71
4.2 Sabedoria da carne: sensação e interpelação de outrem	73
4.3 A comunicação imediata e a carnalidade exposta	74
4.4 Da filosofia da encarnação ao Dizer da carne ética	75
4.5 Do corpo (im)próprio à justiça aos corpos próprios	77
V	80
A intriga da carne entre Merleau-Ponty e Emmanuel Lévinas	
5. Dos imprevistos da história ao sacrifício por outrem.....	81
5.1 O caminho curto na interface das diferenças	83
5.2 Da percepção do mundo à Sensação de outrem	83
5.3 Advento de outrem e ontologia do Sensível	85
5.4 A fenomenologia da percepção e tese husserliana	86
5.5 Intercorporeidade e o tocar das mãos.....	88
5.6 Da estesiologia à interpelação do Ser selvagem.....	89
5.7 Natureza e mundo consentido com-os-outros.....	90
5.8 Do ser do outro ao Nada da carne.....	92
5.8.1 Do impasse da carne ao Ser visível e invisível.....	93
5.8.2 A carnalidade e a ontologia da negatividade	95
5.8.3 O ser selvagem e a estética da carnalidade do mundo	96
VI	98
Da carne do ser ao <i>outro modo que o ser da carne</i>	
6. Da antinomia à dialética entre ética e estética.....	98
6.1 A ética e o para além da essência.....	99
6.2 A irredutibilidade do ser e o desinteressamento da essência	100
6.3 O irredutível do Ser e a alteridade de outrem	101
6.4 O irredutível do ser e a ontologia como percepção	102

6.5 Do corpo próprio à cultura: extensão do Irredutível.....	106
6.6 A irredutível intropatia na relação com outrem.....	107
6.7 A Natureza e a relação com outro homem.....	107
6.8 Da gnose do tocar/ver à patética do acariciar no amor.....	110
VII.....	114
A proximidade tangencial e os limites da sabedoria da carne	
7. Das mãos que se tocam ao aperto de mãos.....	115
7.1 A sensação ética e o páthos em bondade.....	116
7.2 Significância da carne para além da brutalidade do ser	117
7.3 Carne e inspiração para além da essência	119
7.4 A transcendência do Sensível e carne sacrificial para outrem	120
7.5 A endopatia ontológica e a intropatia ética	122
7.6 Pensar a intercorporalidade outramente	124
7.7 A socialidade humana e a carnalidade ética	125
VIII.....	127
O <i>outramente</i> dito e a fraternidade humana	
8. A cultura da paz e o risco da barbárie do Ser	128
8.1 Da reversibilidade da carne a diacronia da sensibilidade ética	129
8.2 A insignificância ética e a ontologia da cultura.....	131
8.3 A sabedoria da carne ao serviço dos corpos.....	133
8.4 A carnalidade da Justiça e os corpos próprios em sociedade	134
8.5 A intriga do Dizer da carne e o Dito dos corpos	135
Considerações finais.....	138
Referências.....	141

Apresentação

O Dizer da carícia

Edvaldo Antonio de Melo *

O Verbo se fez carne e esta continua fazendo-se na carícia! Com estas palavras remetemo-nos à hipérbole do humano presente no pensamento de Emmanuel Lévinas. Trata-se daquilo que o Prof. Nilo Ribeiro Junior interpreta como sendo da ordem do “(im)pensável da carnalidade” e que se exprime na linguagem como *interpelações (po)éticas*, revisitando os pensadores Emmanuel Lévinas e Merleau-Ponty. O modo como o professor faz sua abordagem é original. Trata-se de um estudo que é fruto de suas pesquisas mais recentes, conforme se pode ver na obra *Sabedoria da carne: uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Lévinas* (2019), produzida junto aos grupos de pesquisa que ele coordena na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), de Belo Horizonte, Minas Gerais.

Somos imensamente gratos ao amigo, Prof. Nilo, pelo convite de apresentar a obra *Pensar o (im)pensável da carnalidade: interpelações (po)éticas entre Lévinas e Merleau-Ponty*. Trata-se de uma obra que nasceu após longas horas de meditação e de profundas considerações a respeito da experiência da vida. Esta apresentação também se dá no signo do dom da amizade que nos une, certamente, alteridade da carne. Não temos dúvidas de que, na amizade, o Rosto é obra do *Logos* que se faz proximidade, que se faz carne, como redenção para o eu que se torna

* Doutor em Filosofia, professor, coordenador do Curso de Filosofia e diretor acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, Minas Gerais (Brasil). E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

responsabilidade, corpo para os demais. Assistimos aqui o nascimento da hospitalidade expressa no dom de ser do Rosto. Neste sentido, talvez a gratidão seja uma das melhores expressões do *dizer* da carícia.

O *dizer* da carícia não se reduz ao “dito”, mas se diz na proximidade do contato, conforme afirma Lévinas: “não coincidir do contacto, num desnudamento nunca suficientemente nu” (Lévinas 2011: 108). Eis o sentido da carícia, na doçura da carne! Tem-se aqui algo que o cristianismo, desde as suas origens, traz no discurso, mas que na prática sempre encontrou resistências, a saber, de que a carne é sempre acolhimento tanto na direção da *physis* quanto no sentido da ética da relação da qual fala Lévinas.

E, assim, podemos, inclusive, responder à questão levantada por Bernhard Casper, ou seja, se a exigência nietzschiana de uma “Sabedoria da carne” encontra uma resposta na fenomenologia¹, mesmo que a noção de carne permaneça presa nos “limites”², por exemplo, da própria linguagem, pois a carne não se reduz a um fenômeno “visível”. Ora, de modo paradoxal, pode-se remeter aqui às análises fenomenológicas de Heidegger, um dos maiores fenomenólogos do século XX que, embora tenha considerado exaustivamente a temporalidade do *Dasein* – ser lançado na existência e como ser para a morte – seu pensamento ainda não leva em consideração a temporalidade da própria carne, do ser humano em sua corporeidade, que tem fome e sede de relação. O evento (*événement*) do “para-o-outro” heideggeriano permanece ainda no jogo do ser dado em face ao “nada”. Neste sentido, como pensar tais questões na ordem do inter-humano?

Adentrando um pouco mais na temática do livro do Prof. Nilo, a título de provocação, ressaltamos que seu itinerário não somente reabilita a noção de carne junto aos autores da fenomenologia, mas também nos instiga a redescobrir o sentido da alteridade da escritura literária. Trata-

¹ Sobre esta temática, indicamos o texto: Casper, B. 2000. La temporalisation de la chair. In: Marion, J.-L. (Ed.). *Positivité et transcendance*, suivi de Lévinas et la *phenoméologie*. Paris: PUF, p. 165-180.

² Ver: Greisch, J. 1999. Les limites de la chair. *Archivio di filosofia*, Pisa-Roma, v. 67, n.1-2, p. 57-82.

se de um convite a ultrapassar os contornos da hermenêutica textual e descobrir o “outro modo de ler o versículo”, o sentido “outramente” da escritura do humano – carnalidade, que é da ordem da bondade do outro que nos habita. Eis o sentido das inter(pel)ações (po)éticas da obra! Um quase *traumatzein* da ética levinasiana que desafia constantemente a ordem do pensar, convidando-nos a não perder a dimensão do espantarse também com o humano na sua (in)humanidade, com seus choques e traumas existenciais: escritura da pele humana.

Revisitamos, portanto, aqui uma pergunta que Philippe Nemo faz a Lévinas, em sua obra *Ética e Infinito*: “Como se começa a pensar? Com perguntas que, após acontecimentos originais, fazemos a nós mesmos ou acerca de nós?”³. E de modo interpelativo e (po)ético, Lévinas responde:

Isso começa provavelmente com traumas ou tacteios a que nem se quer se é capaz de dar uma forma verbal: uma separação, uma cena de violência, uma brusca consciência da monotonia do tempo. É com a leitura de livros – não necessariamente filosóficos – que estes choques iniciais se transformam em perguntas e problemas, dão o que pensar. O papel das literaturas nacionais pode aqui ser muito importante (Lévinas 1988: 11).

Desse modo, interpretamos que, através da literatura, ou melhor, de suas *interpelações (po)éticas*, o Prof. Nilo acaba pensando o impensável. A literatura passa ser o lugar da revelação, da travessia para a alteridade. Graças à literatura, o impensável que é da ordem do silêncio e do não dito, solta a palavra e ganha carnalidade na carícia. Eis, portanto, o que em nossa pesquisa mais recente interpretamos como sendo a “carnalidade da escritura”⁴! Ora, foi assim que surgiu esta obra. Dentre nossas conversas, o Prof. Nilo sempre mencionou este texto que havia guardado; um rascunho que hoje nos inter-pela, já em um inter(pele). Com Lévinas, podemos afirmar: “Na aproximação do rosto, a carne faz-se verbo, a carícia faz-se – Dizer” (Lévinas 2011: 111).

³ Lévinas, E. 1988. *Ética e Infinito*. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, p. 11.

⁴ Como já acenamos em um dos nossos textos, intitulado: “A carnalidade da escritura: uma interlocução entre Emmanuel Lévinas e Maurice Blanchot”.

Confessamos que era um desejo acalentado já há muito tempo, aquele de deparar com a leitura sobre esta temática da carnalidade, a partir de dois grandes pensadores do Século XX, Merleau-Ponty e Emmanuel Lévinas. E só agora esse desejo está sendo muito bem satisfeito com o texto do Prof. Nilo. Os textos de Lévinas são recheados das interpretações de leituras pontyanas. Pena que, pelo menos até onde sabemos, não temos uma resposta de Merleau-Ponty às reflexões levinasianas.

Um dos primeiros artigos que lemos nesta direção foi o capítulo intitulado “Le visage, ‘corps expressif: Merleau-Ponty et Lévinas interprètes du corps”, de Agata Zielinski, que se encontra na obra *Emmanuel Lévinas, Phénoménologie, Éthique, Esthétique et Herméneutique*, organizado por Philippe Fontaine et Ari Simhon. A partir deste texto de Zielinski, passamos a revisitar a proximidade dos autores e a interagir com os mesmos, por exemplo, o texto “De l’intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty”, escrito por Lévinas em 1983 e que se encontra publicado na obra *Hors Sujet*, de 1987.

Da leitura do referido texto, procuramos entender a relação entre Rosto e Linguagem em Lévinas: Rosto (*visage*) que fala, revisitando sua obra *Totalidade e Infinito* (1961), a partir da qual a linguagem é entendida como expressão ética, distinguindo-se, por sua vez, da linguagem da ontologia, sobretudo a de matriz heideggeriana. E, assim, aos poucos, avançamos em direção à obra *De outro modo que ser* (1974), a partir da qual percebemos que o *autrement* levinasiano é, por excelência, um convite à carnalidade do “eis-me”! O “Eis-me” é carne/corpo dado à carícia. A referida obra avança com a temática da carícia, apresentando o sentido da carnalidade através da metáfora da maternidade, como sendo o pão arrancado da própria boca e dado ao outro. Através dessas metáforas levinasianas, a saber, maternidade, pão arrancado da boca, dentre outras, tem-se, não somente a novidade levinasiana em relação à ontologia, mas também em relação ao pensamento pontyano. Aliás, nas leituras levinasianas, através de suas metáforas e de seu discurso hiperbólico, a ética vai se tornando uma óptica. Não como o ser que é dado em sua

manifestação e que é da ordem da visão, mas levinasianamente falando, o dom do ser ganha significância na carnalidade do “eis-me”. Em outras palavras, tem-se instaurado com Lévinas o movimento do um-para-o-outro.

No entanto, embora a noção de carnalidade esteja presente no pensamento de Merleau-Ponty, a afirmação da ética em sua Filosofia emerge como uma questão bastante paradoxal. Neste sentido, interpretamos que o texto do Prof. Nilo nos introduz muito bem na temática, instigando-nos a colher as ressonâncias e as diferenças entre os autores. Tem-se na obra do Prof. Nilo a novidade em relação ao problema do ser, a saber, do ser visível ao invisível, em Merleau-Ponty; e do ser para o “Bem além do ser”, em Lévinas, que interpretamos inclusive a partir de uma releitura que Lévinas faz da Filosofia de Platão⁵.

A partir da leitura do Prof. Nilo, entendemos também que a dificuldade de afirmar uma ética em Merleau-Ponty está no fato de este não colocar em questão o Bem em sua filosofia. Daí, a constatação de uma estética e não propriamente de uma ética no pensamento pontyano. A existência da ética pontyana resta, portanto, de modo indireto; assim como pergunta Paul Ricoeur, se haveria “uma quase ontologia em Lévinas”⁶, interpretamos que o “resíduo”⁷ do ser levinasiano ganha significância na ética do um-para-o-outro, em outras palavras, no dom de ser ao outro.

Do ponto de vista estrutural, o livro do Prof. Nilo encontra-se organizado em oito capítulos que vão nos conduzindo ao movimento da sensibilidade, perpassando os poros da pele humana. A temática tende a se repetir, mas conforme interpreta Derrida o pensamento levinasiano – um pensar que se repete, a saber, que se move como ondas na praia, não sendo dedutivo e nem puramente descritivo. No entanto, em cada

⁵ A mesma temática encontra-se presente no livro que publicamos sobre a questão da sensibilidade e que se intitula: *Por uma sensibilidade além da essência: Lévinas interpela Platão*.

⁶ Ver: Ricoeur, P. 2008. *Outramente: Leitura do livro Autrement qu'ère ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 49.

⁷ Conforme a leitura de Sylvain Roux, em sua obra *La réserve de l'être. Actualité du néoplatonisme: Bergson, Deleuze, Lévinas*. Paris: De Visu, 2017, p. 318, interpretamos a “reserva do ser” como sendo um Princípio do saber ético, entendido a partir da “reserva do outro” em Lévinas.

repetição, em cada onda que se quebra, uma nova interpretação emerge⁸. Assim, também acontece com o pensamento do Prof. Nilo. A seguir, elencamos alguns elementos da obra que nos instigam na leitura.

Primeiramente, o autor nos situa na temática da “Filosofia da encarnação”, mas já colocando em questão a mesma e abrindo-nos para o sentido da “Filosofia do corpo”. Esta emerge no autor através de um *pensamento da Sensibilidade*, revisitando os herdeiros da viragem fenomenológica da Filosofia Alemã Contemporânea, como Husserl e Heidegger, em diálogo com a Filosofia Francesa de Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Henri Bergson, dentre outros. Trata-se de um estudo sob o viés da linguagem, focado no corpo e na carne, na *sensação* e na *percepção*, de tal modo que se pode apresentar a temática como uma intriga entre a linguagem da carne e a carnalidade da linguagem.

Em um segundo momento, destacamos o modo como o autor, na escrita, gradativamente, apresenta o pensamento “encarnado” de Lévinas no seu distanciamento crítico da ontologia carnal de Merleau-Ponty, focada em torno do Ser vertical ou do Ser selvagem amplamente explicitado, por exemplo, em sua obra *O Visível e o Invisível* (1961). A interpretação dada pelo prof. Nilo sobre a “outra margem”, que se encontra no final da obra *De outro modo que ser* (2011: 194) mostra o sentido da carnalidade expressa na bondade do Rosto ético primevo. Em seu texto, o Prof. Nilo faz uma leitura ética da carne, contrapondo-se de modo crítico à perspectiva estética da carne e do Ser que faz do pensamento da *Essência* o lugar por excelência de sua manifestação, em um sentido que se identifica com a razão idolátrica. Trata-se de uma razão na qual a natureza é entendida na sua sacralidade, sem a expressão dos rostos humanos e sem a presença dos “corpos-palavras”.

Ainda ligado a este distanciamento da “ontologia carnal” pontyna, nos primeiros capítulos de sua obra, o Prof. Nilo provoca a discussão ética,

⁸ Sobre esta interpretação, ver: Derrida, J. 1967. *Violence et métaphysique*. In: _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, p. 124, nota 1.

chamando em causa para o sentido da carne que atravessa a “vida social anônima de espectros humanos”, vida silenciada e, na maioria das vezes, relegada ao esquecimento, ao silêncio das instituições/discursos sociais e políticas que dela procedem. Para tal, o professor instiga o seu leitor a fazer um sobrevoos sobre a questão da carne a partir da filosofia existencialista, sobretudo das provocações originárias de Merleau-Ponty, revisitando Hegel e Sartre. De modo crítico e novo, sua reflexão aponta para o deslocamento da problemática da encarnação para a questão propriamente dita da carne, conforme a análise de Saint-Aubert. O livro do Prof. Nilo segue os capítulos, com seu escrito de modo “poema-ético”, distinguindo, em sua narrativa, a poética de Lévinas da poética textual hermenêutica, bem como a ontologia da negatividade sartreana da ontologia da carne pontyana.

Um terceiro elemento que destacamos na obra do Prof. Nilo, diz respeito ao sentido dado ao quiasma no pensamento pontyano, relacionando-o com a intriga da proximidade em Lévinas, revisitando a metáfora da “pele” e o sentido da carícia, do contato no enlace das sensibilidades. O Prof. Nilo convida o seu leitor a redescobrir a “Sabedoria da carne” que se exprime como “sabedoria do amor”, entrecruzando as tradições filosóficas de Atenas e Jerusalém. Pode-se remeter aqui, por exemplo, ao livro *L’au-delà du verset* no qual Lévinas apresenta a finalidade de sua ética que, no seu modo profético, indica o sentido da sabedoria da carne, a saber, a corpo-signo dado a outrem, no qual outrem é reconhecido “na nudez e na miséria de sua carne” (Lévinas 1982: 20. Tradução nossa). O que era da ordem quiasmática pontyana, ganha a sabedoria dos corpos como signos dados a outrem no pensamento levinasiano. Para tal, com grande sabedoria e maestria, o professor sobrevoa os pensadores da Tradição filosófica ocidental, apropriando-se dos mesmos e aplicando-os à tradição fenomenológica, com os autores Lévinas e Merleau-Ponty, mas já apontando para uma “outra margem”, conforme expressão do grande poeta mineiro Guimarães Rosa. Trata-se da margem da sabedoria a serviço dos corpos. Trata-se de uma postura crítica em relação à “ontologia da presença” identificada com a metafísica

da apresentação ou filosofia da encarnação de Gabriel Marcel, bem como com a Metafísica da sensibilidade de Jean Wahl e revisitando a relação ética de Buber.

Enfim, em um quarto elemento, ressaltamos que a leitura feita pelo Prof. Nilo é originária, pois apresenta tanto os pontos de contato entre os autores, a saber, Merleau-Ponty e Lévinas, quanto os elementos distintos nos mesmos. Sobre a carnalidade, por exemplo, o autor ressalta a distinção entre a carnalidade do próximo levinasiana da carnalidade do mundo e da cultura pontyana. Trata-se de uma suspeita sobre o ser bruto no qual subjaz a sabedoria da carne e da necessidade de manter-se certo ceticismo a respeito da percepção de outrem a fim de se abandonar a mera repetição do “amor à Sabedoria” da filosofia ocidental, dita de outro modo a partir da carnalidade.

Em outras palavras, com Merleau-Ponty e Lévinas, o Prof. Nilo reconhece a necessidade de um distanciamento crítico da “ontologia da presença” originária das leituras sartreanas, bem como de Jean Wahl e Gabriel Marcel. O filósofo franco-lituano reconhece a necessidade de um certo “ceticismo” em relação à leitura acirrada da percepção, que pode estar presa às armadilhas de uma “ontologia da negatividade”. A leitura de Lévinas avança em relação ao sentido da filosofia da percepção de outrem pontyana, bem como à noção de “carnalidade” que ainda se encontra ligada à “carnalidade” do ser, do mundo e da cultura. E, assim, o professor entende que Lévinas reabilita as noções de corpo e carne voltando a Husserl, avançando com o pensamento pontyano que se encontra atrelado à encarnação da cultura. No entanto, Lévinas quer sair da gnose do Sensível oriunda da interpretação filosófica clássica, bem como das fenomenologias oriundas das interpretações da manifestação do ser dado na carnalidade do mundo e da cultura, para abrir-se ao evento da proximidade ética com outrem, que é contato, carícia e risco ético.

No presente texto que o leitor tem em suas mãos, intitulado *Pensar o (im)pensável da carnalidade: interpeleções (po)éticas entre Lévinas e Merleau-Ponty*, do Prof. Nilo, há, portanto, um convite a perfurar a surdez

opaca do mundo, do ser e da própria cultura e escutar a voz do “além” neste “aquém” da existência que é o próprio humano na sua (in)humanidade. Carne que se faz verbo, e verbo – dizer – que se faz carícia. Aqui está o sentido do (im)pensável ganhando carne em nós, mas já habitando o outro, entranhas da relação. Escuta da voz da “outra margem” (*de hors*), que no pensamento blanchotiano significa voz vinda de “Fora”; ou ainda, no pensamento levinasiano, vinda do estrangeiro que nos inter(pel)a, atravessando os *poros* de nossas peles, atingindo nossa carne e tornando-nos corpos-signos-dados-a-outrem na proximidade.

Revisitando um dos elementos apontados por nós anteriormente, destacamos que a presente obra nos instiga para temas emergentes a serem trabalhados em nossos dias, como por exemplo, a questão da justiça e dos corpos, sobretudo do sentido da justiça que emerge com o ingresso do “terceiro” na relação ética. Ao recorrer à figura do “terceiro” da filosofia levinasiana, o Prof. Nilo vê aqui uma proximidade com o sentido da *ontologia indireta* de Merleau-Ponty. Trata-se daquilo que, em *De outro modo que ser*, Lévinas entende como “recorrência” ao Si (Lévinas 2011: 119): “sou um e insubstituível – um enquanto insubstituível na responsabilidade. O avesso de uma tapeçaria cujo direito concerne à consciência e tem lugar *no ser*”. Esse “lugar *no ser*” o interpretamos tanto como a “ontologia indireta” de Merleau-Ponty quanto uma reserva ou mesmo “resíduo” do ser que “sou”. É este “resíduo” que me permite tanto ser corpo dado como signo a outrem quanto reabilitar a sensibilidade, levando em consideração dos outros, o terceiro, a justiça da pele social. Isto se configura como as exigências da filosofia do corpo dado a outrem na justiça da própria carne. Com o fazer-se carne do verbo, tem-se a filosofia da encarnação, mas quando a carícia se faz Verbo é que se dá, propriamente falando, o nascimento da filosofia do corpo, o dizer da carícia, a sabedoria da carne no tecido da relação social. Em outras palavras, tem-se aqui o enlaçamento de subjetividades, corpos que gritam por justiça, na pele da condição humana.

Introdução

Desde os albores da Grécia antiga, a Filosofia ocidental deparou-se com as questões dramáticas da existência humana. Isso a levou a trilhar diversos caminhos e a tomar certos atalhos nem sempre convergentes a respeito da pergunta pela *gênese* da humanidade do ser humano. Talvez por conta desse percurso cultural sinuoso pairou sobre a filosofia certa *suspeita* de que se tenha capitulado diante do Espírito por uma espécie de *encantamento* pelo Logos Teorético-demonstrativo, atraída pela constelação do Pensamento, do Inteligível, da Razão e da argumentação, enfim, da fosforescência do Ser em detrimento do que provém do corpo, da carne, da opacidade e do Sensível.

Visto que para os detratores da carne, não poucas vezes os sentidos dão prova de serem passíveis de engano, de dúvida, da opinião, da incerteza e, conseqüentemente, de fracasso com relação à explicação da unidade antropológica, insistir sobre a significação do Sensível conduziria a humanidade ao absurdo, à insignificância ou ao *non-sens*. Motivo pelo qual justificava ter-se de *privilegiar* o Pensamento de um Intelecto puro de ação categorial sobre o que seria da ordem de um “saber balbuciante proveniente da obtusidade e da espessura pura dos sentidos” (Lévinas 1997b: 143)¹.

Entretanto, urge dizer que valer-se desse tipo de argumento para legitimar a crítica ao suposto dualismo filosófico da Tradição, como se ela pudesse ser reduzida a uma espécie de alternativa entre intelectualistas “ou” empiristas –, significa dar azo ao *mal pensar o corpo e o espírito*. E mais, essa postura banaliza a Tradição movido por uma espécie de deturpação do pensamento que se revela portador de equívocos teóricos,

¹ Citações de obras em outro idioma têm a tradução do autor, salvo indicação contrária.

práticos, epistemológicos e metodológicos com relação a genuína abordagem do ser humano.

Nessa esteira, o argumento do senso comum de que o dualismo é por si mesmo filho do pensamento filosófico parece raso e insustentável. Pois, a questão antropológica que atravessa a mesma História da filosofia não pode ser associada sem mais aos antagonismos e sequer à fácil integração entre o Inteligível e o Sensível quando se trata de lidar com a complexidade do ser humano. Diante dessa constatação, urge atender-se para o fato de que na verdade a questão da *Essência* do humano se decide autenticamente em função da *primazia* que o discurso filosófico outorga, ora ao Espírito ora ao corpo, e jamais em função de um [pseudo] dualismo que desemboca na concorrência entre corpo e espírito, quando a própria experiência humana e a filosofia contradizem tal pressuposição.

O que resta, portanto, dessa contradição só pode advir do caráter ideológico da postura unívoca do proponente frente ao pensamento de seu oponente, a quem o primeiro atribuiria tal oposição. E mais, permanecer nessa *aporia* significaria não apenas consentir com o dualismo pelo fato de não se dar conta de que aquela subjaz ao próprio pensamento do investigador, mas sobretudo de negar a História da carnalidade da própria filosofia. Essa História depõe contra a aporia à medida que a Antropologia filosófica, desde sua formulação moderna kantiana, recorda que pensar a humanidade significa pensar/sentir a partir do ser humano que se pensa/sente a si mesmo enquanto sujeito corpo, psiquismo e espírito.

Não obstante tal constatação, urge dizer que refutar os *antagonismos* que se mostram insustentáveis com relação a abordagem do humano, tampouco significa abstrair a *tensão* que subjaz ao discurso filosófico e ao ambiente histórico-cultural no qual se plasma a compreensão daquela unidade que constitui a humanidade. A respeito disso, cabe recordar sobremaneira o fecundo legado da corrente filosófica da Fenomenologia e o modo como ela enfrenta as questões concernentes ao espírito, ao psiquismo e ao corpo sem distanciar-se daquilo que denomina “de fenômeno humano em sua inteireza” (Lévinas 1997b: 143).

Longe de se entregar às aporias que, via de regra, se encaminham para as *antinomias* filosóficas ainda que de maneira velada, no sentido de excluir uma tendência a favor de outra, a Fenomenologia por fidelidade ao evento humano opta por referir-se à *intriga* em forma de *espiral* entre espírito, psiquismo e corpo. Desse modo visa a realocar o problema do Pensamento antro-po-filosófico no âmbito da estreita articulação entre a *Existência* e a *Essência*. Aliás, termos muito caros à essa tradição filosófica desde seus primórdios até os dias de hoje, com o intuito de fazer frente à *doxa* (opinião) ou ao “pensamento ingênuo” sobre o homem, seja ela proveniente do senso comum, seja do âmbito dos discursos científicos explicativos a respeito do ser humano ou até mesmo próximo das correntes filosóficas idealista-reflexivas.

Graças, pois, ao caráter *sui generis* de seu estatuto filosófico, a Fenomenologia põe em questão a “tentação da tentação” dos dualismos antropológicos que resvalam, ora na afirmação da justaposição do corpo e alma do senso comum, ora no cientificismo e/ou no naturalismo sensualista ou mesmo no pensamento unívoco do idealismo filosófico. Essa dupla tentação consiste em imaginar poder-se pensar o ser humano a partir da totalidade do conceito e de pensá-lo de maneira a promover uma *antinomia* inconcebível a despeito do humano.

Em contrapartida, a Fenomenologia se embasa na manifestação do fenômeno de sorte a abandonar a depreciação da unidade de significação da existência uma vez que o fenômeno humano é subjetivo e ao mesmo tempo corporal, transcendente, simbólico e linguístico. Nessa ótica, a Fenomenologia insiste que “nós estamos de *mediato* no ser, fazemos parte do seu jogo, somos parceiro da revelação” (Lévinas 1997b: 142).

I

Estado da questão de uma filosofia da encarnação

Movidos pelo desejo de abordar positivamente a filosofia em torno dessa *dramática* questão antropológica de fundo, ousamos trazer para o cenário de nossa reflexão dois autores renomados da filosofia francesa contemporânea: Merleau-Ponty e Emmanuel Lévinas. Porém, cabe salientar que esses filósofos se eximem do pensamento ingênuo, pois não têm a pretensão de propugnar uma mera “inversão” do ponto de partida da filosofia fazendo-a deslocar do Espírito para o corpo e do corpo à carnalidade abstraíndo o fato de que ir à carne é já voltar-se de outro modo ao Espírito.

Portanto, não resta dúvida de que ambos, cada qual ao seu modo, interrompe o equívoco evocado a respeito de um Pensar que se identifica *a priori* ao Inteligível em contraposição ao Sensível, um *a posteriori*, quando se trata de debruçar-se sobre o ser humano. Referindo-se ao nosso tempo, Merleau-Ponty chega a formular aquilo que nos move e que de certa forma inceta nossa reflexão.

O nosso século apagou a linha de divisão entre o *corpo* e o *espírito* e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre interessada, até nas maneiras mais carnis, nas relações de pessoas. No fim do século XIX, para muitos pensadores o corpo era um bocado de matéria, um feixe de mecanismos. O século XX restaurou e aprofundou a *noção de carne*, quer dizer, do corpo *animado* (Merleau-Ponty 1962: 345. Grifo nosso).

1. A novidade do pensamento da Sensibilidade

Nesse sentido, a maneira de filosofar de ambos poderia ser vinculada a um *pensamento da Sensibilidade* porque herdeiros da viragem fenomenológica da filosofia alemã contemporânea de Husserl e Heidegger, em estreito diálogo com a filosofia francesa de Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Henri Bergson, e enriquecida pelo contato com a Literatura francesa contemporânea, focada no corpo e na carne, na *sensação* e na *percepção*. Essas por sua vez os inspiraram a colocar toda ênfase na intriga entre a linguagem da carne e a carnalidade da linguagem.

Dado que ambos ancoram seu *pensamento* na carnalidade, isso nos leva a admitir que do ponto de vista filosófico haja uma expressiva proximidade entre eles pois visam explicitar “a novidade do corpo/carne para a nova impostação da questão do Espírito” (Merleau-Ponty 2016: 93). Além disso, devido a crítica ao *encantamento* do Logos movida por certa “Metafísica da carne” (Merleau-Ponty 2016: 104), isso os faz suspeitar de todo tipo de filosofia que se edifique tendo por base a oposição a um desses polos da existência. Afinal, ao enaltecer a carne negando o espírito ou subestimando a carne a fim de conceber supremacia ao espírito, tais pensamentos tendem a se tornar reféns do próprio reducionismo sobre o qual se apoiam.

Apesar da proximidade dos autores com relação ao objeto da investigação não é de se olvidar as expressivas diferenças entre eles sobretudo se se tem em mente o problema da *Essência* ou do discurso eminentemente filosófico da humanidade encarnada. Isso os transporta para a arena de um autêntico embate filosófico. Se por um lado, é de se notar que eles se postam diante do mesmo objeto, isto é, das mesmas questões filosóficas do ser humano, por outro, eles as encerram em perspectivas *ontológicas* diversas a respeito do corpo, da carne, da linguagem da encarnação e da carnalidade da linguagem.

1.1 A existência e o confronto filosófico

A partir da questão posta, o confronto entre os autores não assume traços de uma *ruptura* graças à prática da filosofia que se concebe como um *drama de muitos personagens* (Lévinas 2011: 43) e à própria tessitura da existência marcada pela ambivalência, a sugerir continuamente outras e novas abordagens do fenômeno humano. Afinal, esse oscila entre os diversos polos do evento temporal do Existir humano marcado por uma “sabedoria própria do corpo e do inacabamento constituinte do espírito referido à existência carnal” (Lévinas 1997b: 143).

Acrescenta-se a isso, o fato de que mesmo sendo concordes em certos pontos como, por exemplo, aquele de se “privilegiar” a carne do pensamento graças “ao sentido dos sentidos” (Lévinas 1997b: 143), os filósofos têm ciência de que manter-se restrito ao campo da crítica ao oponente, os induziria ao risco de ceder ao dualismo noutra direção, isto é, no reverso de discurso filosófico movido por uma idealização do corpo, ou melhor, de uma carne sem logos (Merleau-Ponty 2016: 83).

E para terminar uma consideração ulterior se faz necessária. A saber, mesmo levando-se em conta que, do ponto de vista do objeto do pensamento encarnado, tenham sido unânimes em partir da profundidade abissal do ser humano e da exterioridade de sua existência material, evitando com isso entregar-se a *doxa* do pensamento reflexivo da filosofia moderna, há algo que os conduz a um distanciamento entre si, a ponto de se poder estabelecer uma diferença sobretudo no que tange às respectivas impositões do *espírito* e da *encarnação*.

Isso se deve, não tanto por uma mútua acusação de se incorrer em um pensamento *dóxico*, mas em função da maneira como concebem a condição humana, isto é, a subjetividade, a intersubjetividade, a História e a cultura, vinculadas ou não a uma *ontologia* do corpo, psiquismo e do espírito quando as aproxima da relação com a *alteridade de outrem* (Lévinas 2011: 98).

1.2 Entre a Existência e a Essência da carne

Eis pois, que tendo em vista esse intrincado *estado da questão* de uma filosofia da encarnação que, por sua vez a faz orbitar em torno da questão da *Existência* e da *Essência*, nossa investigação tem como escopo se debruçar sobre a relação *dramática* que se pode estabelecer entre esses dois grandes expoentes da filosofia contemporânea. Para tanto, há de se levar em conta tanto os elementos filosóficos que os mantém *próximos* bem como os pontos de *estrangulamento* que os conduz a se divergirem, sobretudo, no que concerne ao Pensamento da carne em relação à questão do Espírito ou da *Essência* como tal.

Contudo, sem pretender antecipar os conteúdos que serão abordados ao longo dessa investigação, salientamos que a tessitura dessa aproximação/distanciamento se deve em muito à questão *ética* e a questão *estética* de fundo quando se trata de focar-se sobre o *pensamento* do ponto de vista da *Essência* ou do discurso da existência encarnada.

Doravante, nos passos que se seguem, trata-se de propor três incursões em vista de haurir a uma interface entre esses autores da exaltada filosofia contemporânea da encarnação. Na primeira, trataremos de situar brevemente a posição filosófica de ambos, bem como de mapear o problema que subjaz ao pensamento encarnado tomado no caldo da tradição filosófica, embora saltando por cima da biografia dos autores. Em seguida, enfatizar-se-á a existência de uma espécie de um “quiasma” que os aproxima por conta da própria carnalidade implícita ao pensamento. Em terceiro lugar, tratar-se-á de focar nos pontos filosóficos que os levam a tomar caminhos não apenas diferentes, mas divergentes entre si.

A ênfase da investigação se nucleia em torno do ineditismo do pensamento de Emmanuel Lévinas seguindo a maneira histórico-bibliográfica que o próprio autor nos fornece por meio de sua escritura, a ponto de nos permitir um acesso ao seu pensamento da carne por meio de alguns escritos seletos da maturidade. Nessa ótica, visa-se colocar em evidência não apenas o confronto com o pensamento merleau-pontyano,

mas o diálogo com outros filósofos contemporâneos com a intenção de destacar o sentido *ético* da carnalidade humana e de enfatizar a carnalidade *profética* da própria escritura ou da linguagem filosófica.

1.3 O sentido ético da encarnação

Aliás, diga-se de passagem, a novidade da filosofia da (in)carnação em Lévinas se deve à exitosa retomada de suas raízes judaico-talmúdicas. Elas jamais deixaram de povoar seu imaginário existencial-filosófico. Pois, elas não apenas impactam sobre sua filosofia que concede primazia ao contato e a proximidade sensível com a pele de outrem, mas que sob forte influência da tradição escriturária do Talmude, o filósofo chega a formular uma nova maneira de *discurso* do corpo-signo no *acusativo*, a saber, de um Dizer de um Si como um Me, para além do ser, na ética.

Haja vista que essa herança hebraica fez com que a configuração de seu pensamento assumisse traços éticos indelévels a respeito do corpo e da carne inseparáveis do Rosto humano. Soma-se a isso, o fato de que a *catástrofe* do Holocausto o tenha conduzido à radicalização do sentido ético da carne como um autêntico [pedido de] (*per*)*dão* para-outrem ou como *redenção* de um Rosto diante do prenúncio *trágico* da mortalidade de outrem que, por antonomásia, evoca o caráter eminentemente *profético* da linguagem filosófica.

Enfim, esse mosaico de influências advindas do cruzamento da Tradição Hebraico-talmúdica e do Helenismo-fenomenológico, permite associar a filosofia levinasiana a uma autêntica *sabedoria da carne* ao *serviço dos corpos*. Do lado do Hebraísmo, o autor associa a *sabedoria da carne* à substituição/maternidade digna de um amor que se (ex)cede em misericórdia pelo Rosto uma vez que o outro (in)abita o corpo do sujeito ético.

Ora, o “outro-no-mesmo” (Lévinas 1997b: 205) inspira ou sopra bem no âmago do eu-corpo, o Desejo de responsabilidade numa espécie de exceder-se de um-corpo-feito-signo-para-outrem. Pois, ao carregar o

outro dentro do Si, nesse engendramento do outro que, por sua vez, encontra-se paradoxalmente imerso na dor e no sofrimento de outrem marcado pela hipérbole da opacidade de um corpo padecente, enfim, nesse contato do eu-corpo e o Rosto vulnerável aos extremos, se anuncia o fim da atividade do sujeito diante da [sua] morte de outrem por uma passividade da passividade ético-maternal.

Nessa ótica há de se considerar que desde a proximidade do outro vulnerável, o Rosto se (ex)põe, ao sujeito ao mesmo tempo em que o outro o expõe ao (as)sujeitamento do ultraje no e pelo qual ele (outrem) se encontra imerso em sua nudez abissal. Essa situação hiperbólica prenuncia a condição do Rosto destinado, portanto, à passividade radical do qual se avizinha a morte. Disso decorre que, do ponto de vista do corpo-eu, a (in)carnação não se dá pelo ato heróico ou pelo altruísmo de um se tornar/fazer/pensar de um sujeito que livremente (espírito) se faz passar do corpo à carne por outrem.

Antes, a (in)carnação consiste na *imediação* do Sensível anterior à liberdade, isto é, de um corpo-exposto-maternal (in)spirado pelo sopro de um Rosto que suspira e geme no sofrimento atroz. Esse Rosto que já não permite ao eu-corpo de permanecer no seu *conatus*, indiferente ao outro que está entregue a solidão absurda na hora da morte que está por vir.

Seja como for, a (in)carnação em Lévinas consiste em interromper a ideia de um projeto da existência humana cujo sentido da morte seria dado pela Luz do Ser, para se cumprir na inevitabilidade ética de um viver sem *ser*, isto é, de um viver de *redimir* o outro da morte num fora de si ou segundo a estranha condição psicótica da humanidade/responsabilidade.

1.4 Da carne ao corpo próprio

Do lado do Helenismo, o filósofo ata o sentido da expressão “serviço aos corpos” à Justiça tendo como horizonte aquelas exigências instauradas pelo advento do Terceiro. Ele, o terceiro que se aproxima do próximo do meu próximo, ou melhor, que se aproxima de meu corpo-exposto e do

[meu] próximo-Rosto vulnerável, introduz na relação a urgência de se ter de universalizar o critério, uma medida (metro), calcada nas regras de juízo moral-jurídico que estabeleçam a paridade entre os sujeitos na esfera política. Ora, se a partir da triangulação eu-outro-terceiro as relações se excedem e se expandem a ponto de dar origem a um corpo social no qual se assegura a Justiça para todos (Bensussan 2009: 92), isso significa que a vida pública está a exigir um (ex)ceder-se em cuidados pelos direitos de (des)iguais que o terceiro trouxe à baila com sua aproximação de próximo de meu próximo (Bensussan 2009: 73).

Ao inaugurar a vida eminentemente pública, o terceiro homem corre o risco de ser *rostificado* pela violência que poderia lhe tolher ou privá-lo dos direitos à *fraternidade* radical que preside a relação ética eu-rostos. Eis que nesse instante, nessa *imedição* da vinda do terceiro se estabelece um lugar de *mediação* social necessária para se estabelecer relações ditas justas entre os homens nessa “passagem da *intersubjetividade* ético para a *interpessoalidade* política” (Bensussan 2009: 72).

1.5 A linguagem filosófica entre a ontologia e a ética

Essa mediação está imediatamente associada à reivindicação dos direitos de se poder e de se dever viver em um corpo social ou em um corpo político no e pelo qual o terceiro, Ele, o Eu como um Si e o Rostos como Alteridade, sejamos protegidos da injustiça social e da real possibilidade do assassinato numa sociedade sem regras e sem Leis. Entretanto, mesmo tendo presente a *intriga* que o autor estabelece entre um *Dizer* ético da carne – associando-a à relação/linguagem ética eu-rostos – e os *Ditos* do corpo [social] em torno da relação plural e social, sua filosofia da carne não perde jamais de vista o caráter (an)árquico e (an)arqueológico, mesmo quando se trata de referir-se à questão da *Essência* ou do discurso da Existência humana.

Não há dúvida de que a *linguagem filosófica* nos faz ingressar no âmbito do *discurso coerente* articulado, argumentado e justificável que por

sua vez não se separa do Ser (Lévinas 2011: 183). Aliás, diga-se de passagem, esse discurso é exigido pela própria condição da vida política e da vida jurídica de uma sociedade que se pretenda justa por conta do terceiro. No entanto, mesmo nesse caso, urge recordar que sem a possibilidade da “*interrupção* do discurso [ontológico]” (Lévinas 2011: 183), que somente a carne ética como “erosão da essência” (Lévinas 2011: 187) pode de fato cumpri-la pelo *Dizer* original, isto é, pelo *testemunho* em nome de outrem, correr-se-ia o risco de facilmente ceder-se ao *anônimo* do *interessamento* do Ser implícito em todo “Discurso sem fala e sem palavra viva” (Lévinas 1997b: 283).

E, nesse caso, até mesmo os corpos-sujeitos de direitos no contexto da vida social, correm o risco de serem sujeitados à *impessoalidade* da vida pública quando essa deveria assegurar a unicidade da pessoa (Bensusan 2009: 72). Daí a urgência de se ter de manter vivo o caráter *anárquico* tal como sugere a carne ética – no contexto em que se evoca os direitos dos corpos-sujeitos em sociedade –, a fim de que eles, os corpos, não sejam silenciados. Graças à palavra de um Rosto que os (in)habita e à unicidade de um corpo-único-para-outrem que a carne ética consegue manter viva, erige-se uma paradoxal (u)topia desse ir de Si ao Não-Lugar de um Rosto. E essa situação ético-linguístico pré-original conduz o pensamento para além da ontologia.

Signo dado de um ao outro – antes da constituição de qualquer sistema de signos, de qualquer plano comum que forma a cultura e os lugares – signo dado de Não-Lugar; mas o fato de um signo, exterior ao sistema de evidências, surgir na proximidade ao mesmo tempo que permanece transcendente é a própria essência da linguagem anterior à língua (Lévinas 1997b: 283).

Em outras palavras, diante do Rosto e do próximo do próximo fora necessário fazer deslocar a filosofia, não apenas de sua *arché* no *ser* como se se tratasse de um *outro modo de ser* da vida pública, da Política e do Direito, mas de a conduzi-las para um além da *Essência*. O filósofo vislumbra estabelecer uma instância crítica com relação à linguagem ontológica da filosofia que mormente acompanha *pari passo* o *discurso*

dos corpos-sujeitos em sociedade e o discurso do corpo social como corpo político. Afinal, o discurso da filosofia em sua *Essência* ontológica é coetâneo do discurso da *existência* humana que se prolonga na existência social, política, jurídica, cultural, etc.

1.6 A carnalidade da linguagem e a questão política do corpo

Precisamente, nesse âmbito ontológico da cultura e da linguagem como forma de institucionalização da vida pública, existe o perigo de os corpos-sujeitos se tornarem reféns do caráter *impessoal* do Ser. A verdade é que, se por um lado “o Ser exclui toda alteridade”, por outro, “não se pode deixar nada do lado de fora” sendo que ao mesmo tempo o Ser pode prescindir – a indiferença é constituinte do Ser – dos existentes-corpos para Existir” (Lévinas 1997a: 259).

Ao que se denomina de Horror ou de *Murmúrio* do Ser se associa o fato de que a linguagem ontológica do corpo-sujeito encontre sua *gênese* no pensamento greco-romano da Filosofia ocidental sob forte impacto do sentido da *encarnação* (ontológica) do cristianismo (Merleau-Ponty 1962: 202-205). Por conta disso, a linguagem ontológica não permite escapar da totalidade do ser e do conceito abstrato ao qual tudo está previamente referido ao Ser, de sorte que essa violência linguística [ontológica] já se encontra implícita na maneira de como se fala, isto é, de como se constitui e se expressa ontologicamente a vida Política.

Nessa ótica, a justificação [ontológica] da vida pública, exaltada na obra de Merleau-Ponty, tende a relegar ao *impessoal* e ao *anônimo* os sujeitos-corpos, o corpo-social e o corpo político, sobretudo se se tem em mente as *instituições* de nossas Democracias representativas. Segundo Lévinas, elas tendem a neutralizar a carne ética bem como seu Dizer original de sorte a comprometerem o sentido que se queira dar à vida pública mesmo que embasado em uma *ontologia da negatividade*.

Merleau-Ponty admite que a “idealidade pura não existe sem carne nem liberta das estruturas de horizonte: vive delas, embora se trate de

outra carne e de outros horizontes”. É como se a visibilidade que anima o mundo sensível emigrasse não para fora do corpo, “mas para outro corpo menos pesado, mais transparente, como se mudasse de carne, abandonando ao do corpo pela da linguagem, e assim se libertasse, embora sem emancipar-se inteiramente de toda condição” (Merleau-Ponty 2009b: 147).

1.7 Entre a ontologia da negatividade e a positividade da ética

Em função disso não é difícil perceber que o pensamento encarnado de Lévinas vá paulatinamente se distanciando até mesmo da ontologia [carnal] de Merleau-Ponty focada em torno do Ser vertical ou do Ser selvagem amplamente explicitada em sua obra *O Visível e o Invisível* (1961). E, graças à carnalidade em seu mistério e à sua *ontologia da negatividade*, Merleau-Ponty ousa colocar em questão o caminho equivocado de Sartre e de Heidegger focados no movimento de um ir do Ser ao Nada.

Merleau-Ponty visava propugnar um pensamento da *Essência* que vai do Ser visível ao Invisível, nessa reversibilidade da carnalidade como evasão das malhas da violência metafísica daquela *ontologia positiva*. Apesar disso, a verdade é que mesmo em Merleau-Ponty a carne pertence à *universalidade* como *participação* no Ser bruto, na Natureza. Pois, segundo o filósofo, trata-se de mostrar que as noções de carne e de linguagem representam “uma tomada de *contato com o ser como há puro*. E de que se assiste a esse acontecimento pelo qual *há algo*. Algo em vez de nada e isso vez de outra coisa. Assiste-se ao advento do positivo: a isto e não a *outra coisa*” (Merleau-Ponty 2009b: 193).

Diferente de Sartre, para o qual “a existência ‘não é vertical’, ‘em pé’ pois ela corta, de certo modo o plano dos seres, sendo transversal em relação a ele”, para Merleau-Ponty, o tecido de possibilidade que encerra o visível exterior sobre o corpo vidente mantém entre eles certo *afastamento*. Mas esse espaço “não é um vazio, está cheio precisamente

pela *carne* como lugar da emergência de uma visão da passividade que leva consigo uma atividade” (Merleau-Ponty 2009b: 243).

Nessa esteira, ao se pensar e universalizar os corpos-sujeitos a partir da carnalidade e da *indeterminação* do Ser bruto, o filósofo francês parece sugerir um Elogio ao caráter *estético* do Ser selvagem em detrimento do caráter eminentemente *ético* da vida pública. Em contrapartida, em Lévinas a vida pública inspira-se na *diacronia* da relação/linguagem primeva do *dizer* ético de um corpo entregue à alteridade de um Rosto (Lévinas 1997b: 257-258). A *sincronização* dos corpos-sujeitos na vida social pressupõe a diacronia da carne ética. E a subjetividade como sensibilidade ética recebe sua significação última no âmbito da vida pública, na Justiça.

Ao insistir no caráter ético da carnalidade fora do Ser, Lévinas propugna passar para “a outra margem” (Lévinas 2011: 194) que, a seu modo, significa evidentemente não em deslocar-se do Ser ao Não-ser (Sartre), tampouco do Ser visível ao Invisível (Merleau-Ponty), mas à margem desses caminhos, trata-se de ir do *Ser ao Outro como Bem para além do Ser*. Somente a relação com “a voz que vem da outra margem interrompe o dizer do já dito” (Lévinas 2011: 194). Por isso o Rosto em sua bondade pode investir a carnalidade de um sentido ético primevo. Pois, nessa ótica ética da relação inaugura-se um lugar (u)tópico de um *dizer* de um corpo-único, isto é, de um corpo irreduzível ao universal do *ser-carnalidade* visível e invisível.

Enfim, trata-se de colocar toda ênfase nesse único corpo-único-oferenda-a-outrem na substituição e na maternidade. E, portanto, tanto o sentido ético como a unicidade da carnalidade do corpo-signo, se *dizem* no “Eis-me aqui”, isto é, no corpo-linguagem *profética* como um *sim* ao outro que inspira o corpo a ser “de” outrem para além do ser universal segundo à carnalidade do mundo à qual se referia Merleau-Ponty.

1.8 Da linguagem estética à linguagem profética

Eis que na ótica da ética essa linguagem *profética* (des)ontologizada em *um para além da Essência*, se mantém como única instância linguístico-crítica à sutil violência que a Política, o Direito, o Estado e as Instituições concebidas segundo uma *ontologia* [da negatividade] pode impetrar aos corpos-sujeitos. Isto se justificaria com o intuito de os defender e de os promover em nome de “uma ontologia subjacente ou implícita à justiça e à igualdade de todos perante a Lei” (Bensussan 2009: 93).

Ora, essa justiça sem referência imediata à relação/separação da *carnalidade* ética poderia dar azo ao equívoco de se contentar com uma espécie de meia-justiça social. Nesse contexto, mesmo levando-se em conta a ênfase na linguagem *ontológica* do Ser vertical de Merleau-Ponty, resta a dúvida se essa não admite certa convivência com uma justiça injusta na sociedade. Essa se impõe aos corpos-sujeitos e/ou ao corpo social sem que se possa refutá-la uma vez que a injustiça se mostra imperceptível (invisível), embora sedutora por conta dessa perfuração/abertura provocada pelo Ser visível e invisível em sua negatividade congênita.

Em suma, esse paradoxo *ontológico* pode ocorrer porque, *seduzido* por um Ser vertical cuja ênfase recai sobre sua densidade, sua espessura e porosidade que perfura a carne (Lévinas 2009: 144), é possível *olvidar-se* do sentido *ético* da carnalidade para-outrem e da linguagem *profética* da carne que a acompanha. Esses, estão a sugerir a infatigável necessidade de se cavar um lugar para uma espécie de *transgressão* política em função da irredutibilidade dos corpos-sujeitos à *impessoalidade* e à violência da ontologia e de sua respectiva linguagem, mesmo que essas se diferenciem da ontologia de Sartre e de Heidegger.

Nesse caso, talvez sequer a *ontologia da negatividade* pareceria disposta a *desenfeitar-se* da magia da carnalidade. Em sua reversibilidade, no visível/invisível dado pela perfuração ou a pregnância do Ser, coloca-se mais ênfase na *estética* e na linguagem do mundo do que

na relação com o outro. Os corpos-sujeitos que mantêm um pé fora do mundo, fora da História, fora da ontologia.

Ao contrário, aquela perspectiva estética da carne e do Ser, faz com que o pensamento seja refém da *Essência* que é coetânea de uma Razão em certo sentido idolátrica, devido à sacralização da Natureza sem rostos humanos e sem corpos-palavras. Num contexto cultural e político como o nosso, atravessado pela vida social anônima de espectros humanos, os discursos ontológicos tendem a silenciar a Palavra do outro e a relegar ao esquecimento os corpos-sujeitos de fala assimilados pelo *status quo* das instituições/discursos sociais e políticas que delas procedem.

II

Do pensamento de sobrevoo à existência abissal

Urge começar nosso percurso atento à crítica tecida por Merleau-Ponty à filosofia do idealismo da modernidade diante das questões da Metafísica hegeliana do Ser idêntico ao Pensar e da Metafísica sartreana do Ser sinônimo da Existência. Ao pretender focar-se na questão do corpo e da carne como cerne do *pensar*, visava enfrentar os desafios filosóficos que os equívocos do “pensamento de sobrevoo” (Merleau-Ponty 2009b: 81) trouxeram para a contemporaneidade, sobretudo, no que tange ao esquecimento da descida, da profundidade, do homem concreto, associada à percepção, isto é, ao corpo no mundo e à carnalidade da vida entrelaçada à Natureza ou ao Ser bruto. Ora, essa percepção do Ser como Pensar não pode ser esvaziada da noção abstrata de História do Espírito sem que se evoque a carne da historicidade do ser e sem que a Liberdade seja pensada na essência da carne que por sua vez veta qualquer distanciamento ontológico entre ser e nada.

Portanto, a expressão cunhada por Merleau-Ponty se refere tanto à tradição moderna como à filosofia existencialista contemporânea, que vai de Descartes à Hegel para chegar a Sartre. Segundo o filósofo francês essa tradição é presidida pelo arreatador imaginário da *interioridade*, a começar pelo *cogito*, passando pelo Espírito [absoluto] para desembocar na Liberdade¹. Apesar de se ter de guardar a devida proporção, o fato é que

¹ Ao aproximar a tradição filosófica de Descartes à de Sartre em torno da ontologia de objeto, Merleau-Ponty, as identifica, igualmente, ao pensamento do negativo puro ou do positivo puro. Ele dirá que ambos assemelham ao “pensamento de sobrevoo pelo fato de operarem sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantêm sua posse” (Merleau-Ponty 2009b: 74). Em Sartre, o Em-Si puro (da Liberdade), a positividade absoluta, estava desde o início destinado a ser conhecido, já que tinha aparecido como autonegação do negativo. Contra o pensamento de sobrevoo reformulará Merleau-Ponty dizendo: “Já que o vazio do

paradoxalmente em *Ser e Nada*, Sartre tende a radicalizar o pensamento histórico-dialético da suprassunção do corpo e do psiquismo pelo Espírito em Hegel, de modo a focar seu pensamento na questão da liberdade como Existência.

Na *Fenomenologia do Espírito* é como se a Razão fornecesse não apenas o cumprimento, mas o próprio acesso discursivo-linguístico ao fim (*telos grego*) da carne. Na escatologia do Espírito de Hegel se tem acesso à *gênese* da carne pelo Conceito enquanto em Sartre ao se acentuar a Existência (da carne) contra a Essência, identificada *a priori* ao Nada, o filósofo do existencialismo acaba refém de uma antinomia da *Existência* contra a *Essência*.

Disso decorre que Sartre incorre numa contradição radical por conta de sua ontologia negativa. Pois, a fim de mostrar que não se pode falar da carne a partir da Essência, Sartre acaba dando por pressuposto um *a priori* do pensamento do Nada. Esse não passa de uma Metafísica no modo de um pensamento que pensa a partir do Ser para o qual o ser já é *a priori* pensado enquanto carne.

Diante dessas dificuldades implícitas à ontologia sartreana em que se reconhece a primazia conferida à interioridade ou à vida no espírito em detrimento da exterioridade, do corpo e do mundo, Merleau-Ponty insiste no prolongamento desse drama onto-filosófico até a atualidade. Ela sugere alguns impasses da filosofia ocidental por conta das referidas aporias – não da ordem da existência humana que de fato não contrapõe corpo e espírito no vivido –, que por vezes ressurgem no seio da tradição calcada numa espécie de pensamento filosófico marcado por aquilo que ele denomina de “ontologia de substância”.

Daí a preocupação de Merleau-Ponty em deter-se inicialmente sobre a questão clássica da união entre alma e corpo bem como de ocupar-se da clara contestação dos dualismos filosóficos (não tanto antropológicos) que

Para-Si se preenche, já que o homem não está presente imediatamente em tudo, mas muito mais especialmente num corpo, numa situação e, somente através deles, no mundo, admite-se nele mesmo a *espessura de um ser irrefletido* e aceita-se que a operação reflexionante seja segunda, e fala-se de um *cogito* pré-reflexivo” (Merleau-Ponty 2009b: 74).

subjazem à Tradição filosófica ocidental a fim de evidenciar “seus limites para a contemporaneidade” (Merleau-Ponty 2016: 11-14).

2. O Espírito e o esquecimento da alteridade

Ainda a propósito do pensamento de sobrevoos, Merleau-Ponty explicita que “para uma filosofia que se instala na visão pura, no sobrevoos do panorama, não pode haver encontro com o outro”. Segundo o autor, esse pensamento exclui o outro e, portanto, o corpo e a carne. Por conta disso o idealismo pode ser classificado como um pensamento encantado, tendendo facilmente ao dualismo.

Pois o olhar domina e não pode dominar a não ser coisas, se cai sobre homens, transforma-os em manequins movidos unicamente por molas [...]. Somente de perto a visão deixa de ser solipsista, quando o outro volta contra mim o facho luminoso em que eu o havia captado, precisa essa vinculação corporal que eu pressentia nos movimentos ágeis de seus olhos, amplia desmesuradamente este ponto cego que eu adivinhava no centro da minha visão soberana e, invadindo meu campo por todas as suas fronteiras, lança-me na prisão que eu preparara para ele, tornando-me, enquanto ali permanece, incapaz de solidão [...]. Toda outra interpretação, sob o pretexto de nos colocar, ele e eu, no mesmo universo de pensamento, arruína a alteridade do outro, marcando, portanto, o triunfo de um *solipsismo disfarçado*” (Merleau-Ponty 2009b: 81-82).

A tomada de posição, especialmente, contra Descartes², o conduz ao deslocamento de sua investigação da problemática da encarnação àquela

² A propósito da tentativa de Merleau-Ponty de abandonar os supostos dualismos antropológicos, comenta o filósofo Saint Aubert, que “a exigência de clarificação que subjaz aos dualismos torna, paradoxalmente, incompreensível a *unidade do ser humano* e não permite restituir a radicalidade de suas relações com o mundo e com outrem. Nesse caso, se trata de afrontar filosoficamente essa unidade e essas relações, apesar de todas as dificuldades que há para se pensar conjuntamente nossa coesão pessoal, nossos liames com outrem, nossas ligações ontológicas” (Saint-Aubert 2011: 63. Grifo nosso). Segundo Saint Aubert, o confronto de Merleau-Ponty com Descartes se deve à solução rápida com que esse último se desfez daquilo que considerava sendo da ordem das “confusões” da carne: a mescla da alma e do corpo, que se exprime em sentimentos confusos, fenômenos cujo pensamento é por si mesmo inevitavelmente confuso, portanto, estranho às exigências da filosofia. Essa confusão se distingue em três estágios – esse incompreensível que nós *somos*, as invasões do mundo estesiológico e libidinal, e o pensamento nem claro nem distinto desse mistério ontológico e de sua estranha fenomenalidade – constitui o coração do cenário cartesiano de Merleau-Ponty.

da carne propriamente dito (Saint-Aubert 2011: 63). Face ao longo reino do imaginário e do extenso projetivo cartesiano, *partes extra partes*, que subentendia uma ontologia edificada à medida de uma purificação de todo elo carnal, a filosofia da carne em Merleau-Ponty exigia seu próprio alicerce imaginário, suas próprias estruturas espaciais.

Porém, não se tratava de uma nova *mathesis*, mas de um novo *esquematismo* no qual se leva em conta a espacialidade lábil do vivente, isto é, “a lógica de uma imagem do corpo que se reestrutura permanentemente e que se experimenta na e pela *intercorporeidade* desde as profundezas inconscientes de nossa abertura ao mundo” (Saint-Aubert 2011: 70).

Emmanuel Lévinas, por sua vez, embora menos marcado pelo anti-cartesianismo do pensamento pontyano, também reage aos dualismos filosóficos da tradição moderna quando da procura de uma nova filosofia da carne. Em grande parte, o dualismo se tece pela primazia do espírito que se expressa de maneira acabada na fenomenologia do Espírito de Hegel.

O foco, pois, não está no nível da denúncia do dualismo antropológico, mas na crítica ao Pensamento da totalidade que identifica Ser e Pensar. Nele, nega-se o caráter encarnado, concreto do ser-único para evitar a abstração, não apenas do espírito, mas do próprio corpo e da carne. Ora, nessa perspectiva refere-se ao Espírito ou “a” carne, mas jamais a um Espírito e a uma carne, o que supõe sua ancoragem num corpo irreduzível ao pensamento.

Nota-se que na ótica de Lévinas, o encobrimento do imediato, do Sensível, do existencialmente vivido no corpo dado à fruição e ao padecimento, conduz o idealismo a expurgar a carne de seu horizonte do pensamento em nome da exaltação da *essência* sem existência e, conseqüentemente, de fixar-se no pensamento do *connatus essendi que sendo preocupa-se única e exclusivamente em perserverar no ser, igual, ao pensar*. Apesar da ênfase na objetividade do Espírito absoluto, o Sensível, o corpo a corpo da relação com outrem se dilui em nome do predomínio

da razão, pondo em questão a própria investidura da Liberdade pela responsabilidade.

Hegel procura pensar a substância como sujeito, reduzir o modelo do ente, ou do em si, retirado ao objeto percebido, a um movimento: encobrimento mediatizado do imediato, após a negação deste imediato. Mas, desse modo, há uma *retomada de si*, uma *reconquista*, um *para-si* que anima ainda a subjectividade percebida no fundo da substância: a essência não sai do seu *conatus* (Lévinas 2011: 97. Grifo do autor).

Levando-se em conta essa problemática de fundo, embora guardando a devida diferença na abordagem da filosofia da carne dos autores mencionados, nossa reflexão se situa no horizonte da inflexão fenomenológica do pensamento que considera “o corpo como ponto zero da subjetividade” (Lévinas 1997b: 170). A partir daí, procurar-se-á dar um novo passo em direção à articulação entre o que distinguiríamos como sendo da ordem de uma sabedoria da carne e uma filosofia do corpo praticadas, especialmente, pelos dois grandes expoentes da filosofia francesa como Emmanuel Lévinas e Merleau-Ponty.

2.1 As interpelações (po)éticas da carne

É, pois, em função da afirmação do caráter ontológico da carne contra a abstração do espírito que manteve vivo o dualismo entre corpo e alma até pouco tempo, que autoriza Merleau-Ponty a expressar o novo sentido da humanidade.

Antes de ser razão, a *humanidade é uma outra corporeidade*. Trata-se de apreender a humanidade como uma outra maneira de ser corpo – de ver emergir a humanidade também como *ser* em filigrana, não como uma outra *substância*, como *interser* e não como imposição de um para si a um corpo em si (Merleau-Ponty 2000: 336. Grifo nosso).

Entretanto, cientes de que esses autores partilham do mesmo terreno filosófico da Fenomenologia, embora divirjam, sobretudo, no que

concerne ao estatuto sensível-linguístico do ser, nossa reflexão pretende se fixar em torno daquilo que ora nomeamos como interpelações (po)éticas da carne. Tratar-se-á de conferir a fecundidade que resulta da tentativa de colocá-los em confronto em função da “sabedoria” que emerge da Sensibilidade. Haja vista que Lévinas, ao referir-se à fenomenologia husserliana assevera:

A sensibilidade não é considerada como simples matéria bruta à qual se aplica uma espontaneidade do pensamento, quer para a informar, quer para nela identificar, por abstração, relações. Ela não designa a parte da receptividade na espontaneidade objetivante. Ela não surge como pensamento balbuciante votado ao erro e à ilusão, nem como trampolim do conhecimento racional [...] A nova forma de tratar a sensibilidade consiste em conferir-lhe, na sua própria obtusidade e na sua espessura, um significado e uma sabedoria próprios e uma espécie de intencionalidade. Os sentidos têm um sentido (Lévinas 1997b: 143).

É mister reconhecer que a Poética assume um significado singular em Lévinas na medida em que esse lhe atribui o caráter de um Poemático graças à sensação vivida no contato com outrem (Lévinas 1976: 59). Em função desse poema, o filósofo-lituano poderá, inclusive, admitir que a poesia do mundo não é separável da proximidade do próximo, por excelência (Lévinas 1997b: 279).

Já em Merleau-Ponty, a Poética parece associada imediatamente à Estética, no sentido amplo que o termo assume no horizonte de seu pensamento, sobretudo, tendo como inspiração a Arte [contemporânea] na qual a sabedoria da percepção a encarna de maneira privilegiada (Merleau-Ponty 2009a: 56)³. A percepção, por sua vez, tem passado por

³ O caráter Estético do pensamento merleau-pontyano continua a inspirar a interpretação de sua obra, uma vez que embora a ideia de percepção desloque gradativamente do caráter *fenomenológico* para *ontológico* em função da reabilitação do Ser bruto, continua atualíssima a ideia de que uma “filosofia de percepção que queira (re)aprender a ver o mundo restituirá à pintura e às artes em geral seu lugar verdadeiro, sua verdadeira dignidade [...] Ora, se sigo a escola da percepção, encontro-me pronto para compreender a obra de arte, porque esta é também uma totalidade tangível na qual a significação não é livre, por assim dizer, mas ligada, escrava de todos os signos, de todos os detalhes que a manifestam para mim, de maneira que, tal como a coisa percebida, a obra de arte é vista ou ouvida, e nenhuma definição, nenhuma análise ulterior, por mais preciosa que possa ser posteriormente e para fazer o inventário dessa experiência, conseguiria substituir a experiência perceptiva e direta que tive com relação a ela”.

uma significativa transformação no pensamento pontyano a ponto de o sentido daquela se deslocar paulatinamente do horizonte epistemológico-psicológico, para o caráter ontológico associado ao “ser em sua negatividade” (Merleau-Ponty 2000: 344).

A saber, no âmbito da *ontologia da negatividade* a percepção se identifica à própria abertura do ser em sua profundidade, antes mesmo que possamos dar-nos conta daquela. Ora, o caráter ontológico da percepção é ressaltado exatamente porque o filósofo anda na contramão da “ontologia de objeto” na qual o sujeito se afirma negando o mundo exterior (Merleau-Ponty 2009b: 28). Reage, igualmente, à possível redução de seu próprio pensamento à ontologia da carne. Sem cuidar de estabelecer a diferenciação entre a interioridade e a exterioridade, entre o “de dentro” e o “de fora”, o visível e o invisível (Merleau-Ponty 2009b: 147) pode-se dar azo a um “monismo da carne” (Merleau-Ponty 2009b: 61). Assim, levando em conta a diferença entre o visível e o invisível, introduz a questão da *expressividade* da carnalidade calcada no “ser em sua negatividade” contra a inexpressividade da carne da ontologia da liberdade em Sartre (Merleau-Ponty 2009b: 61). Haja vista que em Sartre:

Não descobrimos no e pelo corpo do outro a possibilidade que Outro tem de nos conhecer. Tal possibilidade se desvela fundamentalmente no e por meu *ser-objeto-para* o outro; ou seja, trata-se da estrutura essencial de nossa *relação originária* com o outro [...]. O conhecimento que o outro tem de mim e do mundo torna-se um *conhecimento-objeto* (Sartre 2009: 428. Grifo nosso).

Soma-se a isso o fato de a concepção de linguagem tida como Poética em Lévinas – a denominamos deliberadamente como linguagem *Poemática* para distingui-la da Poética da Filosofia Hermenêutica ou da ciência da leitura de um texto –, aparecer intrinsecamente articulada tanto à *inspiração* de outrem como à *escritura santa* (Lévinas 1982: 6). Isso se deve à *inspiração* e à *escritura* que encontram na sensação seu sentido (Ribeiro Jr. 2018: 178). E de serem portadoras de uma *impostação profética*, fundadas na *ética da proximidade*. Nessa ótica assiste-se à “*inversão do corpo*” (Lévinas 2011: 90) de *intencionalidade*, em carne

exposta a ser “de” outrem para, em seguida, poder reabilitar a intencionalidade calcada nessa significância do corpo-dom a outrem (Lévinas 1997b: 275), pois,

Não reduzida, a sensibilidade é dualidade do sentinte e do sentido, separação – e de imediato, união – no tempo, desfasamento do instante e já retenção da fase separada. Reduzida, a sensibilidade é animada, significação do um-para-outro, dualidade não conjugável da alma e do corpo, do *corpo que se inverte* em para o outro pela animação, outra dia-cronia que não a da representação (Lévinas 2011: 90. Grifo nosso).

Em suma, a Poética, em torno da reabilitação da sensibilidade, praticada no cenário da filosofia contemporânea, sugere, respectivamente, uma inversão de sentido, seja do corpo em Lévinas, seja do espírito em Merleau-Ponty – Espírito habitado por um corpo – de modo a nos motivar na busca da riqueza filosófica implícita a essas diferenças filosóficas. No que tange às duas correntes filosóficas, há de se ressaltar ainda, que ao preconizarem um novo giro, com relação à fenomenologia, no contexto da produção filosófica contemporânea, ambas, permitem matizar o que denominamos de Sabedoria da carne⁴. Em função disso, tratar-se-á de pontuar as interpelações que essa Poética, tomada no sentido dos dois autores, poderá trazer para a questão da filosofia do corpo que deriva dessas duas impostações do pensamento encarnado.

2.2 O pensamento nos entretantos filosóficos

Como ponto de partida, há que esclarecer que se à primeira vista poder-se-ia ter a impressão de que se procura assegurar uma espécie de concordância entre as respectivas visões, isso foge de nosso objetivo. Evidente, parece inegável o fato de que ambos partilhem da preocupação em reabilitar a carnalidade no bojo do pensamento filosófico e de se

⁴ Essa temática já fora objeto de nossa investigação na obra: *Sabedoria da carne. Uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2019.

conceder uma primazia à sensibilidade e à facticidade humana em detrimento do racionalismo e do empirismo modernos, focados na metafísica do Sujeito e/ou na Liberdade.

Por isso, não se pode olvidar que cada um, a seu modo, tenha se mostrado crítico à “ontologia de objeto e de escolha” (Merleau-Ponty 2009b: 78) na medida em que reconhecem esses desdobramentos em torno da tematização e da representação do real. Aliás, ambos as associam à exacerbação do cientificismo vigente até à metade do século passado, cujo influxo se faz sentir ainda hoje nos demais campos do saber, a ponto de o imaginário do Saber ser edificado em torno da primazia do Espírito em detrimento do corpo e da carne (Lévinas 1987: 38).

Por fim, nota-se que, cada qual a seu modo, admite que o pensamento, tanto naquela vertente analítico-transcendental, idealista ou pragmático, sintética ou dialética (Lévinas 1997a: 149), como naquela outra de cunho explicativo científico, empírico-formal, tendem a obnubilar as coisas tais como se oferecem à nossa percepção (Merleau-Ponty 2009b: 43). Afinal, esses saberes tendem a olvidar a singularidade de nossa relação com o mundo, com o outro e com o ser, de modo a comprometer a significação encarnada da existência humana. Eles favorecem, assim, uma constante reedição de antigos dualismos entre corpo e espírito, entre autonomia e heteronomia, entre imanência e transcendência a ponto de comprometer a unidade do mundo vivido.

Apesar de se reconhecer a preocupação e a premência de se voltar à originalidade do fenômeno e de se enfatizar que o sentido é inseparável do signo – da coisa que se sinaliza a si mesma e não de uma significação de fora que venha se somar ao signo – ao se entrar em contato com a produção filosófica desses autores, constata-se a dificuldade de aproximá-los por conta de seus respectivos horizontes e pressupostos filosóficos. Isso se deve, em primeiro lugar, porque o foco do diálogo que estabelecem com os filósofos, sobretudo, da tradição moderna francesa como Descartes e Sartre, no caso de Merleau-Ponty, e filósofos da alteridade, como Buber e Marcel, no caso de Lévinas, não coincide.

Merleau-Ponty está preocupado em enfrentar as questões candentes da ontologia cartesiana e àquelas remanescentes da liberdade e da carne em Sartre. Soma-se a isso, o fato de ele retomar a tradição da fenomenologia francesa de Max Scheler e Gabriel Marcel, bem como o pensamento de outros filósofos e literatos franceses. E, portanto, menos preocupado com o problema da fenomenologia e da ontologia alemã de Husserl e Heidegger. Lévinas, por sua vez focado na questão da ética e da alteridade de outrem retoma o pensamento filosófico judeu de modo a apontar para os limites da redução fenomenológica e ontológica.

Em função disso, há que considerar a existência de diferenças na maneira de como os dois filósofos se aproximam do pensamento de Husserl e Heidegger, especialmente, da obra husserliana das *Ideias II e III*, e mais, concretamente, em torno da questão da matização/distinção entre percepção e sensação.

Eis aí, alguns dos motivos que leva a constatar certo distanciamento entre eles, quando da abordagem da Sabedoria da carne articulada a uma filosofia do corpo. Disso resulta, a necessidade de uma atenção acurada quando se trata de explicitar os pressupostos onto-fenomenológicos em questão.

E em segundo, por conta das diferenças intrínsecas à própria carnalidade ou à sensibilidade como *fatum*, o evento como tal sugere a diversidade de formas do sentir e, portanto, de maneiras distintas de articulação do sentido dos sentidos, ora acentuando a visão (Merleau-Ponty), ora enfatizando a audição (Lévinas). Além disso, as mencionadas questões da linguagem a respeito do sentido (signo se significa no interior do vivido carnal) da subjetividade, da intersubjetividade e da objetividade, também concorre para que, às vezes, se coloquem em posições contrastantes.

A saber, no caso, de Merleau-Ponty, a significação da carne não se dissocia do ser bruto ou selvagem, isto é, da Natureza, ou se quiser ainda, a significação se articula em torno de uma “ontologia da negatividade”

(Merleau-Ponty 2000: 343)⁵, enquanto para Lévinas, o sentido advém do “Bem para além do Ser” (Lévinas 2011: 39) ou “de outro modo que o Ser” devido à centralidade conferida ao contato ou à proximidade do Rosto. Desse modo, o filósofo-lituano insiste na “diacronia” da bondade e do infinito de outrem (Lévinas 2011: 39) em relação à sincronização no ser, embora sem negar “outra maneira de ser” do ser-corpo quando se trata de repor a questão da filosofia do corpo em função da intencionalidade da consciência. Isso lhe exigirá um grande esforço a fim de pensar a partir do que ele denomina de intriga entre o Dizer e o Dito, contudo, sem perder de vista o *paradoxo* como maneira mesma de filosofar.

Por sua vez, Merleau-Ponty jamais se desfez do paradoxo como maneira de filosofar, de tal sorte que sua preocupação se fixa na carnalidade como expressão do ser. A partir do qual o inumano surge como lugar mais próprio da humanidade, porque conduzida para fora da *doxa* de uma “ontologia de objeto”, lá onde se reabilita a carnalidade como topos do ato de filosofar.

⁵ Emmanuel Saint-Aubert. 2008a. *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Hermann Editeurs, p. 28. Ao reabilitar os escritos Inéditos de Merleau-Ponty, o filósofo-editor francês, Saint-Aubert, ressalta que dada a ênfase que Merleau-Ponty coloca na profundidade, no inesgotável, no Invisível, no inacabamento, sua filosofia encaminha-se para um sentido positivo original da Negatividade que afeta conjuntamente sua concepção de homem e de Ser. Para compreender o sentido de uma *ontologia da negatividade* é preciso associá-la ao conceito de Natureza. Esse surge em função dos limites da “ontologia da carne maternal do mundo”, na qual tudo está inserido, numa espécie de fusão, sem que haja lugar para a negatividade que se interponha entre o de dentro e de fora. Daí o fato de se editar o inédito de Merleau-Ponty, *A Natureza ou o mundo do silêncio*, texto publicado em 1957 que responde exatamente sobre o Porque a Natureza? Explica Saint-Aubert, que nesse contexto Merleau-Ponty procurava sintetizar seus principais cenários críticos ao denunciar as filosofias que não admitem outro ponto de partida que não seja o *cogito* e a liberdade, pelas quais definem o homem. Ora, essas ontologias procuram separar o homem da Natureza em vista de protegê-lo dos enganos do Sensível e do imaginário, devolvendo-lhe assim à sua própria potência no cogito e na liberdade. Entretanto, segundo Merleau-Ponty, isso é uma grande ilusão pois uma vez celebrado esse isolamento nada consegue tirá-lo dessa irreversibilidade. Essa opção encerra a filosofia no momento de seu início e a conduz a uma “Sabedoria desesperada” que lhe autoriza todas as loucuras porque o homem livre e racional e a filosofia a partir desse axioma se constroem na confrontação com o “de fora” (exterioridade) que, por sua vez, é a priori neutralizado. Ora, o verdadeiro “de fora” (exterioridade) não é o extenso, a exterioridade sem mistério, mas uma exterioridade que incomoda, que é intrusa, ou que é da ordem da penetração e, portanto, uma autêntica *profundidade* na qual já nos encontramos antes de qualquer tematização dessa profundidade. Em suma, trata-se de uma profundidade não construída, mas *natural*. Essa profundidade natural é o estofado antes mesmo que nós estejamos em condições de reconhecê-la como outro. E o verdadeiro “de fora” a começar por outrem é sempre já um “de dentro” que nos fere e que, talvez por isso, se explique a criação do Mito do outro a fim de exorcizá-lo (Merleau-Ponty 2009: 214).

III

O quiasma entre dois pensamentos

Uma vez alertados para a existência de um certo estranhamento em torno da própria maneira como ambos abordam a Sabedoria da carne, é possível estabelecer uma espécie de intriga entre seu pensamento, por meio de uma interpelação mútua, cuja figura adequada é a do tangenciamento antes que propriamente do cruzamento.

Em primeiro lugar, há de se recordar que para Lévinas, a filosofia é equiparada a “um drama de muitos personagens” (Lévinas 2011: 41). Ora, ao signo “intriga” adiciona-se a tentativa do filósofo franco-lituano de deslocar a filosofia da dialética, sempre preocupada com a síntese entre os polos, para outra forma de pensamento que se teça como um autêntico tangenciamento entre Nomes Próprios, a partir do terceiro excluído (Lévinas 1997b: 121).

Diga-se de passagem, esse mesmo tipo de preocupação levou Merleau-Ponty a propugnar uma dialética aberta do pensamento, de modo a colocar ênfase na forma quiástica gestada no seio da “ontologia da negatividade”. Tratava-se com isso de reposicionar a carnalidade do sujeito e a carnalidade do mundo no seio da expressão do ser bruto, de modo a evitar-se o risco de reduzi-las ao imaginário fusional ou à figura maternal do ser, na qual o envolvido e o envolvente formariam uma unidade indiferenciada. Essa mesma estrutura quiástica da filosofia encarnada de Merleau-Ponty se aplica ao diálogo entre os filósofos em debate.

Inspirados, pois, seja pela visão da intriga, seja pela do quiasma, procuraremos mostrar nos próximos passos, aquilo que os próprios signos

sugerem, a saber, o paradoxo contido na proximidade que, imediatamente, anuncia a separação, de modo a evitar-se que a sabedoria da carne partilhada por eles seja enquadrada num sistema ou numa totalidade, embora isso não exclua a possibilidade de perceber o fundo a partir do qual constroem sua visão da carne.

Ora, se o equívoco filosófico se instaura quando se concede primazia às questões do Espírito em detrimento da carnalidade de modo a prescindir da própria linguagem da carne a fim de agregar a ela um (meta)discurso científico, o mesmo cuidado deverá nos mover a fim de não conduzirmos o confronto entre suas posturas para o terreno do Dito sem Dizer, isto é, sem levar em conta o cuidado que ambos têm de apresentar a Sabedoria da carne enraizada no próprio evento linguístico de que ela é portadora e, portanto, pelo fato de ela encontrar-se respectivamente referida ao Rosto ou à Natureza.

A metáfora da pele [humana] parece inspiradora para expressar o sentido que se confere à intriga ou ao quiasma entre dois pensamentos, como se eles fossem dois corpos. Afinal, ambos se tocam naquilo que se oferece segundo a imediação do contato, isto é, a superfície que permite o toque, a epiderme, o visível. Entretanto, o mesmo contato sensível vivido segundo a carícia, o olhar, a troca de afetos, etc. cava grotas profundas nos corpos que se interagem; esse tocar conduz a meandros e abismos insondáveis, institui cortes e separações no âmago da existência, conduzindo os tocantes/tocados ao âmago do Mistério ou ao invisível.

Esse paradoxo entre a proximidade, o contato, de um lado, e a fissura, vinco, o distanciamento, de outro, encontra-se enlaçado na sensibilidade ou na carnalidade sobre o qual se inscreve o Mistério. Esse, por sua vez se associa, segundo a respectivas perspectivas assumidas por nossos filósofos, ao Outro, ao Rosto ou ao Ser bruto, à Natureza.

Acrescenta-se a isso, o fato de que se tenha de levar em conta, que o contato entre eles se possa estabelecer como uma metáfora viva, no sentido de ser um evento para além de uma figura de linguagem. Isso equivale a dizer que a intriga/quiasma é indissociável do caráter

linguístico vivo, implícito no contato. Essa metáfora implica a erosão do tocado, a afecção do corpo, além de anunciar a inscrição na pele ao mesmo tempo em que aponta para a transcendência de um ser (de)posto e arrancado e levado para fora de si, utópico.

O contato deixa marcas, sulca, assinala os corpos e os sujeitos envolvidos nele. Isso significa ter de admitir que essa inscrição exprime o caráter escriturário do próprio contato uma vez atada aos próprios corpos em relação. Nesse caso, tratar-se-á inexoravelmente de articular a sabedoria da carne à sua própria linguagem ou à sua escritura, de tal sorte que o confronto entre pensamentos seja presidido por um movimento de transcendência imanente à própria carne de que eles são feitos.

É, pois, essa sabedoria da carne que poderá igualmente exigir desses filósofos uma disposição ativa de se colocarem a serviço [da justiça] dos corpos que podem se ler a si mesmos a partir dela bem como e que se leem também por meio do contato entre seus escritos. E os filósofos, por sua vez, são interpelados a se deixarem inspirar por esse confronto que, em certo sentido, já revela o mistério do “visível e o invisível” da carnalidade que os atravessa como rastros do infinito.

3. Da filosofia do corpo à Sabedoria da Carne

Antes de anunciar novos passos da investigação, urge ressaltar que o termo *sabedoria* assume uma conotação peculiar no contexto da filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas. Daí a necessidade de se recuperar tal significado a fim de se poder aludi-lo à carnalidade e de se ter acesso ao motivo que o leva a dar primazia à Sabedoria da carne se comparada a uma filosofia da percepção e do corpo próprio, e como essa opção o faz distanciar inclusive da *ontologia* do Ser vertical e do quiasma da carne de Merleau-Ponty.

Em primeiro lugar, cabe ressaltar que o filósofo-lituano é herdeiro do Hebraísmo, especialmente, do que provém do Talmude, tradição ética da Escrituras judaicas, para o qual outrem que vem de alhures e as questões

filosófico-ético-existenciais que lhe dizem respeito, ocupam o cerne do pensamento. Nesse caso, sua postura filosófica o faz distanciar do adágio que, em certo sentido move a história da filosofia e a tradição grega desde seus primórdios, a saber, a filosofia como “amor à Sabedoria”, cujo sentido advém da máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”, dirigido ao homem capaz do Logos, da Razão e ao qual se destina o amor à verdade. Nesse sentido, o Saber da filosofia grega está marcado primordialmente pela busca da verdade tendo como ideal a contemplação calcada no exercício da Razão pelo sujeito livre.

A fim de evidenciar o contraste entre esse princípio que rege o saber greco-romano que, por sua vez, tem sua origem no sujeito, e a gênese do pensamento na alteridade de outrem, o filósofo franco-lituano a associa ao que denomina de “sabedoria do amor”, expressão cunhada no contexto de sua obra *Totalidade e Infinito* (1961). Esse contraste, porém, não encontra sua justificativa nem na formalidade do argumento nem na contraposição entre verdade e amor.

Primeiro, porque, segundo Lévinas, a alteridade não se confunde com o princípio formal do outro como outro-eu (Lévinas 1997b: 236). Trata-se, antes, de outrem enquanto Rosto que é da ordem da diferença não-indiferente (Lévinas 1997b: 237). Afinal, o Rosto não se submete jamais à imanência e à *mesmidade* do pensamento ou do saber que preside a “ontologia de objeto”. Esta que é marca indelevelmente da filosofia ocidental (Lévinas 1997b: 236).

Segundo, porque essa interrupção do “amor à sabedoria” pelo outro, inaugura uma filosofia ética como “um pensamento-para-o-outro e não um pensamento-do-outro” (Lévinas 1997a: 237). Isso se deve à proximidade do próximo que na aproximação introduz “um singular anacronismo na estrutura imanente do saber” (Lévinas 1997a: 233). E esse anacronismo se cumpre graças à interpelação de peles que se tocam, mesmo quando o outro não chega a ser de fato tocado, uma vez que a proximidade transcende a visão pela carícia do olhar.

3.1 Da mediação ontológica à imediação ética pré-original

Desse modo, a relação com outrem é da ordem de uma situação ética pré-original presidida pelo contato e precedida por um pensamento que fora despertado pelo outro. E esse, por sua vez assegura a diacronia de um saber que jamais poderá ser recuperado pela sincronia do pensamento calcado na intencionalidade. Essa situação ética da não-indiferença a outrem é portadora de uma sociedade e de uma comunicação pré-originárias uma vez que são inseparáveis de uma situação eminentemente patética, erótica e escriturística que são pressupostas pelo contato (Lévinas 1982: 18).

Ora, essa sociedade pré-original está calcada na imediação do contato do face-a-face e do corpo-a-corpo de tal sorte que nisso que o filósofo associa à fraternidade (antes do que a igualdade) se cumpre a sabedoria do amor. Disso decorre, que a sabedoria que brota do contato com um rosto não poderá afastar-se jamais do corpo, da carne, enfim, da sensibilidade, da sensação anterior à percepção de outrem. Nesse sentido, Lévinas se opõe à ontologia de objeto que perpassa a visão do corpo e da carne de outrem do pensamento sartreano, para o qual:

O corpo do outro é a sua facticidade como utensílio e como síntese de órgãos sensíveis, na medida em que ela se revela à minha facticidade. É dada a mim desde que o outro existe para mim no *mundo*; a *presença ou ausência do Outro em nada a altera* [...]. Contudo, há algo de novo [quando aquele ausente se faz presente]: *ele aparece agora sobre fundo de mundo como um isto* que posso olhar, captar, utilizar diretamente [...]. Esse corpo do Outro, quando o encontro, é a revelação como objeto-Para-mim da forma contingente que a necessidade desta contingência assume. Todo Outro deve ter órgãos sensíveis, mas não necessariamente esses órgãos sensíveis; não precisa ter um *rosto* em particular e, afinal, não este *rosto*. Mas rosto, órgãos sensíveis, presença, tudo isso não é outra coisa senão a forma contingente da necessidade para o Outro de *existir* como pertencente a uma raça, uma classe, um meio etc. (Sartre 2009: 431-432).

Em outras palavras, essa sabedoria ultrapassa todo saber que possa advir da utilidade e da ação de meu corpo em si e para si à qual se referia Sartre, como também abandona a intencionalidade da consciência husserliana, do sujeito pensante de Descartes ou do espírito absoluto de Hegel. Afinal, trata-se de uma sabedoria que procede do próprio amor (im)próprio advindo do infinito do outro, qual hospitalidade, resposta, justiça, perdão, etc. produzidos por um pensamento que “pensa mais do que pensa” graças ao corpo exposto a outrem e convocado a se oferecer a outrem antes mesmo que se disponha de um pensamento por meio do qual se decide por responder a outrem.

Na esteira da anterioridade do pensamento que se dá a outrem antes de decidir-se por ele, se pode compreender que a sabedoria da carne assuma no horizonte do pensamento levinasiano um estatuto genuinamente ético. Afinal, o amor que retroalimenta a sabedoria que brota do concreto envolvimento, não pode contar com um distanciamento, uma representação, enfim, com um discurso ou uma ciência calcada na ontologia do objeto ou da escolha. Está posta, portanto, em questão a ontologia como origem do pensamento e do saber que decorrem do ser do sujeito pensante, do sujeito autônomo, ou do sujeito livre que toma distância da exterioridade para voltar-se à interioridade da Razão.

3.2 Da ontologia moderna à metafísica da sensibilidade

A propósito do distanciamento das ontologias modernas, urge ainda recordar que o existencialismo francês, especialmente, aquele praticado pelo círculo filosófico liderado por Jean Wahl no *Quartier Latin*, exerceu forte impacto sobre o pensamento de Lévinas. Diga-se de passagem, essa frequência fez com que já na década de 1940, nosso filósofo tivesse se aventurado numa série de conferências das quais resultou sua obra: *O Tempo e o outro*, (1946/1947). Esta marcará o reconhecimento de seu pensamento no cenário da filosofia francesa.

Inspirado, especialmente, pela Metafísica da Sensibilidade de Wahl, o filósofo franco-lituano encontrou nesse ambiente genuinamente filosófico-ocidental do existencialismo, uma maneira de legitimá-lo à diferença da tradição clássica à qual se opunha claramente, por identificá-la à repetição da ontoteologia. Ao passo que na inflexão do sujeito à existência concreta, o existencialismo oferecia-lhe a possibilidade de aproximá-lo da perspectiva assumidamente hebraica de seu pensamento do outro. Evitava-se com isso ter de entregar-se à aporia da contraposição entre o pensamento filosófico e o pensamento hebraico.

Ora, a ótica do “novo pensamento grego” [existencialismo] se lhe oferecia a possibilidade de fazer cruzar as tradições filosóficas de Atenas e Jerusalém pelo viés dessa volta ao concreto. De tal sorte, que mais tarde, no contexto de sua produção da maturidade, fará articular a sabedoria da carne à filosofia do corpo. E isso se justifica, porque reconhecia que ao colocar-se a sensibilidade no centro do pensar como o fez Jean Wahl, não havia mais motivo para contrapor a “sabedoria do amor” ao “amor à sabedoria” uma vez que o encontro com outrem é presidido pela imediação da sensação e não pela ontologia do sujeito.

Nesse contexto, salta aos olhos, que Lévinas tenha se apropriado da intuição de Wahl, sobretudo no que tange à novidade implícita à categoria da “Sabedoria”, na medida em que ela já anunciava a crítica ao criticismo da epistemologia das ciências do Espírito. Essa perspectiva filosófica de corte existencialista viera, segundo Lévinas, interromper a tradição moderna da filosofia, especialmente, aquela da modernidade moderna de Descartes, de Kant à Hegel, calcadas no *cogito*, no sujeito, na subjetividade, na Liberdade, enfim, no Espírito. Se essa tradição relegava a segundo plano a existência real tratava-se submeter o Espírito e o pensamento ao crivo do concreto. Daí a relevância da estrutura da Metafísica do Sensível de Jean Wahl para o pensamento levinasiano.

Uma *sabedoria nova*, a nova racionalidade que não é uma sabedoria da edificação. Ela *não tende à habitação* e não se fixa no para-si (em-si). Existe aí

um inefável que Wahl coloca frequentemente em seus textos como aquilo que está acima do discurso (Lévinas 1987: 122. Grifo nosso).

Entretanto, influenciado pelo caráter religioso da filosofia de Kierkegaard, a metafísica de Wahl primava pela inflexão religiosa da ontologia, opondo-se, assim, a imanência do Ser do pensamento heideggeriano. Daí que, no contexto da filosofia de Wahl, o termo sabedoria passa a ser imediatamente utilizado como expressão da *volta ao concreto* da subjetividade (existencialmente vivida), na qual se tece a relação com o absolutamente outro ou a divina comédia humana (Lévinas 1982: 19). E essa relação carrega consigo, o paradoxo, do aquém e do além do humano.

Trata-se de uma sabedoria que, segundo Wahl, vem assegurada pelo Sensível, enquanto nele e por meio dele se instaura o paradoxo humano, isto é, a absoluta imanência e a absoluta transcendência da subjetividade humana sem que ela tenha que preocupar-se imediatamente com o problema da verdade, como se punha a ontologia de Heidegger em função da universalidade do Ser ao qual tudo está referido e ao qual a compreensão se orienta. Em última instância, a verdade depende da sensibilidade e de seus diversas matizes, de modo a ter-se de “pensar sempre mais do que se pensa”, tanto a respeito de si mesmo, como de deus, do absolutamente outro.

Evidente, como já salientamos, fiel ao pensamento hebraico calcado na alteridade de outrem humano, Lévinas tomará distância dessa sabedoria própria da metafísica porque, segundo ele, Wahl não terá dado um passo em direção à ética pela qual se tem acesso à verdade implícita à sensibilidade. É, pois, nesse âmbito no qual ética e sensibilidade coincidem, que se poderia tomar a ética como sabedoria e como metafísica e a metafísica como pensamento da carnalidade-para-outrem.

Apesar disso, guardando as devidas proporções, Lévinas se apropria daquilo que lhe parecia fundamental na Metafísica da sensibilidade. A saber, a primazia dada à sabedoria fundada na sensibilidade que a faz distanciar tanto da “ontologia moderna da substância” quanto da

ontologia fenomenológica da Existência em Heidegger. Dessa maneira Lévinas tornara-se crítico do saber filosófico ancorado na metafísica do sujeito ou no Extase do Ser porque essas posturas tendem a pôr em questão a Exterioridade em detrimento do Espírito.

Em suma, a metafísica da sensibilidade se opunha, especialmente, à filosofia de corte moderno que, mormente, parte da exterioridade, do Sensível, para em seguida abandonar a sensibilidade, a fim de ater-se ao ser do sujeito pensante em contraste com o mundo. A ontologia fenomenológica também é submetida à crítica em função da imanência do Ser que não abre lugar para a alteridade da exterioridade do outro.

Ao voltar-se para a sensibilidade, Wahl mostrava que essa sabedoria é irredutível ao ser da modernidade e da ontologia contemporânea (para as quais não há transcendência porque não há exterioridade), pelo fato de ela oscilar entre a transcendência e a imanência que a exterioridade da sensibilidade assegura ao filosofar.

3.3 Metafísica, sensibilidade e transcendência

Além disso, recorda Lévinas, Jean Wahl havia colocado a ênfase no Inefável da sensibilidade, bem como naquele Dizer que subjaz ao Sensível. Desse modo, distinguia o Dizer do Dito, ou daquilo que nomeava como discursos da experiência embora os ditos não fossem rechaçados para dizer o Dizer. Ora, como a sensibilidade faz oscilar a subjetividade da transcendência à imanência e vice-versa, os ditos brotam do âmago da própria experiência sem experiência, isto é, sem que sejam tomados como algo do exterior ou metalinguístico.

De todo modo, no contexto da metafísica de Wahl, todos os Ditos possíveis e imaginários, seja de tipo narrativo, seja aqueles marcados pela preocupação discursiva de corte analítico, argumentativo e demonstrativo, não dão conta da originalidade do saber próprio da Sensibilidade, embora os ditos sejam sempre necessários.

Ao evocar o versículo da Escritura (sempre da ordem do Dito), o filósofo franco-lituano insiste que o próprio Dito, já se desdiga quando

tenha de se referir ao Inefável, ao Dizer, porque se diz na fórmula: “Os céus narram a glória de Deus e o firmamento proclama a obra de suas mãos” (Lévinas 1987: 122). Ora, o *quem* narra não é por sua vez associado a um sujeito, exatamente, para evitar-se que o Dito seja dito por si mesmo e não referido a esse Dizer que escapa absolutamente do Dito.

Em outras palavras, a Sabedoria a que se refere a Metafísica da sensibilidade permite vislumbrar uma subjetividade que se sabe sem saber já como um Dizer exposto a outrem. Evidente, não se pode negar que quem narra a glória de Deus (do outro), isto é, o Dito, no caso do texto bíblico evocado acima, é o escritor.

Entretanto, ele tem o cuidado de não se colocar como sujeito em primeira pessoa a falar da glória de Deus, porque sabe que ao fazê-lo teria já reduzido a Exterioridade de Deus ao saber. Daí o artifício de evocar os Elementos (o céu, o firmamento) como àqueles que narram a glória de Deus, no Dito, porque quem dá passagem a essa glória é a sensibilidade do homem. E como tal, essa passagem da glória de Deus se dá como “sabedoria” ou Dizer, sem saber, do homem, da subjetividade.

Desse contato entre Nomes Próprios, resulta algumas constatações significativas que permitem ter acesso a alguns dos traços fundamentais da Sabedoria da carne presente no pensamento levinasiano. Primeiro, essa sabedoria se justifica em função da referida ênfase dada à volta ao concreto, à Sensibilidade. E mais, especificamente, à sensibilidade assegurada pela relação com o outro humano. Por causa de outrem, a sensibilidade assume o caráter eminentemente ético, graças à sensação que o contato com o Rosto provoca no corpo-sujeito afetado por ele.

Além disso, a linguagem ou o pensamento dessa sabedoria vem associada ao Inefável e ao Dizer que não se esgota em nenhum Dito, ou em um discurso que se pretenda apofântico, embora o Dito não possa ser dispensado devido à sua natureza sensível. Daí que para Lévinas, a Sabedoria da carne é da ordem de um Dizer ético, que supõe o sujeito como corpo sensível exposto ou de um corpo-metafísico qual corpo destinado a ser de outrem.

Por outro lado, restava por explicar como o rigor introduzido no âmbito da modernidade pela Filosofia nos moldes da consciência, do sujeito pensante, da intencionalidade, da preocupação epistemológica, poderia ser contemplado se a Sabedoria da carne não quisesse ceder ao discurso apofático. Este discurso corre o risco de se tornar um Dizer sem Dito. E, assim, ter de se dobrar ao incomunicável ou ao silêncio obsequioso da carne exposta sem qualquer possibilidade de se referir a ela, de falar ou de dizer algo sobre o que ela diz ou significa.

Eis que o problema da intriga da sabedoria da carne à Filosofia do corpo se porá como exigência intrínseca ao pensamento de Lévinas que, por sua vez, pretende falar “língua grega”. E, portanto, ter de assegurar um acesso à verdade da ética, da carne, da sabedoria que brota do dar-se em carne a outrem. Enfim, a urgência de se garantir um Dito (filosófico) capaz de justificar o sentido do Dizer, sem, contudo, cair no âmbito do Dito como se o discurso encontrasse no âmbito puramente lógico e formal da fixação do Dizer em Dito e não encontrasse no próprio âmbito da sensibilidade, isto é, no próprio âmbito do Dizer sem fundamentação de dito.

3.4 Filosofias do diálogo e intriga ético-linguística

O contato com a filosofia do diálogo de Martin Buber e Gabriel Marcel também ocupou um lugar preponderante na matização do problema da gênese da Sabedoria da carne em Lévinas. Do ponto de vista histórico, o confronto com o pensamento desses autores lhe permitiu enfrentar a questão do paradoxo implícito à Sabedoria da carne que, como veremos a seguir, diz respeito à questão da intriga entre Dizer e Dito. Essa questão não fora inicialmente tratada por ocasião da recepção do pensamento de Wahl porque a preocupação fundamental de Lévinas era a de assegurar a centralidade da sensibilidade no âmbito da filosofia. Visava-se, com isso, assumir uma postura crítica com relação ao criticismo da Filosofia moderna.

Em primeiro lugar, ao reforçar a constatação da primazia do Espírito em detrimento da sensibilidade, e essa por sua vez, quase sempre associada pejorativamente ao mundo sensível, empírico, sujeito à incerteza e a ilógica e, portanto, necessitada de ser socorrida pela Razão que a informa, o filósofo franco-lituano pretendia insistir que no seio da tradição idealista, o outro acabara assimilado pelo Mesmo porque a sensibilidade, o corpo e a carne eram simplesmente abstraídas da própria constituição da relação. E, se por outro lado, a fenomenologia de Husserl tinha feito um grande esforço para abandonar aquela visão, essa mantinha certo idealismo com relação à sensação, uma vez que a mesma depende da consciência, de sua intencionalidade.

A sensação – conteúdo primário das Investigações Lógicas – ou *Hylé* das obras *Ideen* – não participa no sentido (*sensé*) senão animada pela intencionalidade, ou constituída no tempo imanente, segundo o esquema da consciência teórica de..., na retenção e na proteção, na memória e na espera (Lévinas 2011: 85).

Sendo considerados da ordem do sensível e indutores do erro, foram relegados a segundo plano de modo a se exaltar o pensamento universalizável do Espírito. Em função disso, Lévinas insistia em perguntar se a manifestação da consciência funda tudo aquilo que se manifesta, tendo em vista a pretensão husserliana de atribuir-lhe a estrutura de toda intencionalidade (Lévinas 1997b: 169). Na afirmativa, isso significaria abstrair do fato de que no âmago da relação com o outro se se depara com caráter inegavelmente carnal da mesma.

Portanto, no contato ou na proximidade tangencial com um Rosto se tem acesso, pela carnalidade, ao afeto, ao desejo, ao amor e ao bem de outrem. Nessa esteira se pode viver sob a égide da Lei, do interdito contra a devoragem do outro. É, de se notar que, na perspectiva de Lévinas “a violência praticada contra outrem é indissociável do *pensamento*”, isto é, do Espírito insensível (sem carne) que reduz o outro a mais um sujeito pensante como um *cogito*, bem ao contrário do que se imaginava cumprir ao se precaver contra a irracionalidade do Sensível (Bensussan 2009: 24).

Em segundo lugar, Lévinas pretendia reforçar sua postura filosófica. A saber, a de que somente no contato, na proximidade (que não se reduz à presença) do corpo-a-corpo com um Rosto, inaugura-se uma outra maneira de posicionar-se frente ao problema do Espírito.

Eis que emerge no contexto de sua crítica à violência da “ontologia de objeto”, a categoria de inspiração. Essa, porém, recorda o filósofo, não é da ordem do sagrado ou da religião. Antes, está associada ao Rosto, isto é, ao corpo de outrem que, por sua vez, refere-se ao outro que vem de alhures, isto é, daquele outro/corpo que está sempre por vir. E, portanto, a passagem de outrem pelo contato não se descola de uma voz e de um sopro, de sorte que o sopro que resta dessa passagem inspira-me a respiração na e pela carne. Esse sopro suscita, concretamente, uma escuta que não está imune às marcas, ao ferimento do corpo devido à perfuração dos ouvidos.

Graças, pois, à essa inegável incidência do sopro no corpo, na carne, inaugura-se uma percepção absolutamente inédita do Espírito. Afinal, se a carnalidade exposta no contato e na proximidade com outrem corresponde ao advento de um tempo/lugar próprio da inspiração de outrem, o Espírito adquire uma significação carnal.

E mais, se o Espírito tem origem na inspiração de outrem, o contato com um rosto sempre produz uma respiração como expiração, isto é, como pensamento (espírito) que “pensa sempre mais do que pensa”, isto é, um Espírito que graças à carnalidade que suporta a respiração, o eu-corpo pode dedicar-se inteiramente a viver de um pensamento encarnado, isto é, de um Dizer, de uma linguagem que é da ordem da comunicação primeira entre mim e outrem por conta dessa inspiração/expiração para outrem.

3.5 O paradoxo da carnalidade ética e a intriga do dizer/dito

Para dar prosseguimento a essa procura do estatuto epistemológico da Sabedoria da carne vale recordar a questão evocada a pouco sobre o

problema do paradoxo da carne e do espírito. Ele está ciente de que para evadir-se da violência do Espírito, e concomitantemente, da violência do pensamento e da linguagem sobre o outro, não bastaria reconhecer a originalidade da sabedoria sobre a filosofia simplesmente distinguindo o Dizer do Dito. De fato, a isso se acrescenta um esforço de justificar a originalidade do Dizer e que, em certo sentido, já recai no âmbito do filosófico.

Nesse caso, tratava-se de assegurar uma “outra ontologia” que não fosse, necessariamente, a “ontologia de objeto”, isto é, a ontologia violenta ou indiferente à diferença de outrem. Soma-se a essa necessidade, o fato mesmo de se repor o problema da linguagem. Qualquer consideração que se faça a respeito daquilo que vem definido como pertencente à esfera da sabedoria do amor (carne), passa pelo crivo da linguagem.

Desse modo, Lévinas intuiu que seria impossível livrar-se do *discurso*, sendo que esse é do âmbito da ontologia, isto é, da seara da Filosofia. Daí ter-se de interrogar sobre a questão da carne e do espírito (pensamento) levando-se em conta agora o problema específico da linguagem.

Daí que a relação entre sabedoria e filosofia, virá reposicionada tendo diante de si as indagações suscitadas pelo pensamento dos dois autores evocados. Primeiro, se o contato com o outro, sendo da ordem da encarnação, isto é, da significação do corpo e da carne, prescindiria da *linguagem*, como dissera Gabriel Marcel. Segundo, se a linguagem que sustenta a relação entre o eu e o tu, dispensaria o *contato* que, por sua vez, suspenderia a questão do corpo ou da carne, tal como afirmara Martin Buber.

Como se pode vislumbrar, a questão do paradoxo entre corpo e espírito que subjaz à posição dos filósofos se mostra fundamental para a abordagem do estatuto do pensamento que deve articular linguagem e carnalidade. Se por um lado, a linguagem e a carnalidade não se contrapõe, por outro, elas não se fusionam em uma espécie de síntese dialética, a exemplo do que preconiza a filosofia do Espírito.

Eis que nesse contexto, recuperar alguns elementos do pensamento desses autores poderá ajudar a elucidar e precisar os motivos que mais tarde, levará o filósofo-lituano a matizar o adágio da “Sabedoria do amor” cunhado em *Totalidade e Infinito* (1961), e acrescentar, posteriormente, no contexto de sua obra da maturidade *De outro modo que o ser ou para lá da essência* (1974), “Sabedoria do amor ao serviço do amor” (Lévinas 2011: 176). Nesse caso, ao esclarecer o sentido filosófico da reformulação e o acréscimo no adágio pretendemos colher a reverberação sobre o objetivo de nossa investigação em torno de uma “Sabedoria da carne a serviço dos corpos”, para em seguida, apresentar a interface com o pensamento encarnado e o quiasma da carne em Merleau-Ponty.

3.6 Da ontologia de objeto à ontologia da presença

Num primeiro momento, Lévinas faz questão de ressaltar que Buber e Marcel coincidem no fato de colocarem em questão o primado espiritual do objetivismo intelectualista que se afirmou tanto com a ciência moderna, tomada como modelo para toda e qualquer inteligibilidade, como com a filosofia ocidental da qual surge a ciência (Lévinas 1987: 37). Pois, ambos, a exemplo da filosofia da existência, contestam a pretensão do *ato intelectual do saber* à dignidade do ato espiritual por excelência. Ao contrário, para esses filósofos da coexistência, o “êxtase” em torno do qual a plenitude humana concreta se reúne não é aquele calcado na intencionalidade tematizante da experiência, mas o da acontece na *interpelação* de outrem, relação de pessoa a pessoa, aquele que leva o pronome “tu” (Lévinas 1987: 37).

Desse modo, não é a *verdade* que será a significação última dessa relação, mas a *socialidade* irreduzível ao saber e à verdade. E enfatiza Lévinas, que ambos romperam com uma “ontologia de objeto e da substância” de modo a caracterizarem a relação Je-Tu como sendo da ordem mesma do ser. Tratava-se, portanto, de apresentar uma ontologia relacional na qual o “entre-os-dois” se apresentasse como “um modo de

ser”, a saber, como co-presença, ou co-esse, de modo que a “presença” resta como a última referência do sentido.

Uma vez exposta o fulcro da “ontologia da presença”, Lévinas passa a se indagar sobre a questão da linguagem (ontológica) que os respectivos filósofos adotam em vista de expressar essa relação de coexistência pura do Eu com o Tu. E em seguida, contrastando seu pensamento do Rosto com a filosofia da coexistência, poderá mostrar os limites da “nova ontologia da presença”, seja no viés da linguagem, seja no viés da encarnação, de sorte que se abre a possibilidade de matizar seu pensamento em direção à Sabedoria da carne a serviço dos corpos¹.

3.7 O outro na ontologia do diálogo

Em primeiro lugar, trata-se de retomar a tese fundamental do pensamento de Buber, formulada em torno do célebre axioma de que “no começo está a relação” e de que o “modo concreto sobre o qual essa Relação se cumpre é a *linguagem*”. Desse modo, o “diálogo” não assume uma conotação metafórica. Recorda Lévinas, que em suas análises, Buber insiste “no movimento inerente à palavra que não se detém sobre aquele que a enuncia nem sobre aquele que a escuta ou é acolhida por ele e que o transforma em um respondente [ele deveria permanecer em silêncio]” (Lévinas 1987: 39).

Nesse contexto, a palavra é o “entre-os-dois” por excelência, e o diálogo se trava não como uma síntese da Relação, mas como seu próprio desdobramento linguístico. Desse modo fica evidente que, para além da essência imediata do encontro que se cumpre no entre-os-dois na palavra, nada poderá ser alcançado a não ser declinando-se diante da linguagem. Esta, por sua vez, não se distancia da presença, da Relação viva (Lévinas 1987: 40). E conclui Lévinas, que no pensamento buberiano a Relação, por

¹ Nota-se, porém, que se por um lado, em Lévinas há uma aproximação da filosofia da encarnação de Gabriel Marcel, por outro, ele evoca limites desse pensamento. Nesse caso, há que se pensar que na esteira de seu pensamento haja lugar para uma Filosofia do corpo, mais do que uma Filosofia da encarnação.

meio da linguagem, é pensada como uma transcendência irreduzível à imanência.

A ontologia – apesar de tudo, há ontologia – que se delineia assim, retira desta transcendência irreduzível toda sua significação. Desse modo, a relação com o outro como um Tu, que não se se deixa capturar como se reduzisse a um Isso, é da ordem de um acontecimento linguístico calcado na ontologia da presença. Além disso, a linguagem se erige aqui como a maneira de fazer frente ao *cogito* porque diante do outro-tu, o sujeito não pode pensar senão porque lhe é dado pensar com o outro.

Doravante, o ser do sujeito é dado na e pela relação calcada no diálogo, na linguagem. Parece que nesse caso, afirma Lévinas, Buber tenha eliminado o fundamento gnosiológico do encontro. Segundo ele, em se tratando de “um evento incondicionado do encontro”, ele extravasa o pensamento e o ser. No evento do encontro sou entregue ao outro não por conta de nossa proximidade *a priori* ou de nossa união substancial, mas porque ele é absolutamente outro (Lévinas 1987: 45).

De toda maneira, se por um lado, a “ontologia da presença” tem o mérito de tocar na ferida da “ontologia da substância” da modernidade, por outro, o corpo e a carne não aparecem contemplados no evento porque, segundo Buber, o que garante a não reificação, seja do sujeito seja do outro como tu, é a relação irreduzível ao diálogo ou à linguagem enquanto elas fundam outra maneira de ser. E a pergunta que decorre dessa maneira de pensar é se essa “outra maneira de ser” segundo a relação e o diálogo não poderia pensar sobre a proximidade e a carnalidade que não fosse ao modo da união substancial criticada por ele. E em que sentido o corpo e a carne nos inserem em uma outra ontologia que não se oriente puramente pela linguagem, pelo pensamento com o outro, como sugere a ontologia da presença de Buber.

Em outras palavras, terá a carne um lugar central na ontologia que, sem perder a ligação com a linguagem, possa ser um “pensamento da carne” enquanto a carne mesma se pensa a si mesma como carne? Nesse sentido, justifica-se dar um passo avante exatamente para compreender

como Lévinas chegará ao problema formulado por nós no início de nossa investigação.

3.8 Da ontologia da presença à metafísica da encarnação

Em função dessa problemática de fundo, há de se perceber em segundo lugar, que Lévinas traga para a cena do debate filosófico, aquilo que é central no pensamento de Marcel, especialmente em sua obra *Etre et Avoir*.

Tratava-se de mostrar, por um lado, que Marcel compartilha da tese de Buber a respeito da “ontologia da presença” focada na relação com o outro como tu, determinada pela linguagem. Por outro, sob influxo da tese bergsoniana do tempo da consciência, Marcel desconfia que de fato a linguagem – contra a união substancial que uma proximidade poderia evocar – possa dar conta da verdade da vida interior que, agora, se processa no seio mesmo da temporalidade da relação com o outro e não mais na consciência.

Insiste Marcel que, no caso concreto da relação Eu-Tu, essa é vivida pela própria temporalidade da imediação da co-pertença histórica e, conseqüentemente, acontece no aquém das palavras e no aquém do diálogo. Motivado por essas constatações, Marcel inscreve seu pensamento do pertencimento noutra direção, ao reabilitar a *incarnação* como modo de abandonar os limites do diálogo, das palavras, enfim, da linguagem em prol do contato.

Resta, portanto, por se explicitar os elementos estruturantes de seu “pensamento encarnado”, sem deixar de manter-nos vigilantes sobre o movimento pendular, isto é, em averiguar se ao contrapor-se ao diálogo de Buber, a encarnação de Marcel não tenda a tornar a relação com outrem sem palavras, sem linguagem. Evidente, essa questão incide sobre nossa investigação sobre o estatuto de uma Sabedoria da carne que não prescindia da linguagem, mas que ao valorizar a proximidade (carne), não caia nas armadilhas de reduzir a alteridade do outro à união substancial e

uma ontologia da substância na qual o encontro volte a ser refém do pensamento e do ser (Lévinas 1987: 45).

Com essa preocupação de fundo, trata-se de abordar a questão da relação com o outro em função das noções de “encarnação humana” e do que se denomina aqui de “mistério ontológico” (Lévinas 1987: 40). Afinal, segundo Lévinas, a encarnação passa a ser “o dado central da metafísica” após Marcel. Eis que ele se atém à situação de um ser que aparece ligado a um corpo para se opor à “ontologia de objeto” ou mais, precisamente, para fazer frente à “ontologia de substância” para a qual o corpo é evocado como extensão da alma e/ou do espírito. Ao matizar a perspectiva da encarnação, isso já lhe permite escapar do problema da união substancial que reduz o outro ao pensamento e ao ser, denunciada por Buber.

IV

A ontologia da relação e a opacidade do corpo

Não é à toa que Lévinas tenha dispensado especial atenção à filosofia do diálogo na medida em que o pensamento se desloca de uma “ontologia do sujeito” para uma “ontologia da relação” por meio da ontologia da encarnação de Marcel. Por oposição ao cogito, que é um “dado não-transparente a si mesmo”, o eu encarnado, segundo Marcel, não é em sua consciência de si, somente um para-si. Ele *existe* de maneira a ter alguma coisa de impenetrável nele mesmo. Isso, porém, não significa que o corpo lhe seja estranho, mas que “seu ser” (em si) é de imediato uma exposição-aos-outros. Nesse sentido, o eu-corpo é ele mesmo da ordem da opacidade.

É, portanto, a sombra que está no centro do pensamento. O corpo, portanto, ao invés de assegurar a unidade substancial com o outro, se vê submetido a uma inversão de “ser” posição, para ser exposição. Logo, enquanto exposto, seu “ser” não é da ordem da substância, mas da (de)substancialização, afirma Marcel. Essa “alguma coisa” de impenetrável nele, não é o acréscimo de uma substância estendida à substância pensante, mas “uma maneira de ser do próprio *espírito*” pela qual ele é, antes de toda tematização do universo, um-para-o-universo.

4. Da ontologia da substância à metafísica da encarnação

Nota-se que nessa metafísica da encarnação o para-o-outro assume uma significação impar se comparada com a ontologia da substância em que o acento recai sobre o para-si do sujeito. Trata-se, segundo Lévinas, de uma maneira de “ser a si” e não mais de um “ser em si”, ou mais,

precisamente, como sendo ao outro-que-si – o qual o identifica (Lévinas 1987: 41). Desse modo, Marcel chega a formulação acabada da identificação ontológica do eu ao corpo e do corpo ao eu que a ontologia da presença de Buber jamais contemplou em nome da eliminação do fundamento gnosiológico do encontro (Lévinas 1987: 45).

Em se tratando de uma maneira de ser, o fato é que no pensamento da encarnação em Marcel há uma estreita articulação do corpo e espírito em Ser. Por isso não se pode dizer que ele se ocupe de pensar o corpo. Antes, trata-se mesmo de pensar a encarnação nessa unidade ontológica que subjaz ao pensamento. De sorte que desse corpo não se pode mais dizer que ele seja meu, nem que ele não sou eu, nem sequer que ele seja para mim (objeto) e apesar disso, ser impossível distingui-los como um eu e um corpo. Nessa ótica, não posso validamente dizer: eu e meu corpo, recorda Lévinas, retomando as teses de Marcel (Lévinas 1987: 41).

Nota-se que ao propugnar a “Metafísica da encarnação”¹ na qual se compaginam o mistério da exposição ao outro graças à exterioridade do corpo e ao ser do sujeito como corpo, Marcel se contrapunha frontalmente à ontologia do objeto de Descartes e ensaiava tomar distância da ontologia da relação-sem-corpo de Buber que justificava sua oposição à proximidade, à carne, para evitar que o encontro com outro-tu, recaísse no âmbito do pensamento e do ser (Lévinas 1987: 45). Se a visão cartesiana, oscila entre a tendência de separar o eu de seu corpo à tentativa de síntese entre corpo e alma assegurada pelo Espírito, Marcel insistirá de imediato na inobjetivável participação vivida, graças à metafísica da encarnação para a qual espírito e corpo são uma unidade existencial.

¹ É possível evocar uma Metafísica da encarnação desde que se compreenda a ressignificação dos termos em questão. Não se trata de uma metafísica ao modo de Ser e Nada de Sartre para quem o Nada é pensado, isto é, associado à Metafísica que prescinde da carne, do corpo para ser pensado. E que, por sua vez se opõe ao Nada da Essência, para legitimar a primazia dada a existência (Ser) para somente depois poder pensar a Essência. No caso de Lévinas, a Metafísica tem a ver com o abandono dessa separação entre Existência e Essência, uma vez que se parte da relação com o outro de modo que nela, se tem acesso ao mesmo tempo à existência ética e à essência, isto é, a linguagem da existência é dada pela própria linguagem ética. Nesse sentido, faz sentido ressignificar a palavra Metafísica ligada ao Pensamento, à linguagem graças ao Ser da carne e ao Bem para além do ser de uma encarnação que se se dá já no próprio evento ético da exposição à proximidade do Rosto do próximo que expõe e desinteressa a essência da carne de uma volta sobre si do Eis-me aqui do corpo-oferenda a outrem.

Ora, pode-se dizer que corpo, segundo ele, é considerado essencialmente mediador, embora seja irreduzível a toda mediação formal ou dialética porque, se trata, em última instância, de uma mediação absoluta ou “originária do ser”. Nesse sentido ontológico preciso, o corpo “é” [ser] eu-mesmo, porque não posso me distanciar dele senão sob condição de convertê-lo em objeto e assim deixar de tratá-lo como mediador absoluto. Disso decorre que somos atados ao ser.

E, inversamente, todo existente remete a nosso corpo. Quando se diz que uma coisa existe, é porque sempre a consideramos conectada ao nosso corpo; como se ela fosse susceptível de ser colocada em contato com o corpo, por mais indiretamente que isso possa ocorrer. E no mesmo sentido é permitido indagar se a união da alma e do corpo é de uma essência diferente da união entre alma e outras coisas existentes. Em outras palavras, a outra questão que se põe para Marcel de *Etre et Avoir*, é a de saber se, em toda afirmação da existência, não estaria subentendido uma certa experiência de si como atada ao universo? Da mesma forma ele pode dizer que um conhecimento ofuscado do ser em geral está implicado em todo conhecimento particular (Lévinas 1987: 41).

Ao resumir a ontologia que subjaz a visão de corpo em Marcel, Lévinas conclui que “na encarnação se anuncia uma estrutura universal do ser”, de tal sorte que “sua coerência não é assegurada por alguns liames ideais certos, mas, sobretudo, pelo diálogo”. Entretanto, acrescenta um dado fundamental que decorre dessa “metafísica da encarnação”. Embora a vida espiritual seja essencialmente um diálogo, ele ressalta que, para Marcel, “o diálogo não pode ser considerado a instância última da comunicação” (Lévinas 1987: 42).

O ser se ata em unidade através da encarnação humana. O um-com-o-outro do ser é, portanto, remetido à encarnação do eu, isto é, ele é colocado sobre uma órbita existencial como num campo magnético. O encontro inter-humano não é senão uma modalidade dessa coerência ontológica mediatizada pela encarnação na qual o eu é [ser]-para-o-outro. É, portanto, o encontro entre corpos nesse pertencimento não-substancial,

e não propriamente o diálogo focado na relação, como julgava Buber, que assegura a encarnação.

Dito de outro modo, o encontro não é propriamente um diálogo, mas um aquém da relação, diferente da concepção de Buber, porque o eu-tu se encontra inserido no coração de “uma co-pertença à mesma história” (Lévinas 1987: 44). E exatamente essa pertença funda todo encontro que não se reduz a uma relação fundada no puro diálogo (Lévinas 1987: 45). E assevera Lévinas, que em Marcel, essa co-pertença, é por assim dizer, assegurada por um nexos intersubjetivo mais profundo da aproximação, que supera a linguagem pela comunicação originária do amor (Lévinas 1987: 45).

Trata-se do encontro com aquele que embora estando próximo é da ordem da exterioridade mantido pelo amor. Isso lhe permite dizer que a linguagem, princípio de alienação, petrificaria a comunicação viva. E isso se justifica, segundo Marcel, porque ao tomar a palavra e exercitar o diálogo, como presumia Buber a fim de evitar fundamentar o encontro na gnosiologia (no pensar e no ser) (Lévinas 1987: 45), corre-se o risco constante de deslocar, de maneira quase imperceptível, embora não menos violenta, o tratamento do outro como Tu, ao Ele e ao Isso, a ponto de recair na ontologia de objeto e trair assim, o próprio ser-para-o-outro da encarnação.

4.1 Sensação de outrem para além da filosofia do corpo

Por outro lado, o “ser” para-o-outro da carne em Marcel não deixa de ser problemático porque, segundo Lévinas, o outro é outrem, Rosto, e como tal, Ele ou terceiro excluído, e não apenas um Tu incondicionado. Ora, não é a proximidade de pertencimento que se evoca quando se pensa a relação encarnada com um Rosto, mas uma proximidade sem pertença, o que pressupõe que a carne não seja exposição, mas exposição até mesmo da intencionalidade da exposição diante do Rosto que se significa a si mesmo enquanto vestígio do Infinito.

Enfim, se a ontologia da encarnação em Marcel traz consigo a reabilitação do corpo, da carne, da unidade corpo/espírito e do esforço em pensar a comunicação com o outro como mais originária que a linguagem (do diálogo), se comparada com a “ontologia da relação sem carne” em Buber, isso não a exime de seus limites. Ela continua refém de uma “ontologia da presença” evocando o pertencimento segundo o amor do Absoluto de um Deus, à qual Lévinas se esquivava, exatamente por conta da ênfase naquilo que ele denomina de diferença não-indiferente que só se legitima frente à Exterioridade do Rosto, que, portanto, se recusa a ser aproximado pelo saber da presença ao tu ou de serem ambos remetidos ao amor de Deus. E em nome de uma sabedoria da carne que tem lugar na diferença introduzido pela proximidade de outrem, Lévinas se opõe à Filosofia da Encarnação ao modo marceliano.

A proximidade de seres de carne e osso não é a *presença* deles “em carne e osso” – já não é o facto de se configurarem para o olhar, apresentando um exterior – *quididades* – formas – oferecendo imagens – imagens que o olho absorve (e cuja alteridade é suspendida – alegremente ou com ligeireza – pela mão que toca ou segura a alteridade, anulando-a pela simples apreensão, como se ninguém contestasse esta apropriação) (Lévinas 2011: 96).

Entretanto, se a proximidade não é da ordem da presença, mas da sensação, isto mantém vivo o paradoxo da proximidade na diferença que Marcel não vislumbrou em seu pensamento. Da mesma forma que Lévinas reage à “ontologia da presença” identificada também à “metafísica da encarnação”, ao trazer para a cena de sua reflexão a sensação, ele o faz em contraposição à Metafísica da sensibilidade de Wahl. Ora, como mencionamos anteriormente, aquela postura filosófica não chegava a pensar a sensibilidade, enfim, o espírito e a carne em função do Rosto de outrem, e, portanto, não conseguia pensar a carne em sua matriz eminentemente ética aquém e além da ontologia da trans-ascendência/trans-descendência, por mais que a ontologia contemporânea tenha se oposto aos limites da ontologia moderna.

E, é, pois, quando a sensação vem reabilitada, segundo o estatuto que Lévinas concede a essa categoria, que se poderá repor a questão da linguagem de maneira a evitar os deslizos tanto das “ontologias da presença” (Buber, Marcel, Jean Wahl) como da “ontologia fenomenológica” (Heidegger) que, ora acentua o diálogo/linguagem sem carne, ora ressalta a carne segundo a linguagem ontológica sem a significância/linguagem ética. Nessa esteira, o filósofo franco-lituano pretende ressaltar aquilo que lhe é fundamental quando se trata da relação encarnada com outrem.

4.2 Sabedoria da carne: sensação e interpelação de outrem

A saber, a comunicação primeva para ele, é da ordem da ética e extravasa a linguagem metafísica da encarnação e o discurso do corpo que decorre da ontologia. Trata-se da comunicação inaugurada pelo contato/sensação com o próprio Mistério relação/encontro do eu-Rosto. Nele, está contemplado, seja a opacidade do corpo que se encontra assignado pelo outro, seja o Rosto, sinédoque da carne de outrem, cuja passagem não se deixa sincronizar no presente. Com isso, Lévinas consegue vincular a relação à aproximação, que Buber e Marcel opuseram em função de seus projetos filosóficos em vista de assegurar o absoluto do outro como tu, fora do pensar e do ser, ou fora da abstração da relação sem corpo. Segundo Lévinas a proximidade entre mim e Rosto se dá por meio da separação irreduzível que só se mantém viva pela linguagem da carnalidade, que a própria carne se dá e cuja expressão se cumpre na susceptibilidade do sujeito e na vulnerabilidade do Rosto.

No mistério da comunicação [ética] que supõe a proximidade do Rosto, se processa a diferenciação e a (des)individualização do eu (Lévinas 2013: 159.162). Desse modo, o mistério sugere que o corpo seja invertido de corpo-próprio em corpo-signo ético dado-para-outrem. Enfim, a comunicação na sensação provoca um desnucleamento na essência, na

substância do ser, fazendo o corpo passar de um eu-para-si ou em-si em um(corpo)-para-outrem e não no ser-corpo-para-outrem.

Nesse sentido, se há algum lugar para a ontologia a partir do contato, da sensação, ela se situa no rol de uma “ontologia da diferença” assegurada pela carnalidade humana como e-vento de ser. E, assim mesmo, na ótica levinasiana, ela não dispensa nem substitui a Sabedoria da carne que nesse nível, é eminentemente justificável em função do estatuto ético da carnalidade do corpo enquanto acontecimento ético da carne que se perde para outrem.

É, pois, desse confronto histórico com Nomes Próprios ou ontologia e/ou filosofia, que a tese levinasiana da Sabedoria da carne vai ganhando seus contornos próprios. Em primeiro lugar, urge insistir que seu pensamento não rompe com a ontologia como se poderia imaginar, mas a matiza em torno da diferença inaugurada pelo contato e pela linguagem com o Rosto a partir da matriz da sensibilidade como sensação e linguagem.

Isso significa que a comunicação primeva se perpetra no contato (proximidade/separação) com o outro e que ela se instaura como um Dizer ético do corpo susceptível à vulnerabilidade de outrem que se expõe. Além disso, esse corpo passível ao extremo como linguagem, é indissociável da Sabedoria indizível segundo a lógica do conceito. Ora, embora sendo uma sabedoria, precede todo saber, toda ciência ou toda filosofia, mesmo aquela que toma em consideração o contato, a proximidade entre os corpos, como é o caso da estesiologia em Merleau-Ponty fundada em uma ontologia da carnalidade do Ser.

4.3 A comunicação imediata e a carnalidade exposta

Ao insistir na inversão do corpo por outrem, Lévinas radicaliza a hipérbole da carnalidade ao dizer peremptoriamente sobre a nova condição da subjetividade (des)substantivada e (des)substancializada.

A subjetividade da carne e osso na matéria – a significância da sensibilidade – o próprio um-para-outro – é significância pré-original, doadora de todo o sentido porquanto doadora; não porque, pré-original, ela seja mais originária do que a origem, mas porque a diacronia da sensibilidade, que não se reúne num presente da representação, ase refere a um passado irrecuperável, pré-ontológico, da maternidade; e é uma intriga que não se subordina às peripécias da representação e do saber, à abertura as imagens ou a uma troca de informações (Lévinas 2011: 97).

Por outro lado, se o próprio filósofo franco-lituano reconhece a importância das ontologias do diálogo, da ontologia da sensibilidade, da ontologia da carne, etc. em função da reabilitação do outro-tu, da carne e da linguagem, isso induz a pensar que a ontologia também ocupe um lugar de destaque em seu pensamento.

Isso, porém não exime de se ter de levar em conta a história da crítica de seu pensamento à ontologia de objeto e à da substância, à ontologia da presença e do pertencimento histórico, etc., de tal sorte que esta crítica incida diretamente na impositação ontológica de seu pensamento. Seja como for, a ontologia assume o caráter de coadjuvante da Sabedoria da carne pelos mesmos motivos que levaram as filosofias do diálogo a se posicionarem contra a reificação do sujeito e do outro.

Ora, como dissemos, a Sabedoria da carne se justifica em torno da “inversão que o corpo padece na proximidade do outro” (Lévinas 2011: 171). Nesses termos, ela distancia radicalmente de uma Filosofia do corpo ao modo da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, pois na sensação, o sujeito que já é susceptível pelo contato com o mundo da fruição, se vê alterado na essência, pela proximidade do outro em um Si responsável. Ora, da interioridade da fruição à exterioridade do outro, ele ordena-me pela minha própria voz (Lévinas 2011: 162).

4.4 Da filosofia da encarnação ao Dizer da carne ética

Entretanto, se o pensamento da carne nucleia-se em torno da passagem ou da (in)versão do corpo-próprio frutivo, interioridade e

presença ao mundo dos alimentos, próximo das morais hedonistas da tradição filosófica grega, em corpo (im)próprio pela afecção do (infinito) da exterioridade do outro, ou seja, mais que exposto, (de)posto por outrem vulnerável (Lévinas 2011: 78) e, portanto, invadido por um Rosto irreduzível à tematização que interpela pedindo-me o pão de minha boca, convém lembrar que mesmo nesse caso hiperbólico do evento ético encarnado, tudo isso necessitaria de ser Dito. Outrossim, mesmo sendo verdade que Lévinas sugira uma Filosofia centrada na corporeidade graças ao Dito, toma distância de uma filosofia da encarnação nos moldes do pensamento de Gabriel Marcel.

De todo jeito, o Dito que surge desse atravessamento, passagem, do Dizer não pode deixar de estar ancorado na *imedição* da encarnação, pois a consciência extrema, reverso da consciência intencional, só poderá desvencilhar-se do âmbito do ser através do contato, proximidade, com o outro Bem para além do ser. De fato, não é propriamente no âmbito da idealidade, da intencionalidade a partir da qual se poderia conceder um sentido à carne, mas na significância da significação do Dizer do corpo entregue, ou da comunicação anterior ao discurso pela qual a carne se faz verbo no eis-me aqui do corpo-signo-dado-a-outrem, e pelo qual se tem acesso à verdade de todo dito.

Se o Dizer da carne é da ordem do ceticismo (sem referência à verdade), o Dito entra na esfera da *Doxa* do corpo. Seja como for, a sabedoria da carne é da ordem do paradoxal, porque afinal, ela não se circunscreve à ontologia, enquanto o Dito é da ordem da doxa, da certeza, não por si mesma, mas pela própria interpelação que a chegada do outro do outro traz para o problema da defesa dos corpos, do meu, do outro e do outro do outro.

Além dessa justificativa, graças a um motivo que extrapola a sensação ética do contato com outrem, Lévinas nos faz ter de contar com o fato de o Rosto se deparar com a proximidade de um outro. Trata-se da chegada do terceiro, que ao entrar no âmbito da relação/separação, introduz a triangulação na relação e, conseqüentemente, interrompe a assimetria e a

diacronia que a proximidade com um Rosto pressupunha (Bensussan, 2009: 20).

Nesse nível, a sabedoria da carne se vê interpelada pela ontologia, que até então, antes do advento do terceiro, não deixava de cumprir o papel ancilar da carnalidade ética. Com a aproximação do próximo de meu próximo, a ontologia ou o Dito, isto é, o discurso da carne, toma a dianteira e assume o protagonismo de outro para o Dizer da Sabedoria da carne.

4.5 Do corpo (im)próprio à justiça aos corpos próprios

A saber, o discurso emerge como instância legitimadora, possibilidade da verdade, ou como meio de assegurar que a sabedoria da carne, fundada na inversão do corpo próprio em corpo (im)próprio para outrem (Lévinas 1997b: 145)², seja justa, universalizável, isto é, que a carnalidade exposta do um-para-outrem quando da relação intersubjetiva, se transforme em carnalidade do um-para-todos-os-outros. Supõe-se ter

² Trata-se de esvaziar o sentido que o corpo próprio assumia no horizonte da fenomenologia de Husserl. Em primeiro lugar, sabe-se que Lévinas retoma e explicita o sentido de “próprio” do corpo em Husserl. Trata-se segundo ele, de Husserl assegurar o fato de que o sensível é a modificação da *Urimpression*, a qual, é por excelência, o aqui e agora. Assim, a descrição da sensibilidade como sensível vivido era feito ao nível do corpo próprio cuja “circunstância fundamental reside no fato de se manter, isto é, de se manter a si mesmo como corpo que se mantém sobre as pernas. Corpo próprio que coincide com o de se orientar, isto é, de tomar uma atitude em relação a...” (Lévinas 1997b: 144-145). Nesse sentido, concluía Lévinas, sobre a irrupção de um novo tipo de consciência como corpo próprio, corpo sujeito. O que caracteriza o próprio do corpo como consciência é o fato da temporalização da consciência ocorrer em função da intencionalidade (atitude) e da intuição da presença, isto é, em função da posição, da gravidade do eu-corpo, unicidade que a sensibilidade assegura e que é irredutível à ideia de consciência-substância do cogito. Ora, o fato é que com a aproximação ou a proximidade do próximo, o corpo próprio se sente deposto de sua propriedade dada pela temporalidade e pela intencionalidade. Em outras palavras, aquilo que caracterizava a novidade do corpo na fenomenologia, segundo a estrutura da intencionalidade e da temporalidade, aparece na situação ética da proximidade como que de-posto de sua condição, isto é, a estrutura da consciência não é mais dada pela intencionalidade e pela intuição, mas pela recorrência a si graças à situação da proximidade. É dada pela condição de ex-posição devido ao “sensível do corpo” exposto frente à vulnerabilidade de outrem. A temporalidade já não consiste em posicionar-se frente a uma presença aqui e agora da sensibilidade, mas de situar-se frente a um passado imemorial pelo fato de estar diante de um Rosto, cuja presença ausente de outrem deixa apenas vestígio de sua passagem. Nesse caso preciso, o corpo já não se impõe como próprio, no sentido de uma consciência corporal, mas se caracteriza pela interrupção da intencionalidade. Nisso consiste o impróprio do corpo uma vez incapaz de se afirmar diante do apelo ético do corpo de outrem. O corpo impróprio se caracteriza pela perda de posição diante de outrem que o inter-peles inaugura bem no seio da relação. Essa perda de posição se dá graças a in-abitação do outro como outro-no-mesmo. Além disso, se graças à sensibilidade Husserl pode afirmar que o “corpo-sujeito significava dizer do sujeito como corpo e não como simples paralelo do objeto representado”, isto é, que o sujeito vinha refigurado em função da sensibilidade como corpo-sujeito (Lévinas 1997b: 146), na aproximação de outrem o corpo-sujeito se torna assujeitamento ao outro enquanto a sensibilidade perde o caráter intencional e temporal da intuição, da presença vivida, para ser um corpo-assujeitado como eis-me aqui a outrem.

de ingressar no nível da linguagem para além da comunicação, bem no âmago da sincronização dos corpos, da igualdade no tratamento que se deve dispensar ao corpo-próprio, ou melhor, isto é, na esfera da justiça e do direito.

Somente na esfera daquilo que corresponde à entrada em cena do corpo do terceiro ou do terceiro como corpo, na relação, é possível compreender que o pensamento encarnado de Lévinas tenha podido assumir no final de seu percurso filosófico, a tonalidade ontológica de uma “Sabedoria da carne a serviço dos corpos”.

Ora, com o advento do terceiro trata-se de assegurar um tratamento igualitário a cada um, segundo as diferenças universalizáveis de seu corpo, embora esse tratamento tenha de manter-se inspirado à Lei da diferença que somente a Justiça do outro poderá promover. Entretanto, há de se manter vigilante quanto ao sentido do discurso do corpo. Afinal, o Dito não recai nas malhas de uma filosofia da Encarnação. Pois, a justiça que o Dito do corpo próprio supõe não é mero desdobramento lógico ou ontológico do Dizer da carne. O corpo próprio recebe sua significação vinda da Justiça cuja significância advém do ladeamento do Rosto, na diacronia do evento do Dizer da carne exposta a outrem (Lévinas 2011: 90).

Enfim, o ser estabelece uma comunidade de destino entre os incomparáveis, colocando-os em conjunção por analogia, conjuntura esta que termina por ser sublinhada quando se tenta dissolvê-la, quando se nega o ser, como já foi dito, o há imediatamente ocupa o vazio deixado. Mas há de se considerar que a concepção de Justiça à qual se destina o ser humano enquanto corpo-próprio, advém do fato de que no nível do Dizer, o corpo de carne é carne exposta, corpo destituído de propriedade própria para ser um corpo-de-outrem ou um corpo (im)próprio. Há, porém, que se manter a novidade da concepção de Justiça do pensamento levinasiano que oscila entre o Dizer da Ética ou do amor encarnado no corpo que se dá a outrem, e o Dito, cuja estrutura linguístico-discursiva, recorda as exigências intrínsecas de fazer justiça aos corpos, isto é, o dever de se proteger os corpos da violência e da dominação.

Percebe-se, subjacente à sabedoria da carne, uma preocupação implícita em assegurar que os corpos próprios tenham acesso ao mundo da fruição, do trabalho, da palavra, ou dito de maneira negativa, que os corpos não sejam vítimas da subalternização e da violência da linguagem e do (bio)poder, não por questão de direitos do indivíduo, mas pelo dever dos direitos de outrem. São eles que retroalimentam toda e qualquer possibilidade de ser-corpo-no-mundo sem ser corpo utilitário no mundo e sem ser objeto da tanatopolítica contemporânea focada “na fórmula fazer viver e deixar morrer”, à qual se refere o filósofo italiano Giorgio Agamben (Agamben 2008: 88).

V

A intriga da carne entre Merleau-Ponty e Emmanuel Lévinas

Após termos dado passos no sentido de oferecer uma espécie de propedêutica histórico-filosófica a respeito das questões candentes do corpo e da carne no confronto com Nomes Próprios, e que permitem expor o significado da Sabedoria da carne a serviço dos corpos em Lévinas, é chegado o momento de enfrentar os *entretantos* que emergem do encontro de seu pensamento com o de Merleau-Ponty. E o motivo de colocá-los em confronto se deve sobretudo por dois motivos.

Primeiro, porque como evocamos na introdução de nossa investigação, ambos tiveram uma atuação ímpar no cenário da filosofia francesa do século passado, sobretudo, em função dos novos rumos da fenomenologia [alemã] introduzidos por eles no ambiente francês, embora, curiosamente, se possa constatar, ao menos da parte de Merleau-Ponty, não haver referências, citações, ou registros de seu encontro ideário com o pensamento de Lévinas.

Talvez a explicação se deva, ao menos em parte, à morte precoce de Merleau-Ponty no início dos anos da década de 1960. Naquela época, as obras maiores de Lévinas, *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que o Ser*, ainda estavam para serem publicadas. Por questão óbvia, Merleau-Ponty não teve acesso ao pensamento do filósofo-lituano explicitado nessas obras fundamentais, o que não lhe ofereceu a chance de confrontá-las com suas teses. Não há, pois, base escriturária que comprove uma recusa explícita às ideias de Lévinas.

Apesar disso, essa ausência ou esse silêncio nos leva a indagar se não haveria outro significado, de cunho mais simbólico-filosófico, isto é, se esse

desconhecimento não seria expressão de certa reação à Sabedoria da carne devido ao seu caráter acentuadamente ético anti-ontológico, cuja problemática jamais foi alvo da preocupação de investigação da filosofia de Merleau-Ponty. De todo modo, a indagação que resta é se esse silêncio não se apresenta como uma interpelação à filosofia de Lévinas, na medida em que a Poética não encontra, ao menos em seu discurso ou em seu Dito da carne e do corpo (ontologia) uma acolhida que possa lhe oferecer um contraponto à hipérbole de uma sabedoria da carne marcada pelo sacrificial ou pelo martirial (Lévinas 1982: 18), sendo que a própria carnalidade pareceria supor uma beleza da bondade do corpo que se dá a outrem?

5. Dos imprevistos da história ao sacrifício por outrem

Porém, diante daquilo que Lévinas nos habituou a chamar de “imprevistos da história”, isto é, diante das injustiças, da dominação, da subalternização e do assassinato do outro, ainda é permitido ao indivíduo ocupar-se de seu sofrimento, de sua angústia, de sua própria morte, drama que o existencialismo trouxe para o existente no cenário do pós-holocausto, ou seria isso permanecer insensível a outrem, pergunta o filósofo lituano (Lévinas 1982: 18).

Mas para além do problema crucial da história, há que evocar outro motivo, que em certo sentido é anterior ao drama da morte de outrem. Diz respeito à carne como oferenda (dom), anterior ao sacrifício, ou se quiser, um sacrifício de louvor, e que nesse caso, viria desbancar a Estética ontológica sobre a qual se erige o pensamento de Merleau-Ponty.

Antes da Cultura e da Estética, a significação situa-se na Ética pressuposto de toda Cultura e de toda significação. A moral não pertence à Cultura: é ela que permite julgá-la, que descobre a dimensão da altura. A altura introduz um sentido no ser. A altura já é vivida através da experiência do corpo humano. Ela conduz as sociedades humanas a erigir altares. O humano é colocado sob o signo da altura, não pelo fato dos homens, por seus corpos, terem uma experiência da linha vertical; mas é pelo fato do ser ordenar-se à altura que o

corpo humano se situa num espaço no qual se distinguem o alto e o baixo e se descobre o céu enquanto é todo altura [...] Distinguir na significação uma situação que precede a cultura, perceber a linguagem a partir da *revelação do outro* – que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – no olhar do homem visando a um homem precisamente como homem abstrato, sem conotação cultura alguma, na nudez de seu rosto (Lévinas 2009: 58-59. Grifo nosso).

De qualquer forma, dado por descontado o problema da revelação do outro, pensando o problema do ponto de vista fenomenológico, já que a Sabedoria da carne está marcada pelo “ceticismo” pressuposto na sensação [ética], e supõe-se que essa sabedoria redirecione o sentido da ontologia a fim de assegurar a verdade do evento desse dizer em relação com outrem, nesse caso, o Discurso dos corpos, não seria assegurado pela percepção associada à “ontologia da negatividade”, tal como a trata Merleau-Ponty? Não seria essa ontologia a melhor maneira de reabilitar a linguagem do corpo sem recair nos problemas cruciais da “ontologia de objeto e da liberdade” à qual se opôs?

Como se vê, essas questões não podem passar incólumes porque, se de fato admitimos que esses dois autores tenham exercido forte influxo no contexto da filosofia contemporânea marcada por um pensamento encarnado, não é possível dar-se por descontado que essas questões que interligam ética e estética com relação à carne e ao corpo, não os tenha feito se defrontar ou no mínimo, que não estejamos atentos às questões que os põe em confronto.

Segundo, porque ao longo de toda obra do filósofo franco-lituano, há inúmeros comentários, referências explícitas e implícitas às obras de Merleau-Ponty. E, salta aos olhos, que, em praticamente todas elas, haja uma clara restrição, senão uma oposição às suas ideias. Isso nos leva a desconfiar que subjacente à recepção de Merleau-Ponty tenha se instaurado algo de paradoxal com relação ao pensamento levinasiano, no sentido de se poder pensar que a reação mais revele uma aproximação da concepção da carnalidade do que uma oposição propriamente dita.

5.1 O caminho curto na interface das diferenças

De novo, a questão que se coloca diante dessa constatação é a de saber se a Sabedoria da carne em Lévinas não se edifica ao menos em parte, tendo em mente responder às certas interpelações filosóficas que lhe chegam do contato com o pensamento provenientes das obras merleau-pontyanas tais como a *Fenomenologia da Percepção* (1945) e de *O Visível e o Invisível* (1961).

Apesar dessas indagações merecerem uma atenção acurada, o que demandaria um longo percurso na exposição do pensamento de ambos, optamos por uma inflexão pelo caminho curto. A saber, procuraremos nos apoiar em algumas referências em que Merleau-Ponty trate explicitamente da questão do outro para poder aproximá-lo, por assim dizer, do terreno da filosofia da alteridade de Lévinas. E em seguida, nos ocuparemos de alguns textos de comentários de Lévinas a respeito dos pontos que o levam a problematizar ou divergir da perspectiva de Merleau-Ponty no que tange à carne e ao corpo em função da alteridade de outrem.

5.2 Da percepção do mundo à Sensação de outrem

Em primeiro lugar, convém recordar que o giro fenomenológico da filosofia provocado pelo pensamento de Edmund Husserl e Martin Heidegger foi, sem dúvida, decisivo sobre a maneira como Merleau-Ponty se apropriou da questão da percepção, do corpo e do advento do outro *homem* no horizonte de sua filosofia. Evidente, não se pode restringir seu pensamento à repetição do pensamento desses mestres. Ao longo de sua trajetória, manteve um diálogo vivo com uma gama significativa de autores que vai das ciências eidéticas puras da matemática, da física moderna, passando pelas ciências médicas e humanas, como a psiquiatria, a psicanálise, a Literatura, as Artes, a História, a Linguística e da Política etc. até desembocar em nomes expressivos da filosofia francesa (Saint-Aubert 2011: 62), especialmente, como o de Jean Paul Sartre do *Ser e Nada*

que, aliás, ocupou boa parte de sua reflexão a partir da década de 1950 até sua morte.

A fim de se ter acesso as balizas de seu pensamento e à gênese da alteridade de outrem, da qual nos interessa aproximar, sem nos preocuparmos em ser fidedignos à estrita cronologia de sua obra, chamaríamos atenção em princípio para seu célebre artigo, *O Filósofo e a sua sombra*, publicado em sua obra *Sinais*, 1962. Aliás, em várias ocasiões, esse texto foi comentado por Lévinas devido à importância das ideias contidas a respeito do outro, e também como maneira de estabelecer sua crítica à visão de outrem sem Rosto.

Se Merleau-Ponty, desde o início de sua obra estava preocupado em fazer avançar as descobertas de Husserl a respeito da intencionalidade, da percepção, do mundo e do corpo situando-os primeiro, no seio de uma “ontologia pré-objetiva” do ser-no-mundo (Merleau-Ponty 2009b: 27.55), para em seguida, desembocar numa “ontologia da negatividade” a partir da qual “chegou a abandonar essa posição e interrogar-se sobre o que o Ser possa ser antes de ser pensado por mim” (Merleau-Ponty 2009b: 55), aqui, retoma, explicitamente a questão da *Eiführung* ou a percepção do outro de Husserl.

Antes, porém, de entrar na exposição do referido texto, vale recuperar brevemente a noção do outro que já aparecia no contexto de seu escrito *Conversas - 1948*. É curioso que ao insistir na gênese do espírito presidida pela experiência do corpo, já associasse à experiência que fazemos do outro. Tendo por base a atual descrição da psicologia sobre a evidência de uma quase interposição entre o corpo e o espírito, dirá que “só sentimos que existimos depois de ter entrado em contato com os outros” (Merleau-Ponty 2009a: 45).

No caso específico da experiência de um bebê, ressalta-se “sua habilidade suficiente para distinguir a simpatia, a raiva e o medo no rosto do outro”. E acrescenta ao Rosto visto pelo bebê, o fato de que “o corpo do outro, com suas diversas gesticulações apareça de imediato investido de uma significação emocional. Ora, graças ao corpo desse Rosto de outrem,

que mediatiza para o bebê o aprendizado do espírito. A criança aprende o espírito “tanto como comportamento visível quanto na intimidade de seu próprio espírito” (Merleau-Ponty 2009a: 48). Dessa constatação da psicologia avança para o caráter eminentemente fenomenológico da existência humana ao dizer peremptoriamente que “não existe vida interior que não seja como uma primeira experiência de nossas relações com o outro” (Merleau-Ponty 2009a: 50).

Nessa esteira, acrescenta algo que será fundamental para sua filosofia. Afirma Merleau-Ponty, que “devido a essa situação ambígua na qual somos lançados porque temos um corpo e uma história pessoal e coletiva, não conseguimos encontrar repouso absoluto, precisamos lutar o tempo todo para reduzir nossas divergências, para explicar nossas palavras mal compreendidas, para manifestar nossos aspectos ocultos, para perceber o outro” (Merleau-Ponty 2009a: 50).

Enfim, se por um lado, o outro nos antecede e nos inicia no mundo da sensibilidade, por outro, ele é dado para a percepção de outro como outro homem e não como outra consciência. O que nos faz perceber que a alteridade de outrem se insere no seu pensamento em função da coexistência no mundo. Essa ideia do outro será retomada de maneira desenvolvida em *O Filósofo e a sua sombra*, como trataremos de mostrar a seguir.

5.3 Advento de outrem e ontologia do Sensível

Tratava-se de enfrentar o problema do outro que não seja reduzido à consciência ou considerado um espírito (Merleau-Ponty 1962: 254), isto é, a um outro *cogito* (Merleau-Ponty 1962: 256), a fim de colocar em cena a mediação da percepção e do corpo frente ao que Merleau-Ponty diz do “advento de um outro que também fala e ouve” (Merleau-Ponty 1962: 255). Nesse caso, interessa mostrar que o outro diferente de um *alter ego* (sujeito pensante), irrompe como “carne animada” e que, por isso, entra, invade “o meu campo perceptivo”.

Em função disso, se por um lado Merleau-Ponty reforça a tese husserliana contra a ontologia da substância de Descartes (Merleau-Ponty 1962: 256), de que “devido à eloquência singular do corpo visível, a *Einfühlung* vai do corpo ao espírito, porque não há constituição de um espírito para um espírito, mas de um *homem* para um *homem*” (Merleau-Ponty 1962: 255), por outro, insiste na “primeira transgressão intencional” implicada na primazia dada ao corpo em relação ao espírito.

5.4 A fenomenologia da percepção e tese husserliana

Nisso, distancia-se de Husserl, porque não se trata de colocar ênfase na intencionalidade por meio da intuição ou do pensamento que poderia pensar o pensamento do outro, mas de perceber que o outro *homem* está ao meu lado, que ele vê, sente, toca, etc. como eu-corpo, e que meu mundo sensível é partilhado por ele. Daí a constatação de Merleau-Ponty de que “assisto à sua visão [do outro], ela vê-se na posse pelos seus olhos do espetáculo e quando digo: vejo que ele vê não há já, como em penso que ele pensa, ajustamento de duas proposições (Merleau-Ponty 1962: 255).

Como se pode notar, o acento recai sobre a condição do homem enquanto corpo e não enquanto espírito ou consciência. E pelo fato de se colocar ênfase no “ser animal de percepções e de movimentos” ou na intencionalidade corporal, menos na consciência de... husserliana, o pensamento do outro que decorre daquela intencionalidade não passa senão de uma “modalização de minha presença ao mundo”. Eis, pois, que o contato com o outro (e não com o absoluto do pensamento) registra solidariedades parciais porque com o advento do outro em seu corpo, não posso constituir-lo por mim, isto é, pela introjeção, pelo pensamento, enfim, pela intencionalidade da consciência.

Em outras palavras, o corpo em sua intencionalidade que mediatiza a percepção do mundo é o mesmo corpo que percepção o outro, mas o faz como aquele que está “ao meu lado” no mundo da percepção, sentindo como eu sinto de modo que em relação ao outro não o percebo como

percebo o mundo das coisas. De qualquer forma, insiste Merleau-Ponty, o mundo é que medeia o advento de outrem.

Não sou eu a constituí-lo pelo pensamento, porque o mundo se interpõe ao espírito, à consciência, interrompendo a analogia do *cogito* que me fazia compreender o outro como a uma outra consciência, a um outro espírito puro. Põe-se, assim, em questão a “ontologia da substância” marcada pela primazia do homem como espírito, como “res pensante”.

Ora, essa lógica do corpo sensível, perceptível, conduz Merleau-Ponty a uma significativa afirmação da “ontologia do mundo” na qual se situa o outro homem. Arriscaríamos dizer que na formulação desse escrito, em certo sentido se condensa a tônica a respeito do outro que perpassará, do início ao fim, seu pensamento encarnado, mesmo que se tenha de levar em conta a complexidade de sua obra e os matizes que ela foi sofrendo ao longo da produção filosófica do autor.

Afinal, já no contexto desse escrito, transparece a nova impoção do ser na qual tanto eu como outrem estão imersos ao mesmo tempo em que destacam nesse fundo que os atinge a ambos e que os abre para o mundo e para o outro.

Se o outro deve existir para mim, é preciso primeiro que exista abaixo da ordem do pensamento. Isso é aqui possível, porque a *abertura perceptiva ao mundo*, mais desapossamento do que posse, não aspira ao *monopólio do ser*, e não institui uma luta de morte entre as consciências. O meu mundo percebido, as coisas entreabertas perante mim, possuem, na sua espessura, matéria para fornecer “estados de consciência” a mais de um sujeito sensível, tem direito a muitas outras testemunhas. Um comportamento desenhando-se neste mundo que já me ultrapassa, não é se não uma dimensão a mais no *ser primordial*, que as comporta todas (Merleau-Ponty 1962: 256. Grifos nossos).

Portanto, na contramão da ontologia de objeto, clássica ou moderna, para a qual o outro é impossível, porque, segundo a ótica do observador impassível e/ou do *cogito* solipsista, o corpo não passa de um corpo extenso, geométrico, maquínico e sem profundidade etc., o outro emerge como uma Existência corporal como a que meu corpo experimenta. Nesse

horizonte, a *abertura* é assegurada pelo *ser primordial* que compreende a ambas (Merleau-Ponty 1962: 256), de sorte que o advento do outro está condicionado à primazia dada à coisa sensível que é abertura.

Graças, pois, a um outro comportamento, um outro olhar que se apropria das mesmas coisas que eu em meu corpo, isto é, devido a uma articulação de uma outra corporalidade no meu mundo, sem que essa se efetue imediatamente pela introjeção, é que a coisa sensível se torna atual. Uma vez que todas as coisas me são sensíveis e minha existência assume uma textura carnal, é possível dizer que se cumpre aí “o milagre das coisas que são coisas pelo fato de estarem oferecidas a um corpo”. Eis, portanto, que a minha corporalidade erige-se como *locus* da experimentação do ser. Ora, a ontologia recebe um novo significado quando se a pensa em função da sensibilidade e da carnalidade como abertura do ser (do mundo).

Esta, por sua vez, possibilita a coexistência de minha encarnação e a experimentação de outrem. Não há, portanto, acesso imediato ao outro a não ser graças a estesiologia. Essa abertura é assegurada pelo sentir com-sentido, isto é, pelo fato de que tanto eu como outrem sejamos fissurados pelo sentir, e de podermos contar assim com a corporalidade que se nos oferece o Sensível. Graças, pois, a percepção no próprio interior do Sensível, abre-nos o acesso ao outro (Merleau-Ponty 1962: 257).

5.5 Intercorporeidade e o tocar das mãos

Nesse sentido, Merleau-Ponty recorre constantemente ao exemplo clássico de Husserl em *Ideias II* sobre o tocante/tocado da percepção, para estendê-lo à relação com o outro *homem*. Segundo ele, “assim como a mão direita assistia ao advento do tato ativo na minha mão esquerda, o corpo do outro se anima perante mim quando *aperto a mão* de um outro homem ou quando meramente a olha” (Merleau-Ponty 2009b: 137)

É, pois, aprendendo que o meu corpo é coisa que sente (sensível), que é excitável (reizbar) – ele, e não somente a minha consciência –, preparei-me para compreender que há outros *animalia* e possivelmente outros

homens. No entanto, urge atentar-se em que não há aqui comparação, ou analogia, ou projeção ou introjeção. Se apertando a mão de outro homem, tenho a evidência de seu estar presente, acontece isso porque ela se substitui à minha mão esquerda (Merleau-Ponty 2009b: 137). Ora, meu corpo anexa o corpo do outro nessa espécie de reflexão de que é paradoxalmente a sede. Disso decorre que as minhas duas mãos estão co-presentes e coexistem porque são as mãos de um único corpo (Merleau-Ponty 2009b: 137). A perspectiva levinasiana, entendida como “outro homem”, opõe-se a essa visão na qual o corpo é visto como uma co-extensão dessa co-presença (Merleau-Ponty 2009b: 138), assim como ele e eu somos como que os órgãos de uma só intercorporalidade (Merleau-Ponty 1962: 254). Lévinas discorda da postura pontyana, porque o aperto de mão é uma ruptura da extensão do meu corpo (Lévinas 1976: 63).

5.6 Da estesiologia à interpelação do Ser selvagem

Uma vez destacada a centralidade do Sensível, Merleau-Ponty poderá encaminhar a questão do enigma da “percepção do outro” para o campo estesiológico de modo a resolver nessa esfera do sentido, o sentido da percepção de outrem. Nesse caso, o problema da percepção do outro como o da minha incarnation encaminha-se para uma meditação do Sensível como tal. Isso se justifica porque o Sensível – que se me anuncia na minha vida mais estritamente privada, naquilo que eu sinto com meu corpo –, interpela nela, todas as outras corporalidades.

Nesse sentido, o *homem* (e não o *cogito*, a alma, o pensamento) pode fazer o *alter ego* que o pensamento não conseguiria construir, porque o homem encontra-se “fora de si” no mundo e, porque um ek-tase, no sentido que Heidegger dá a esse termo, isto é, uma saída de um estado dado para vivência sensível do ser, é compossível com os outros, também fora de si, enquanto corporalidades (Merleau-Ponty 2009b: 138). É, pois, segundo Merleau-Ponty, o ser, que me atinge no que tenho de mais secreto. E eu também o atinjo no seu estado bruto ou selvagem, num

absoluto de presença que detém o segredo do mundo, dos outros e do verdadeiro (Merleau-Ponty 1962: 257).

Portanto, a “ontologia do Sensível” possibilita articular todas as existências corporais. Ora, graças ao Ser do Sensível tem-se acesso a outrem, não como pensamento, mas como alguém que está fora de si, pelo fato de que o próprio ser o abre ao mundo (Merleau-Ponty 1962: 257). Vislumbra-se, assim, na ontologia do Sensível um distanciamento da ontologia da consciência (encarnada) em Husserl (Lévinas 1997a: 170) que, por sua vez, já se opunha à ontologia de objeto de Descartes e Sartre.

A propósito da ontologia da liberdade de Sartre, há que recordar que o confronto com o autor do *Ser e Nada*, ocupará boa parte da argumentação filosófica de Merleau-Ponty a partir da década de 1950, e o conduzirá a reabilitação da noção de Natureza. A insistência, pois, sobre a Natureza reporá o problema do outro homem em uma nova perspectiva, que em certo sentido, fora já enunciado em *O Filósofo e a sua Sombra*.

5.7 Natureza e mundo consentido com-os-outros

Uma vez que Merleau-Ponty desloca o problema do outro homem para a esfera da percepção, e o situa em torno do problema do Sensível como problema ontológico, isto é, que passe a focar-se no ser, como fundo ou profundidade na qual estamos inseridos e como aquele que nos abre ao mundo, o filósofo poderá avançar e matizar tanto a compreensão do mundo compartilhado como o próprio enigma do outro.

Ora, segundo ele, o mundo convivido não permite que por meio da percepção, se possa substituir outrem ou todos os outros homens, dispensando-os de sua imediata imersão no Ser e no mundo ao qual o ser os abre. Eis que a introdução do conceito de Natureza evocado nesse contexto, possibilita ampliar a visão de outro que subjaz ao pensamento do filósofo porque, como veremos, “os homens são seres absolutamente presentes que possuem um rasto de negativo”, certa ausência (Merleau-Ponty 1962: 259).

Em primeiro lugar, o filósofo ressalta a primazia do ser conquanto ele me atinge e eu o atinjo no estado bruto. Há nessa dimensão objetos que não estão apenas originariamente presentes a um sujeito dado, mas que, se o estão a um sujeito, podem ser idealmente dados em presença originária a todos os outros sujeitos (Merleau-Ponty, 1962: 257). A totalidade dos objetos que podem estar presentes originariamente, e que constituem para todos os sujeitos comunicantes um domínio de presença originária comum, é a *Natureza* no sentido primeiro e originário. Aquilo, portanto, que é dado a um sujeito igualmente o é por princípio a todos os demais. Entretanto, é da presença originária do Sensível que procede a evidência e a universalidade de sorte que é o ser que permite afirmar serem as mesmas as coisas que um e outro veem ou sentem.

Em segundo lugar, essa primazia dada ao ser leva a constatação de que a ênfase na presença originária do Sensível, suponha em princípio, evidentemente, que cada um de nós deva ter um corpo, o que reintroduz nessa esfera a dependência em relação aos órgãos dos sentidos. Mas, se graças a isso, Husserl pode reencontrar o Sensível como forma universal do ser bruto, por outro lado, isso não era suficiente para garantir a novidade que o ser encerra, a saber, a ausência, a negatividade. Por isso, ressalta Merleau-Ponty, o ser bruto não se esgota no Sensível, no sentido restrito da palavra, isto é, naquilo que se experimenta na imediação dos sentidos.

Há bem mais que coisas porque o sensível é também tudo quanto nele se desenha, mesmo em baixo-relevo, tudo quanto deixa uma pegada, tudo o que nele figura, mesmo a título de desvio e como uma certa ausência. Daí que o que pode ser apreendido por experiência no sentido originário da palavra, isto é, o ser que pode ser dado em presença originária, *não é todo o ser*, e nem sequer todo o ser do que há experiência (Merleau-Ponty 1962: 259).

Isso o leva a concluir que os homens são seres absolutamente presentes que possuem um rastro de negativo. Um corpo percipiente que vejo é também uma certa *ausência* que o seu comportamento escava e arranja atrás de si. Mas a própria ausência está enraizada na presença

porque é mediante o seu corpo que a alma do outro é a alma a meus olhos, acrescenta Merleau-Ponty.

Em suma, à luz da negatividade do ser, é possível compreender que o outro seja sempre da ordem da ausência (alma), embora jamais desacoplado do corpo percipiente (presença). De qualquer modo, é o ser em sua negatividade (positiva) que assegura o acesso ao outro, tanto em sua presença cujo sensível lhe assegura uma abertura ao mundo, como em sua ausência, uma vez que o Sensível não dá conta desse vestígio do que o excede, a não ser garantido pelo ser. Nesse sentido, acrescenta Merleau-Ponty, que a constituição do outro não se segue à do corpo, o outro e o meu corpo nascem conjuntamente do êxtase originário do ser (Merleau-Ponty 1962: 263).

5.8 Do ser do outro ao Nada da carne

Se até então, procuramos mostrar o lugar que o Outro ocupa no horizonte do pensamento de Merleau-Ponty em função da retomada e do aprofundamento das Ideias de Husserl, unido as contribuições da filosofia francesa bem como à psicologia e à Literatura francesa, urge dar um passo ulterior. Trata-se de explicitar, ainda que de maneira sucinta, a questão do corpo do Outro na ótica do confronto com Sartre (2009: 432)¹.

De qualquer forma, a essa questão, não pode ser pensada fora do horizonte da percepção, enquanto ele está situado no mundo, no Sensível do corpo, da carne, como sendo outro *homem* e não como outra alma,

¹. Depois de reabilitar o sentido ontológico do corpo em função do Em-Si e do Para-Si, do Ser e do Nada, na ênfase posta na *utilidade* e na ação [ontológica] do corpo como ser-no-mundo e na complexidade de coisas-utensílios, a partir de uma visão hedológica do espaço em contraposição à intencionalidade e da percepção do corpo em Husserl, Sartre avança a ponto de abordar o corpo do outro levando em conta a dinâmica ontológica instaurada pelo Ser e Nada. Tirando consequências do para-si da sensação e do corpo para-si, poderá afirmar que “O corpo do outro é, portanto, a facticidade da transcendência transcendida, na medida em que se refere à minha facticidade. *Jamais capto o outro como corpo sem captar*, ao mesmo tempo, de modo não explícito, *meu corpo como o centro* de referência indicado pelo Outro. Mas, igualmente, não poderíamos perceber o corpo do outro como carne a título de objeto isolado mantendo com os Outros *istos* puras relações de exterioridade. O corpo do Outro como *carne* é imediatamente dato a mim como centro de referência de uma situação que se organiza sinteticamente à sua volta, e ele é inseparável desta situação; não cabe, pois, indagar como o corpo do Outro pode ser primeiramente corpo para mim e só depois entrar em situação” (Sartre 2009: 432). Desse modo, o acesso ao corpo do Outro só me é acessível a partir do para-mim e não do para-outro.

outro espírito ou outro pensamento. E, por último, o outro se situa no âmbito da ontologia enquanto o ser lhe assegura a abertura, assim como me abre e nos abre um para o outro, enfim, nos abre para o mundo, segundo a presença originária e a ausência no Ser.

Ao adentrar-nos na discussão explícita de Merleau-Ponty com Sartre, evidente, esse passo será dado por descontado. Urge recordar que, do ponto de vista histórico, o confronto com Sartre situa-se no contexto do pós-guerra, diante do pessimismo e da desconfiança da relação com o outro como rival. Esta suspeita do outro, por sua vez, repercute no âmbito filosófica da tematização da carne, tal como Sartre a aborda em *Ser e nada*, obra filosófica em torno da qual erige sua ontologia da liberdade.

5.8.1 Do impasse da carne ao Ser visível e invisível

Nesse contexto, Merleau-Ponty faz questão de explicitar os pressupostos da ontologia sobre a qual se sustenta o *Ser [e o Nada]* em Sartre, pois, segundo o filósofo, os impasses com relação à carne, ao corpo e ao outro homem advém de sua impoção da liberdade.

O fato de Sartre insistir que, do ponto de vista gnosiológico, o objeto seja intransponível em sua exterioridade, isso o conduz a afirmar que o seu “em si” nu e incomunicável solicita do sujeito um movimento “para si” como afirmação da liberdade. Ora, se as coisas são extensas, significa que o “em si”, isto é, o ser das coisas não é dado a conhecer senão pela objetivação. Nesse caso, é inadmissível que haja uma co-penetração entre as coisas e o sujeito livre dada a estrutura opaca do real. Essa percepção, portanto, impacta diretamente sobre o corpo, a carne, e por antonomásia, sobre a relação com o outro, tomado como exterioridade absoluta.

No que diz respeito, especialmente, à carne, há de se notar que se ela é um “em si” absolutamente nua e impenetrável, exterioridade do objeto, não resta senão violência – sem desejo – entre dois sujeitos que se encontram. Por essa razão, ao explicitar sua visão da carne em *Ser e Nada* Sartre a identifique como puro resíduo de um processo radical de

purificação. Nesse caso, ele não se fixa no corpo despido, mas segue descendo até à radicalidade lá onde se retira desse corpo todo movimento e toda potência, para atingir uma suposta pura passividade (Sartre 2009: 440).

A “trama da inércia” contida na impassibilidade, no puro ser em si, recluso na total exposição e impenetrabilidade do objeto, revela uma carne sem profundidade ou um revestimento perfeitamente exposto (Merleau-Ponty 2009b: 67). Daí o fato de a carne ser *inexpressiva* de sorte a escapar, por construção, a toda lógica de incorporação. Ela se reduz a esse reduto impassível que escancara a oposição entre minha carne e a carne do outro, do “em si” sem “para si”, isto é, sem incorporação a outrem. Nessa ótica, diz Merleau-Ponty, o desejo paradoxalmente (des)erotizado não saberia contemplar ou conter qualquer troca, nem o encontro de sujeitos poderia ultrapassar o simples contra dois “de fora” sem dentro, despidos, inanimados.

Enfim, frente aos desafios da inexpressividade da carne, puro ser em si, inerte, impassível, Merleau-Ponty faz deslocar, pouco a pouco, seu pensamento de uma crítica à afirmação de uma filosofia da expressividade da carne. Esta, porém, não poderia sê-lo senão a partir de uma ontologia da negatividade, apoiada na ideia desse estofado da carnalidade do mundo e da profundidade do ser, no qual o outro homem emerge como uma segunda abertura (Merleau-Ponty 2009b: 65). A metáfora que será vivamente explorada por Merleau-Ponty é da criação bíblica. O outro nasce a meu lado, por uma espécie de broto ou de desdobramento, como o primeiro outro, diz o Genesis, foi feito de um pedaço do corpo de Adão (Merleau-Ponty 2009b: 65).

O contraste que se produz entre a ontologia da escolha (Sartre) e a ontologia da carne (Merleau-Ponty) permite à Merleau-Ponty evocar os limites da filosofia reflexionante, na qual se insere, a ontologia da escolha de Sartre. A saber, de que é difícil a Sartre compreender como uma consciência (corpo) constituinte pode pôr outra que é sua igual e, em

consequência, também constituinte – dado que, imediatamente, é preciso que a primeira, passe a constituída.

A dificuldade reside no fato de que uma e outra são concebidas como atos centrífugos, e não se vê como poderiam refluir em direção à sua origem no ser. Ora, ao contrário dessa filosofia que limita o ser ao ser da escolha, uma filosofia do negativo admite que a própria definição de *ipse* signifique já ter podido aderir a uma situação de fato ou de poder mantê-la como vínculo com o ser. O exterior ao mesmo tempo confirma-o na sua particularidade, torna-o visível como ser parcial para o olhar dos outros, e, ao mesmo tempo, vincula-o ao todo do Ser (Merleau-Ponty 2009b: 68).

Dessa feita, o que era tropeço, no caso, a carne, para a filosofia reflexionante, torna-se, do ponto de vista da negatividade, o princípio de uma solução (Merleau-Ponty 2009b: 69). Ora, o pensamento do negativo necessita de um contato com o ser anterior à reflexão, contato que o torne possível (Merleau-Ponty 2009b: 70). Em suma, nessa ótica do saber do ser anterior à reflexão, a carne só poderá ser ressignificada no horizonte da Natureza, ou do Ser selvagem.

5.8.2 A carnalidade e a ontologia da negatividade

Eis que emerge daí uma Sabedoria da carne anterior à ciência graças ao paradoxo ou o enigma do ser da carne, que, se por um lado é penetrável, qual abertura do ser, por mim e por outrem, e do outro em mim e vice-versa, por outro lado, o ser mantém a incógnita da carne, uma vez ancorada na profundidade do ser, dependente do sujeito perceptível que, por sua vez mantém-se dependente do Desejo de ser-para-outrem (homem).

Há, pois, uma reversibilidade entre meu corpo e o corpo de outrem assegurada pelo quiasma da carne, cujo Desejo é a forma de expressividade assegurado sempre pelo paradoxo do Ser (Merleau-Ponty 2009b: 138). De sorte que a significação do corpo, da carne são indissociáveis de uma ontologia da negatividade. Nela, o outro *homem* já aparece associado à

Sabedoria da carne, cuja linguagem primeva advém do Silêncio do mundo. Eis que em o ser em profundidade ou na profundidade do ser, a carne do invisível do outro (homem) se diz no visível das relações carnis nas quais se expressa o desejo, o amor e a paixão dos corpos.

Resta ainda recordar que Merleau-Ponty não está preocupado propriamente com a ética quando traz a carne e outrem para o centro de sua reflexão filosófica. Seu pensamento é da ordem de uma Estética, no sentido amplo que esse termo pode assumir no arcabouço de sua filosofia. Primeiro, porque o mundo da cultura, especialmente, o da expressão da Arte (Merleau-Ponty 1966: 8) contemporânea é descontínuo como o outro e evoca a experiência de uma (des)razão e inspira a busca de um nova ideia da razão (estética) para o real.

Segundo porque, em função dessa outra razão, a preocupação do autor é a de nos remeter ao feitio, à essa intrincada tessitura da existência corporal do homem, que se dá na abertura ou no êxtase propiciado pelo ser-corpo em ser-no-mundo. Esta Estética se instaura em torno do paradoxo do humano que oscila entre a razão e a desrazão. Pois, na medida em que se perde posição, isto é, a substância de sujeito pensante ou de sujeito livre (da ontologia moderna), graças à estesiologia e à intercorporalidade que se tecem na carnalidade do mundo, é dado ao homem a significação da humanidade no bojo do inumano, do ser selvagem.

5.8.3 O ser selvagem e a estética da carnalidade do mundo

Essa visão da Estética, porém, avança a fim de se poder pensar a maneira mesma de o “ser” do homem e o ser de outrem que, doravante, se constitui na fissura e na expressividade assegurada pela Natureza. Essa, portanto, se opõe terminantemente à objetivação da escolha, à redução da humanidade a liberdade e à rivalidade com a carne e com o olhar do outro, como se o ser bruto se contentasse com o enclausuramento do homem nos estreitos limites do mundo do objeto.

Nesse sentido, se há algum lugar para a Ética no horizonte da Estética de Merleau-Ponty, essa se deve à ontologia da negatividade a partir da qual a Sabedoria da carne (que brota do ser selvagem) deve presidi-la a fim de que não se reduza a uma moral.

No âmbito da moral como da arte, não haveria solução para aquele que deseja a priori assegurar sua marcha, permanecer a todo instante justo e senhor absoluto de si mesmo. Nós não dispomos de outros recursos senão o movimento espontâneo que nos liga aos outros para o melhor e para o melhor, no egoísmo e na generosidade (Merleau-Ponty 1966: 9).

De qualquer forma, resta a indagação a respeito da ontologia que subjaz a essa “outra moral que mais se avizinha da (des)razão do que da razão prática” (Merleau-Ponty 1966: 9) e que, parece orientar o pensamento encarnado de Merleau-Ponty. A pergunta é se a Sabedoria que brota do estofado da carne, antes mesmo da reflexão, graças ao ser, não nos encaminha para a maneira como o outro homem, em seu rastro no mundo, isto é sua presença/ausente no ser, poderia reorientar a ética para a interpelação que advém de outrem, já não apenas como um outro homem, mas como Rosto. E se no caso de se tomar a proximidade de pele acariciada como expressão do próprio Rosto que se significa a si mesmo, já não se instaura aí uma segunda abertura na própria percepção com a qual nos abre o Ser em Merleau-Ponty. E se esse âmbito do contato ético como sensação, não viria surpreender o Ser em sua própria abertura, surpreender o contato com o mundo pelo contato com o outro (Merleau-Ponty 2009b: 22).

Eis que, se coloca, nesse nível a possibilidade de se pensar um reencontro com a alteridade de outrem, no caso, com a própria filosofia do Rosto de Lévinas, para o qual a Sensação ocupa lugar estruturante para além do Ser e da ontologia da percepção.

VI

Da carne do ser ao *outro modo que o ser da carne*

A partir de agora daremos o último passo de nossa reflexão, levando em consideração a meta que estipulamos sobre o caminho curto que nos leva ao confronto entre Lévinas e Merleau-Ponty. Reiteramos nossa intenção de trazer à baila alguns textos levinasianos por meio dos quais o autor contrapõe explicitamente sua filosofia do Rosto ao pensamento da Natureza em Merleau-Ponty. Com isso, visa-se evidenciar que, a sabedoria da carne, centro de nossa pesquisa, assume conotações bem diversas dependendo da primazia que se confira à Ética ou à Estética-estesiológica em função da ontologia subjacente.

6. Da antinomia à dialética entre ética e estética

Por outro, desejamos estabelecer uma intriga entre a ética e a estética em torno da carnalidade sem que essas visões se excluam mutuamente quando pensadas no horizonte de uma filosofia da encarnação que pretende inspirar o pensamento filosófico contemporâneo.

Em primeiro lugar, urge ter presente que nas obras da maturidade, ao radicalizar seu pensamento ético, Lévinas não o fizesse sem ter em mente os grandes desafios que o pensamento pontyano trouxe para a questão da alteridade (Lévinas 1987: 163). Ora, ao tomar contato com a escritura levinasiana, o leitor depara-se com a utilização do léxico fenomenológico que só adquire real significância se referido, concretamente, à obra de Merleau-Ponty, tais como Natureza, ontologia, História, corpo, carne, etc. Essa constatação se torna patente sobretudo no

contexto das obras: *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* (1967) e *De outro modo que o ser ou para lá da essência* (1972).

Em segundo lugar, se deve salientar sobre os limites de nosso trabalho na medida em que ele depende dos escritos de Lévinas dedicados a recepção crítica do pensamento de Merleau-Ponty, e que por sua vez, se contentam em comentar *O Filósofo e a sua sombra*, 1960.

Embora se possa reconhecer a centralidade desse texto no conjunto da obra de Merleau-Ponty, em função dos últimos desdobramentos do pensamento do autor em torno de sua ontologia da negatividade, o fato de se pretender estabelecer uma interface dessa magnitude entre o pensamento de dois grandes expoentes da filosofia contemporânea, isso pareceria exigir maior campo de contato entre as respectivas obras, o que exigirá ulteriores retomadas que não cabem aqui.

6.1 A ética e o para além da essência

Uma vez esclarecidos estas questões de fundo, vale ressaltar que os comentários dedicados ao pensamento pontyano: *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty* e *De la Sensibilité* estão inseridos na obra *Hors Sujet* (1987). Como sugere o próprio título, tratou-se de reunir a produção levinasiana em torno da problemática do abandono da *essência*, tendo-se presente a situação utópica, fora de si, que provoca o contato com o Rosto de outrem. Nessa utopia, a comunicação primeva assegurada pela Sensibilidade [ética], graças à aproximação do próximo, deflagra uma defecção no sujeito a ponto de torna-lo um Si.

Entretanto, apesar da já enfatizada diferença entre a Ética e a Estética-estesiológica nesses autores, não se pode negar que, precisamente, nesse ponto em que se propugna a dessubstancialização do sujeito da essência ou de seu *conatus*, Lévinas coincida com Merleau-Ponty. Afinal, esse filósofo francês procurava estabelecer uma ontologia que pudesse avançar para além dos limites do positivismo ou do

negativismo da ontologia moderna focada no “Em si” e/ou no “Para si”, do sujeito e/ou da escolha, da liberdade.

6.2 A irredutibilidade do ser e o desinteressamento da essência

No que concerne aos textos supramencionados, eles serão evocados a partir de agora em vista de se pôr em destaque os *entretantos* que o contato do pensamento desses autores traz para a cena do debate filosófico. Primeiro, em função da própria noção de Alteridade. Se Merleau-Ponty se opõe, terminantemente a ela, de modo a reeditar em certo sentido a ideia husserliana de Natureza, Lévinas, embora admitindo o mérito de Merleau-Ponty em torno da reabilitação da Sensibilidade, insistirá na alteridade do Rosto humano irredutível à irredutibilidade do Ser.

Segundo, em função da noção de intersubjetividade. Se em Merleau-Ponty esta aparece associada à estesiologia graças à intercorporalidade como lugar ontológico da percepção de outrem (Lévinas 1987: 167), Lévinas pensa a relação com outrem em termos de proximidade, de afecção, de sensação enquanto diferença, enfim, do instante da sensação como lugar da não-in-diferença ou do amor a outrem (Lévinas 1987: 171).

Daí nossa insistência na sabedoria da carne, como sabedoria do amor, enquanto esse amor se trama no (des)inter(ess)amento da responsabilidade que, somente a Sensibilidade [ética] anterior à da Natureza, poderia assegurar (Lévinas 1987: 171).

Ao desbordar o conhecer, o essencial [no aperto de mãos], reside na confiança, o devotamento e a paz – e com uma ação do dom, que vai de mim a outrem, e uma certa indiferença às compensações na reciprocidade e também com gratuidade ética – que ele [o aperto de mãos] instaura o que ele significa, sem ser o simples código que transmite a informação. Nele, a carícia não é apenas mensagem e símbolo do amor, mas anterior a essa linguagem, ela já é o próprio amor (Lévinas 1987: 151).

Em *De La Sensibilité* (Lévinas 1987: 162-171), Lévinas se ocupa da questão da Natureza de modo a começar por enfatizar o mérito da assimilação pontyana das *Ideias II* de Husserl em torno da outra face da fenomenologia que a da intencionalidade. Afinal, a fenomenologia, desde a ótica do mestre, não se contentara em ser apenas um método ou uma operação da redução transcendental que remete à consciência. Antes, a fenomenologia progride no sentido de colocar em evidência o *Irreduzível*, isto é, aquilo que *resiste* tanto à redução natural como à redução transcendental (Lévinas 1987: 163) de modo a conduzir ao ser para alguém da consciência embora jamais identificado com o ser natural.

6.3 O irreduzível do Ser e a alteridade de outrem

Por isso, herdeiro da fenomenologia, Merleau-Ponty salienta que o *Irreduzível* não se identifique a algo que permanece no “mundo a reduzir”, como alguma diferença radical e que, portanto, recuse a relação. Não se contrapõe à intencionalidade da consciência, à tomada de consideração, à assunção que essa pressupõe. Nesse caso, o *Irreduzível* não é da ordem da diferença refratária ao que se dá. Da mesma forma, não é algo que se impõe, qual um absoluto que, em sua *alteridade* extravase o pensamento a ponto de colocar em xeque todo idealismo transcendental.

Enfim, em Merleau-Ponty a exemplo do mestre Husserl, o Irreduzível não é identificado como a Exterioridade ou como aquilo que vem de fora, ou ao não interiorizável, de uma absoluta transcendência. Do contrário, se poria a perder a própria pretensão da Fenomenologia tanto no sentido estrito (consciência) como no sentido amplo (ser) a que ela se destina. Daí o motivo, segundo Lévinas, de ter levado Merleau-Ponty a matizar a significação da *irreduzibilidade* a fim de assegurar a novidade de sua ontologia da carne.

[O Irreduzível] deve ser buscado na própria consciência constituinte – em sua tonalidade psíquica do “Eu penso” e de suas intenções – na qual se enlaça uma *paradoxal ambiguidade*: a textura do constituinte terá sido tecida de fios

provenientes também do constituído, sem que esta procedência, tenha que corresponder a alguma visada intencional. Esses fios pertenceriam ao estofo psíquico e, se pode dizer, à carne mesma do espírito (Lévinas 1987: 163).

Nessa ótica, se o *Irreduzível* diz respeito ao que resta após a própria redução, Merleau-Ponty apressa em associar o âmbito do inapreensível ao que denomina de *carnalidade* do espírito à qual nossa vida está atada como presença em “carne e osso” e da qual não nos distanciamos nem podemos nos desvencilhar por meio do pensamento (Lévinas 1987: 163). E a carne, segundo o autor, não é da ordem da simples metáfora, pois a marcha espiritual do pensamento, será igualmente a marcha e movimento de um corpo humano.

Trata-se, pois, de um corpo como intencionalidade, que se desloca sobre as pernas para pôr-se ao redor da coisa a ser conhecida; do corpo que ora se debruça ora se apruma para multiplicar e precisar os caminhos que o conduzem ao real a ser captado. Caminhos, portanto, a se confirmarem ou a se contestarem embora sempre a se completarem no contraste do paradoxo do mental e do extenso tal como experimentamos na existência corporal.

Na verdade, são caminhos carnis porque inseparáveis dos movimentos das mãos e dos dedos que tateiam; da cabeça que desloca de um ponto de vista a outro; de uma escuta a outra; movimentos de contração e distensão dos músculos dos olhos etc. Esses caminhos se perfazem segundo os atos musculares e os atos de percepção sendo que esses atos estão sempre mesclados entre si e ambos ligados à atividade exploratória de uma pele que toca (Lévinas 1987: 164).

6.4 O irreduzível do ser e a ontologia como percepção

Nessa perspectiva da carne que resiste à totalidade do saber, salta aos olhos, que o Irreduzível seja evocado em íntima relação com a *percepção*. Entretanto, a fim de que esses atos da percepção não sejam reinseridos nos horizontes da estrutura psicológica do conhecimento pelo corpo, que

até então marcava sua obra *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty os associa de modo genérico ao modo de sensações. A saber, nele, o sentir, a exemplo da doutrina do sensualismo empirista, coincide com [o que foi sentido], sem intencionalidade alguma (Lévinas 1987: 163). Em outras palavras, a sensação viria em socorro da percepção (do corpo) a fim de reposicioná-la na esfera do Ser bruto que, se por um lado, não se deixa aprisionar pela intencionalidade da consciência, por outro, não se desfaz da intencionalidade corporal, porém, atravessada agora pela carnalidade do ser.

Urge esclarecer o sentido desse paradoxo da intencionalidade a partir da própria compreensão da Sensação tal como a concebe Merleau-Ponty. No entanto, para se ter acesso a sua visão, recorda Lévinas, é mister retornar a questão da Sensação tal como a tratou Descartes e Husserl a fim de que se pontue a herança e os limites que subjaz ao pensamento pontyano.

Em Descartes, as sensações assim como todo sentir, já estavam incluídos na noção ampla do *cogito*. Mas a fim de precisar, dirá que, no aqui e agora, as sensações são localizáveis através das sensações cinestésicas, isto é, sensações dizem respeito ao corpo todo ele mobilizado, significante movimento por si mesmo. Por isso, na ótica cartesiana, os pensamentos, eram, por assim dizer, todos estendidos e imediatamente superpostos às regiões do corpo do sujeito senciente e pensante, aos movimentos objetivos de seus órgãos e músculos onde a carne aparecia também como “coisa quase exterior”, constituída em suas diversas partes, pelo olhar e – em todas as superfícies – pelo tocar como a uma simples pedra, num processo noético-noemático da consciência.

Entretanto, recorda Lévinas, ainda restava um nó a se desatar na visão cartesiana da exterioridade.

Está aí a verdade eterna da tese cartesiana sobre o caráter puramente utilitário da sensibilidade, sobre a relatividade radical do dado sensível ao sujeito [...]. A confusão e a obscuridade da sensibilidade opõem-se precisamente à claridade em que se abre um horizonte [...] A aventura do vivente no ser diz-

se nele [...] em termos de intimidade [...] O vivente portanto não é sem consciência, mas tem uma consciência sem problemas, quer dizer, sem exterioridade, mundo interior cujo centro ele ocupa, *consciência que não se preocupa em situar-se em relação a uma exterioridade*, que não se capta como parte de um todo [...] A interioridade que, para o pensante, se opõe à exterioridade, se exerce no vivente como ausência de exterioridade. A identidade do vivente através de sua história não tem nada de misterioso: o vivente é essencialmente o Mesmo, o Mesmo que determina todo Outro, sem que o Outro determine jamais o Mesmo (Lévinas 1997b: 35-36)

A respeito desse pensamento encarnado, Husserl se refere às “coisas enquanto coisas” colocadas, segundo sua expressão, diante (em face) do Eu puro. Eis que o Eu puro, fora utilizado para distinguir-se do Eu transcendental, isto é, daquele Eu identificado pelo movimento a si da redução cujo polo era dado pela intencionalidade da consciência enquanto ela é consciência (pensamento) de alguma coisa. Ao contrário, no caso de se estar diante do Eu puro isso significava, concretamente, situar-se frente ao que se revela como *irreduzível* à consciência, à intencionalidade. Afinal, segundo Husserl, o Eu puro remete àquilo que o suporta no mundo, isto é, à carnalidade graças ao corpo do qual o Eu está intimamente atado anterior à intencionalidade da consciência.

Em função da primazia dada ao Eu Puro encarnado em detrimento do Eu transcendental pensante, é possível estender a ambiguidade do mental e do extenso (corpo) tanto aos sofrimentos como aos prazeres do homem. Esses se retiram de uma conotação meramente espiritual porque sempre localizáveis, isto é, encarnados. Da mesma forma, os movimentos cinestésicos do corpo já não se limitam a ser puramente corpóreos. Eles se especificam em torno de uma “presença corporal”, isto é, uma vida espiritual/carnal. Isso se deve, segundo Merleau-Ponty, à *sensação espacial* que é dada pelo, aqui e agora e que, portanto, é assegurada por certa objetividade da carne.

Dito de outro modo, o sofrimento/prazer não é apenas da ordem física, mas espiritual enquanto carnal. Assim como, o sofrimento dito carnal/espiritual não é sem sua materialidade concreta devido à

carnalidade que o atravessa e que suporta nosso corpo. Disso decorre que o “pensamento vivido como extensão” graças à carne, ao corpo, emerge como contraponto ao esquema transcendental segundo o qual se tem acesso apenas a “ideia da extensão e não à extensão mesma como coisa” (Lévinas 1987: 164).

Compreende-se, portanto, que o estendido que pertence à carne do pensamento, ou ao pensamento tendo uma carne, não parece um correlato intencional tão confuso como poderíamos imaginá-lo. Se fosse assim, haveria na redução transcendental da sensibilidade, a manifestação de um círculo vicioso ou de um anacronismo: de uma constituição pressupondo – ou já se daria – o constituído.

Eis, pois, o motivo pelo qual Merleau-Ponty ao retomar as *Ideias II* de Husserl sobre a ideia do “condicionamento do consciente pelo corpo próprio”, possa situá-la no âmbito da experiência da Existência imersa na carnalidade graças ao corpo. A explicação do “condicionamento”, portanto, não advém pela causalidade de tipo naturalista (efeito material), mas pela Natureza (carnalidade). Em suma, é da ordem da Sensibilidade, da Natureza, de modo que, se o Sensível assume, logicamente, uma conotação material, física, biológica, etc. esta, porém, não dá conta da totalidade do Sensível graças à carnalidade que subjaz ao corpo próprio (Lévinas 1987: 165).

Para todo efeito, esses motivos, recorda Lévinas, fez com que Merleau-Ponty nos habituasse a ideia de que o corpo próprio ou a carne vivente, anterior e posterior à redução, é um “modo de ser original”, *irredutível* a simples síntese da natureza pura – *res extensa* – e do Eu penso – *res cogitans* como pensara Descartes.

Há, pois, em seu pensamento encarnado algo que se encontra entre a Natureza transcendente, o “Em si” do Naturalismo, e a imanência do Espírito, o “Para si”, de seus atos e seus *noemas podendo-se inclusive estender* o pensamento encarnado até à encarnação da intersubjetividade e, por antonomásia, à cultura devido a irredutibilidade do Ser.

6.5 Do corpo próprio à cultura: extensão do Irredutível

Na esteira de reabilitação do ser bruto, a mesma extensão que faz do corpo próprio um pensamento encarnado, pode fundamentar outra visão de cultura que não se apoie mais na clássica que a define como sendo a passagem do estado de natureza ao estado de espírito. Isso se deve, ao fato de que algo, cuja ontologia – por estarmos imersos no mundo, no ser da carnalidade – se inscreva na Sensibilidade, e na qual, a relação do pensamento ao extenso, a saber, um pensamento estendido à Natureza será, em seu irredutível, *habitação* de um mundo, um evento incoativo da Cultura (Lévinas 1987: 165).

Isso se explica porque na Sensibilidade, a relação entre mim e o outro do mundo, não se configura como assimilação do mundo pelo ato constituinte. Afinal, o mundo não é objeto, mas mundo no qual estou inserido pelo corpo, em sua carne. Ao invés, a relação com outro do mundo se dá como *expressão* de um interior em um exterior, da vida como cultura. Nesse caso, a verdade do saber equivaleria a um modo particular da cultura.

De novo, o *Irredutível* segundo a Sensibilidade, é o evento produtor da cultura que está entre a Natureza transcendente do sensualismo e a imanência do Espírito. A cultura é ontologicamente concebida segundo a Sensibilidade. E está última, não é da ordem do físico, da substância, do natural, nem mesmo da ordem do pensamento puro, da consciência, ou do idealismo que decorre dessa visão.

Dessa feita, a cultura não viria sobrecarregar de atributos axiológicos, já segundos e fundados, a representação originária e fundadora da coisa. O cultural remonta ao pensamento encarnado que se exprime – à própria vida da carne que manifesta sua alma – significância original de um sentido (*sensé*) ou do Inteligível. O sentido, portanto, acontece no terreno da Sensibilidade na qual Natureza e Espírito dão origem à cultura; lá onde a vida mesma é essa realização da cultura, onde o Ser bruto se expressa em cultura.

6.6 A irreduzível intropatia na relação com outrem

Por outro lado, ao retomar o célebre exemplo do “aperto de mãos” que a fenomenologia procura “compreender a partir do conhecimento mútuo” (Lévinas 1987: 151), seja para destituir a ontologia de objeto de sua ingenuidade, seja para situar a relação intersubjetiva no âmbito do *Irreduzível*, indissociável da Natureza contra toda alteridade opaca, Lévinas chegará a formular sua crítica ao sentido estético/estesiológico do ser bruto de Merleau-Ponty à qual subjaz a visão de intercorporalidade em detrimento da “socialidade” e da “ética do dom” (Lévinas 1987: 16).

Nesse contexto, o filósofo-lituano situa, primeiramente, a emergência da relação com o outro *homem* no contexto do pensamento encarnado de Merleau-Ponty. Em seguida, passa ao nível das interpelações à *intropatia*, bem como põe em confronto sua visão do *Irreduzível* calcado na Sensibilidade como percepção ontológica. Contrário a essa visão, o Irreduzível passa a ser associado à Sensibilidade como *pathos* ético e ao *pathético* arrancamento de si provocado pelo encontro com outrem implícito ao próprio saber sensível no carnal.

Portanto, no contexto da retomada do sentido pontyano sobre o Irreduzível em torno da reabilitação da Natureza e da referência do corpo próprio e da cultura ao Ser bruto, Lévinas faz questão de assinalar que a relação com o outro homem se situa nessa mesma perspectiva da profundidade do Ser.

6.7 A Natureza e a relação com outro homem

Constata-se que se por um lado, a modalidade do significado da Sensibilidade assegura o sentido do corpo e da cultura incoativa etc. bem como a verdade – objetividade – daqueles para além do caráter subjetivo, por outro, a Sensibilidade se tece no acordo intersubjetivo que se configura graças à *intropatia* da reflexividade imanente à própria carne. É, pois, no

ato mesmo de sentir sentindo aquele/aquilo que o toca – aquilo que sente –, no âmbito do pensamento encarnado, que a relação intersubjetiva se configura como sensibilidade patética de modo a estabelecer um vínculo carnal entre o subjetivo e o objetivo dado pela Natureza.

O acordo intersubjetivo, segundo Merleau-Ponty, se estabelece a partir da própria carne, isto é, da espiritualidade encarnada, do Sensível. Precisamente, nesse âmbito no qual o sujeito se depara com outrem e reconhece nele “uma carne de sua carne” tal como uma mão direita toca a esquerda. Assim, a mão que sente, sente sentindo aquilo que sente e sente aquilo/aquele que a toca. Por isso, a *intropatia* está na base carnal da relação com outrem. E se deve a estrutura do tocante/tocado que se estende ao outro homem como pensamento encarnado.

O filósofo pretende chamar a atenção para a carnalidade que está em jogo no fato do tocante-tocado do corpo extensivo ao contato com o outrem. Segundo ele, assim como minha mão direita toca a esquerda, isto é, toca um sentinte que experimenta esses movimentos, as sensações cinestésicas e táteis que, se por um lado, preenchem minha mão direita, por outro, fazem com que eu empreste [o sentido] imediatamente à mão de outrem que eu aperto – a mão sentida –, nesse aperto de mãos, as sensações táteis e cinestésicas de sentinte.

Nesse caso, o Eu (sentinte) propícia as sensações ao outro nesse contato, de modo que se trata das mesmas sensações que experimento em minha mão esquerda tocada por minha mão direita. Eu a empresto a outrem a possibilidade de ele “se” sentir sentindo-se fora do pensamento que outrora se estruturava em torno da ontologia de objeto graças à carnalidade que subjaz o contato entre minha mão e a mão de outrem.

E como assevera Merleau-Ponty, a sensação provocada pela *intropatia* está isenta do recurso ao raciocínio de tipo analógico, comparativo que se dá por projeção ou por introjeção, isto é, por reflexão, atividade do Espírito. Não se trata de saber-se sentindo e imaginar, refletir, que o outro também sinta aquilo que eu sinto. Antes, a partir do próprio ato no qual eu me sinto sentindo e que, como tal me sinta imerso em um

saber sensível, isto é, em um saber carnal, e, portanto, enxertado na mesma sabedoria da carne de outrem, eu saiba, no ato de lhe tocar sentindo-me a mim mesmo, que ao tocá-lo ele mesmo sente, pelas sensações cinestésicas, sentindo-se a si como aquele que sente a carne de sua própria carne e não que sente o que eu sinto. Assim, como eu jamais sinto o que ele sente, o outro que sente, o faz pela imediação do sentir da carne, da sensibilidade, cujo pensamento se estende ao cor po próprio sentinte e ao corpo sentinte de outrem.

De qualquer forma, vale ressaltar que a questão da *intropatia* introduz o problema do outro homem no contexto da *Irreducibilidade* do ser bruto. Nele, tanto eu como outrem não somos constituídos ou dados, mas, constantemente abertos, arrancados e expostos pelo ser. A relação afetiva entre nós pode se *expressa* graças à profundidade do Ser. Ela diz por meio das modalidades ontológicas da carne, do corpo, do Sensível, do espírito, enfim, da percepção.

A sabedoria da carne em Merleau-Ponty, portanto, procede da irreducibilidade do Ser à consciência e ao mundo natural pois, segundo ele,

Eu passo de minha mão à mão do outro homem como se as duas mãos pertencessem ao mesmo corpo. Esse empréstimo ao modo de transferência estesiológica – será fundamental: base das reconstruções para mim do pensamento de outrem a partir de meu pensamento. Eu me empresto a outrem, eu o faço por meus próprios pensamentos. Isto não significa o fracasso da percepção de outrem, é a percepção [mesma] de outrem (Lévinas 1987: 167).

Eis que nesse nível se instaura o ponto de atrito com o pensamento do Rosto em Lévinas. É como se a consolidação da fenomenologia pontyana em torno de uma Estética-estesiológica deflagrasse uma reação em cascata da parte do filósofo-lituano, a ponto de ele contrapor-se às próprias bases ontológicas da sabedoria da carne em Merleau-Ponty.

6.8 Da gnose do tocar/ver à patética do acariciar no amor

Nesse sentido, a “via aberta de reconhecimento de outrem”, por meio da percepção, estruturada, por sua vez, em torno do “eu me empresto de/a outrem” propiciado pelo Ser, faz com que Lévinas se ponha a indagar sobre a significância do signo do “aperto de mãos”. Ele se ocupa de trazer para a cena da reflexão o “aperto de mãos” em seu caráter diacrônico, assimétrico (Lévinas 1987: 151), em vista de vislumbrar aquilo que o contato com outrem aporta do Sensível que, por sua vez, esborda o sentido da relação com o outro homem nucleada ao redor do “tocar/tocante das mãos ou ao vendo-visto do olhar” (Lévinas 1987: 151)¹.

Trata-se, nesse caso bem concreto de contrapor-se intencionalmente o “aperto de mãos” ao “tocar das mãos”, e de se indagar, se a imediação do contato sensível entre mim e outrem, o primeiro não extravasaria o sentido do segundo, colocando assim em questão sua referência última à percepção. E se, com isso, não revelaria os limites da perspectiva estesiológica da percepção bem como da ontologia da negatividade que subjaz à Sensibilidade considerada como lugar do sentido e da expressão última da relação com outrem (Lévinas 1987: 167).

A primeira constatação advinda do “aperto de mãos” (Lévinas 1987: 151) é que, segundo Lévinas, ele nos insere, seguramente no seio de um evento, de um acontecimento sem distanciamento do sentido senão dado

¹ Nesse contexto, é mister levar em conta a releitura pontyana do binômio “tocante-tocado” por aquele do “vendo-visto” quando se trata de estabelecer o confronto entre sua visão e a de Lévinas. Diz Saint Aubert (2011: 72): “Urge constatar a torção impressa por uma relação direta não a Husserl, mas ao tratamento do ‘vendo-visto’ e ao tema do espelho de Wallon, Lacan, Schilder e Metzger (em tudo orientado contra Descartes e contra Sartre). O ‘sentinte-sentido’ não é em Merleau-Ponty simples fruto de uma generalização do ‘tocante-tocado’ husserliano, que aliás veio à tona apenas em *Fenomenologia da Percepção*. Antes, deve ser relido e reavaliado a partir de um “vendo-visto” embasado mais no caráter psicológico e psicanalítico que fenomenológico”. E acrescenta na nota 25: “Vendo-visto que Husserl recusara explicitamente a ideia na própria seção das *Ideias II* na qual Merleau-Ponty colocava inicialmente o tocante-tocado” (Saint-Aubert 2011: 72). De qualquer forma, mesmo considerando esse deslocamento pontyano para o âmbito do vendo-visto, o fato é que na ótica de Lévinas, esse não escapa da “gnose do ver” (Lévinas 1987: 151). Ao contrário, até o vendo-visto levinasiano é da ordem do ser acariciado pelo olhar de outrem que me destina a ser de outrem e que esvazia a consciência. Nesse caso, a crítica de Lévinas à Merleau-Ponty é embasada na socialidade da sensibilidade mesma, anterior à consciência: “o psiquismo é consciência e na palavra ‘consciência’, a radical *science* permanece essencial e primordial” (Lévinas 1987: 151). Ora, “a *socialidade* não chega a romper a ordem da consciência assim como essa não rompe a do saber, o qual, se unem ao que está sob, e que coincide imediatamente com o que teria podido ser estranho” (Lévinas 1987: 151).

próprio evento. E dele, o sentido da socialidade humana não pode ser mensurável nem construído “segundo à *imagem* da unidade que liga as duas mãos do homem, isto é, da direita que *sabe* o que faz a esquerda” (Lévinas 1987: 167).

Como bem o expressou, no contexto de seu escrito, *De L'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty* (Lévinas 1987: 145-153), o aperto de mãos se opõe àquilo que ele denomina de “gnose do tocar” (Lévinas 1987: 151). Segundo o filósofo-lituano, esta gnose subjaz à percepção e à Sensibilidade sobre a qual decanta a sabedoria da carne em Merleau-Ponty.

A ideia de que uma sensibilidade possa aceder a outrem *autrement* que pela gnose do tocar, ou do ver – mesmo a considerar que haja olhar e tocar de carne a carne – parece estranha às análises dos fenomenólogos (Lévinas 1987: 151).

A suspeita parece mais radical, porque a ênfase na reversibilidade do Sensível parece sugerir, que a sensibilidade seja refém de uma percepção de outrem que, no fundo depende da representação do Sensível.

Minha consciência é sustentada, subtendida pela unidade pré-reflexiva e pré-objetiva do corpo. O que significa que palpação de uma única mão [...] está ligada à outra palpação, de modo a realizar com elas a *experiência de um único corpo* diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de *reversão*, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral. Ora, essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, por que não se abriria ela a outros corpos? O *aperto de mãos também é reversível*, posso sentir-me tocado ao mesmo tempo que toco [...] (Merleau-Ponty 2009b: 238. Grifo nosso)

Ela se desfaz do saber no/como contato sensível, isto é, se distancia do contato pelo contato de outrem. Desse contato que, segundo Lévinas, é presidido pela Sensação de outrem no anacronismo de sentido só acessível pelo próprio aperto de mãos.

O autor começa por se indagar se no caso do “aperto de mãos” o significado do Sensível se restringe a “uma tomada de conhecimento e uma coincidência de dois pensamentos no saber mútuo de um pelo outro” (Lévinas 1987: 167) para, em seguida, afirmar que o contato com outrem é “da ordem da proximidade do próximo” (Lévinas 1987: 167). E acrescenta, um elemento que, em princípio, parece avesso à lógica da proximidade e que, no entanto, é decisivo para a estrutura de seu pensamento da sensibilidade como diferença.

A saber, o contato com o próximo no “aperto de mãos”, instaura uma *diferença* tal entre mim e outrem a ponto de se interromper a intencionalidade corporal, a tematização que se possa pretender sobre essa diferença. E mais, radicalmente, do que isso, evidencia-se a separação das mãos que, definitivamente, não pertencem ao mesmo corpo (Lévinas 1987: 151).

Pode-se desde então se perguntar se uma tal “relação” – relação ética – não se impõe através de uma separação radical entre as duas mãos que precisamente não pertencem ao mesmo corpo nem a uma hipotética ou somente metafórica intercorporeidade. É esta radical separação – e toda a ordem ética da socialidade – que nos parece *significada* na nudez do rosto clareando a face do homem, mas também na expressividade de todo ser sensível, mesmo na mão que se fecha (Lévinas 1987: 151-152).

Eis que, instaura-se aí o “paradoxo do Sensível” que, em certo sentido, escapa do dilema implícito à “gnose do tocar”. Pois, no contato com outrem como próximo, a diferença se acirra tanto mais se dê a aproximação de mim, de meu corpo ao Rosto do próximo (Lévinas 1987: 167). E precisa seu argumento, explicitando a significância da diferença tal *como* acontece na proximidade do próximo inspirado, no “aperto de mãos”.

A diferença que como proximidade não se reduzirá nem a uma diferença atenuada, nem a uma coincidência ou assimilação parcialmente falha, mas que – significância nova da paz – é trazida não pelo psiquismo da intencionalidade e da tematização, nem por uma comunicação de informações – mas pela não-

in-diferença da responsabilidade-por-outrem, pelo sentimento que, originariamente, não é visada intencional dos valores, mas a paz que compre com a consciência-apercepção (Lévinas 1987: 167).

Em função da “significância da paz” implícita no “paradoxo do tocar” que, segundo Lévinas, acontece como é-vento de ser numa espécie de ser em expulsão de si, do sujeito, de seu *conatus essendi*; evento se ser que depõe do ser em violência implícita no saber “de empréstimo” a/de outrem o sentido por meio da percepção.

VII

A proximidade tangencial e os limites da sabedoria da carne

A partir da ênfase posta na diferença que se instala bem no âmago da proximidade do próximo, Lévinas pode avançar em direção à explicitação dos limites do saber da carne em Merleau-Ponty. Ao retomar o exemplo paradigmático da “mão que toca a mão de outrem” do qual se serviu para estruturar o pensamento do Ser que se estende até aos corpos localizáveis da sensação e à carnalidade do ser, que subjaz à visão pontyana, Lévinas indaga se ela não contém em si um germe de contradição.

É verdade, reconhece ele, Merleau-Ponty, frisa que o saber pressupõe que o percebido não seja nem alcançado nem encontrado no objeto, mas a ele somente *emprestado* (Lévinas 1987: 167). Resta por precisar, se de fato, como afirma Merleau-Ponty, esse saber poderia não significar o fracasso das próprias intenções da percepção, mesmo considerando que esse saber não devesse ser senão um “saber *outramente*”, segundo a própria expressão utilizada em *Signes* (Lévinas 1987: 166).

Diante dessa questão, Lévinas persiste na interpelação. Ele pretende saber se de fato o saber *outramente*, que situa abaixo da ordem do pensamento, associado ao saber da carnalidade, saber que advém da sensibilidade, do Sensível, enquanto ser que abre a percepção do mundo etc. não revelaria aí o fracasso mesmo das intenções da percepção. De maneira positiva, postula Lévinas, que a própria incapacidade de a percepção alcançar seu objeto, já tem como pressuposto a Diferença introduzida pela Sensação. Esta por sua vez, a duração do aperto de mãos, isto é, o instante dessa temporalidade da sensação, já o retira do Ser, de modo que o Rosto do outro vem “abrir essa abertura” sem que se possa ater-se à percepção como abertura do ser.

7. Das mãos que se tocam ao aperto de mãos

Diante do impasse trazido pela situação “das mãos que se tocam” em detrimento da novidade do evento do “aperto de mãos”, Lévinas concentra sua reflexão sobre o estatuto ético da sabedoria da carne, enquanto essa precede todo saber de “outro modo de ser” da carne em Merleau-Ponty.

A crítica à sabedoria da carne pontyana se deve ao fato de ela ser presidida pela Percepção de outrem, pela gnose do tocar, quando na verdade o ser tocado ou tocar é da ordem da *carícia*. É, pois, a carícia enquanto u-topia do sentir em seu extra-ordinário sentido, que extravasa o sentido conferido pelo tocar [sabido] de uma mão sobre a mão de outrem. A carícia do “aperto de mãos” não remete jamais à reflexão do sentir. Antes, a redireciona imediatamente para a afecção e para o ferimento do sentir, ou se quiser, para a exposição visceral da carne do Rosto de outrem que torna susceptível o Si do corpo.

Compreende-se que nessa lógica, ao ser tocado pela mão do outro, o corpo-próprio se sinta imediatamente ex-pulso da reflexividade, isto é, do sentido do sentir sentindo-se tocado. O que equivale a dizer que no aperto de mãos, esqueço de mim, sou arrancado de certa indiferença que se pressupõe ao contentar-me em saber que o outro sente aquilo que sente no contato com minhas mãos. Ao contrário do contentar-se, o aperto de mãos provoca um descontentamento, uma malestar ao mesmo tempo que conduz a um movimento de um corpo despido que se oferece-para-outrem.

Essa maneira do Sensível ser em se dar a outrem põe-se no reverso da “gnose do tocar” pois essa, permanece na esteira da mera constatação da reflexividade do sentir. A saber, de que eu e outrem somos abertos pelo Ser da carne e pela carne do Ser em sua negatividade. Nesse contexto se formula a questão crucial contra a ontologia. Afinal, o que significa tal saber para o contato se a significação não fosse precedida e dada pelo *é-vento* (tempo) de ser no instante da sensação? Segundo o filósofo, o saber não procede da abertura do Ser, mas da abertura da abertura provocada

por um Rosto, Bem para além do Ser, que me ordena a dar não só a mão, mas de dar o coração a outrem.

Em função dessa originalidade ética do contato movido pelo afeto, pelo sentimento que outrem põem em mim, o filósofo lituano poderá avançar na reflexão da sensação ética. Segundo ele, o (con)tato não se contenta na *prestação de sentido* que empresto a outrem sobre a possibilidade de que ele se sinta sentindo no toque de suas/minhas mãos ou de que sejamos coexistentes, ambos envolvidos no quiasma da carnalidade e da expressão do Ser encarnado que nos abre ao mundo. Antes, no contato com outrem, tal como “um aperto de mãos”, presidido pela bondade de seu Rosto, ele (ex)pele o sujeito de sua pele protetora a ponto de suscitar nele a oferenda, o dom.

Trata-se de se oferecer (sem intencionalidade) meu próprio corpo (in)próprio como prestação de sentido dado a outrem sem reversibilidade como ato de se dar a si mesmo a fundo perdido, liturgia. Impróprio, aqui, visa a enaltecer o sentido ético do corpo para se opor ao sentido do corpo-próprio calcado na estesiologia da qual brota a expressividade do ser, da coexistência corporal vivida segundo a ontologia da percepção.

Em síntese, bem diferente de conceder a outrem a *prestação* de sentido de um oferecer a outrem a chance de se sentir a si mesmo dada pela carnalidade do ser e de ele também poder me oferecer a chance de senti-lo nesse contato estesiológico comigo e que, por sua vez, essa *intropatia* seja suportada pelo *irreduzível* do ser bruto que nos abre um ao outro segundo a reversibilidade do ser, exposto, me adianto, me ofereço, faço dom de meu corpo/mão a outrem, sem qualquer possibilidade de retorno sobre mim. Ora, o aperto de mãos se significa a si mesmo como oferenda de si a outrem na sensação ética.

7.1 A sensação ética e o páthos em bondade

Interrompe-se, assim, o império do idealismo (da substância e da liberdade) implícito à toda “ontologia de objeto” que já fora combatida por Merleau-Ponty. Entretanto, instala-se aqui a diferença com relação ao

pensamento levinasiano. Pois, na carícia e na bondade que essa diferença sensível supõe, presentes no interior/exterior do “aperto de mãos” como evento ético, o sujeito já se encontra destituído da liberdade. Encontra-se no anacronismo do acusativo do dar-se, do oferecer-se, isto é, no “próprio fato de se encontrar perdendo-se” nesse *páthos* da bondade, sem que o sentir seja presidido pela “gnose do tocar” sobre a qual se apoia a crítica de Merleau-Ponty à ontologia sartreana da liberdade (Lévinas 2011: 33).

Nesse caso, preciso da patética da bondade de outrem e da responsividade amorosa a outrem, a Sensibilidade deixa de ser propriamente atribuída ao *Irreduzível* do Ser e de sua percepção ontológica, para se tornar uma Sensibilidade do Bem para além do Ser. Essa, portanto, significa a si mesma como sensibilidade, eminentemente, ética graças à Sensação. Nisso consiste sua ruptura com a ontologia de objeto, não obstante anuncie também um abandono da ontologia da negatividade de Merleau-Ponty. A propósito da contraposição à ontologia da carnalidade fundada no Ser Selvagem, Lévinas ainda dará outros passos a ponto de matizar sua sabedoria da carne calcada na “significância da paz” que advém do “aperto de mãos”, contra a remanescente brutalidade do ser bruto.

7.2 Significância da carne para além da brutalidade do ser

Uma vez estabelecido o estatuto ético do Sensível, o filósofo-lituano põe-se a matizar a significância da paz, que se dá no âmbito da sensação a fim de fazer jus à sua Sabedoria da carne. Segundo ele, a Sensação não se submete à reflexividade do Sensível calcada no corpo próprio que se expressa sentindo aquilo/aquele que (se) sente, ao mesmo tempo que se é sentido e expresso pelo outro graças à estesiologia e a expressividade do Ser que os abre. Antes, o sentir de outrem interrompe a reversibilidade do sentir e da linguagem ontológica que subjaz à percepção.

Refere-se, portanto, imediatamente à comunicação ou à linguagem primeva do sentir sendo que ao sentir no contato com outrem, meu corpo

já se sente alterado ontologicamente pelo Bem do Rosto. A sensação em sua originalidade, portanto, corresponde ao “aperto de mãos” de sorte que a linguagem da proximidade, que a própria proximidade se dá, situa a relação para além da expressividade do Ser.

Nesse caso, no contato ético com outrem configura-se o “paradoxo do sentir enquanto linguagem”. Ora, como o contato com outrem é da ordem de um é-vento de ser no instante mesmo da comunicação da sensação ética, se assiste aí à uma inversão linguística cravando-se na pele do sujeito. Instaure-se uma comunicação anterior à linguagem e à expressividade do Ser, pois trata-se da linguagem de um desfazimento de seu ser em função da inter(pel)ação ética que chega imediatamente ao seu corpo, vindo do Rosto a ponto de se dizer (sem poder e sem intencionalidade) no acusativo, no “me” de um Eis-me de um sujeito implodido pelo contato com outrem.

O corpo do sujeito perde todo recurso de uma intencionalidade corporal, estesiológica, de expressividade, porque se sente assignado, assinalado, grafado em sua carne, pelo Rosto deixado quando da passagem do Rosto. Isso conduz o corpo de carne destinado a ser de outrem, a “se dizer” como responsividade ética sem escolha, isto é, como signo dado de um corpo expelido à (in) condição de dar-se a outrem. Por isso é que em Lévinas a linguagem da Sensibilidade ou da Sensação como linguagem, é sempre da ordem de uma Poética, isto é, de um “Poema do Rosto”, poema ético (Lévinas 1976: 66), para além da expressividade e da linguagem que brotam de uma Estética-estesiológica dos corpos referidos à profundidade do ser, como queria Merleau-Ponty.

É, pois, em função desse (é-)vento ético-linguístico da ordem da inspiração de outrem, que se explica que, no nível da sensação, isto é, no instante mesmo do evento da proximidade de outrem como comunicação sem intermediação da linguagem, linguagem como inspiração, se possa estabelecer dois tempos no fenômeno da linguagem ética, no que se refere ao tocante/tocado enlaçado no aperto de mãos.

7.3 Carne e inspiração para além da essência

Primeiro, o aperto de mãos, já remete o corpo/sentinte à exterioridade, isto é, a um Si que se deve ao sentir que assigna o corpo. Esse Si, portanto, se constitui graças ao próprio tocar de uma mão na mão de outrem de modo que esse Si se deve ao próprio tocar, isto é, à abertura do Ser e não propriamente a outrem. Nesse sentido, o aperto de mãos é atravessado pela inscrição ou pela assinação que todo tocar provoca no meu corpo. Nessa condição o corpo é assignado pelo contato sensível. O corpo já assume aí o caráter de um signo porque marcado pelo sentir de modo que pode ser expresso como corpo marcado pela abertura do ser que o faz ser um Si.

Segundo, nessa proximidade mesma do próximo, essa abertura do ser vem excedida pela diferença do Rosto do outro, bem, para além do Ser. De sorte que no instante mesmo da sensação de um “aperto de mãos” que cabe na expressividade do ser enquanto ser inscrito no mundo, sucede “uma abertura na abertura” provocada bem no âmbito de minha carne pela proximidade do próximo. Essa abertura, portanto, se deve à afecção, ao padecimento, ao ferimento de outrem que me abre, na minha abertura ontológica e me impulsiona a ser um corpo despossuído, um corpo dolente para-outrem que padece. Entretanto, como vimos, no “aperto de mãos”, não é o ser que preside o contato, mas o advento do outro em proximidade de próximo que, na carícia e no olhar, me surpreende, estabelecendo uma *diferença* entre mim e seu Rosto, de modo a pôr-me o Desejo e mover-me em dar-me em corpo exposto, isto é, em corpo como único-para-outrem (Lévinas 1997a: 278).

Eis que nesse nível da diferença sustentada pelo próprio “aperto de mãos”, a linguagem da abertura da abertura se significa sem prestação de sentido, isto é, sem ter de recorrer à significação dada pela expressividade da linguagem do Ser. Trata-se da linguagem ética de um corpo assignado como signo que se significa na significância do contato, isto é, de um signo que se faz (es)critura anterior à escritura (cultura) do ser à qual se está

ligado pelo corpo no mundo. Daí que em um primeiro tempo, a linguagem possa assumir um caráter literário como expressividade do ser, fixado na estrutura de uma língua, e no segundo tempo, a linguagem exceda toda linguagem enquanto a escritura se torna uma palavra profética, isto é, inspirada e proferida pela boca daquele que testemunha em sua própria carne a interpelação de outrem (Lévinas 1982: 13), isto é, pelo corpo dado a outrem que se diz como dizer ético para além do Ser.

Ora, retomando o pensamento da *intropatia* de Husserl das *Ideias III*, Lévinas se contrapõe à ênfase posta na percepção de outrem, por parte de Merleau-Ponty (Lévinas 1987: 168). Ele suspeita que esta carregue um grau de violência a outrem pela sua própria linguagem e pela ontologia que subjaz a ela. Na percepção há, segundo Lévinas, uma preocupação com a “imanência do Sensível” que se recupera pela reflexividade e pela linguagem do sentir, isto é, foca-se no saber da carne que se manifesta na reversibilidade do tocante/tocado.

De modo que na relação com outrem, a reversibilidade da mão tocante/tocada, se estende de maneira *intropática* ao corpo de outrem, como se a ele fosse prestado o sentido do sentido do ser que me é dado em meu corpo-próprio em contato com ele. E disso decorre, que a cultura, a linguagem possa se dizer graças à essa *intropatia* a partir da reflexividade contida na carne e na própria expressividade advinda dessa profundidade do ser selvagem.

7.4 A transcendência do Sensível e carne sacrificial para outrem

Ao invés, na Sensação, na qual a linguagem como inspiração se cumpre no evento do “aperto de mãos”, o acento recai sobre o Dizer da “transcendência do Sensível”, isto é, sobre a exterioridade e sobre a comunicação calcada na diferença, na alteração, que somente o dizer do Sensível ético comporta, de tal sorte que o saber da carne se manifesta no (per)dão ou no oferecimento/sacrifício (*korban*) àquele que me acaricia o olhar e que me assigna a ponto de a linguagem já vir carregada de senso ético.

O imediato do *contacto* não é, com efeito, a contiguidade espacial, visível a um terceiro e que significa a síntese do entendimento. A proximidade é por si mesma significação. O sujeito entrou na abertura da intencionalidade e da visão. A orientação do sujeito sobre o objeto fez-se proximidade, o intencional fez-se ética (onde, de momento, nada de moral se assinala). A ética não indica uma atenuação inofensiva dos particularismos passionais, que introduziria o sujeito humano numa ordem universal e reuniria todos os seres racionais como ideias, num reino de fins. Indica uma *inversão da subjectividade*, aberta sobre os seres, e sempre os representando em determinado grau [...] – como subjectividade que entra em *contato* com uma singularidade excluindo a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como tal irrepresentável (Lévinas 1997b: 274-275. Grifos nossos)

Essa alteração interrompe, pois, a posse de outrem, de modo que a comunicação ética anterior à linguagem do ser se deve, em última instância à (alter)afecção de outrem advinda da carícia que comporta a socialidade que desborda a relação e a interpretação de “Merleau-Ponty das *Ideias II* (p.236-247) continua a respeito dos objetos investidos do espírito” em sua diferença com relação ao conhecimento de todos os outros objetos significantes tais como objetos culturais, escritos, artísticos. Trata-se do admirável esforço husserliano de colher da análise fenomenológica da apresentação, a socialidade e a sociedade em sua dignidade e em seu ultrapassamento com relação à percepção dos objetos significantes simplesmente dotados de significação (Lévinas 1987: 168).

Assevera Lévinas que não se pode colocar em questão a estrutura originária “cognitiva do vivido” em torno da noese/noema para se pensar o acesso cognitivo à objetividade de outrem tal como afirmou Husserl. No entanto, “a objetividade da proximidade do próximo como outrem, isto é, a objetividade de outrem enquanto Rosto jamais pode ser reduzida a um estado vivido”. A proximidade deve presidir a objetividade, de tal sorte que “a estrutura do cognitivo vivido com outrem dá acesso aos objetos investidos de espírito e não o contrário” (Lévinas 1987: 168).

Ora, na perspectiva pontyana, os sentimentos e dentre eles, a *intropatia*, permanecem associados a um pensamento que procede do

conhecimento dos valores dado pela estrutura cognitiva do vivido. Em contraposição a essa visão, a proximidade do próximo em sua objetividade se antecipa e interrompe a estrutura cognitiva do vivido de sorte que a *intropatia* ou o sentimento com relação ao outrem, é pensado em função do inapreensível, do *irreduzível* à “gnose do sentir” sobre a qual se fundamenta a relação com outrem em Merleau-Ponty.

Diante disso, conclui Lévinas, que a *intropatia* por si mesma é portadora de uma socialidade anterior a estrutura cognitiva. Na relação com outrem dada pela imediação da com-versa se escapa da reflexão sobre a relação à qual se poderia atribuir valores objetivos (Lévinas 1987: 169). Desse modo, ao invés de a *intropatia* ser pensada a partir do conhecimento pautado na estrutura cognitiva do vivido, e, portanto, de ser pensada a partir da percepção, ela é presidida pelo saber da Sensação, dessa diferença que o outro traz, de aquém e além, da estrutura cognitiva do vivido. Afinal, o contato com o outro se revela como um *Dizer* que não se adequa à percepção. Daí o sentido da afirmação de que a *intropatia* se embasa na sensação do sentir sem pensar o sentir por meio da reflexividade do sentir dado pela percepção.

7.5 A endopatia ontológica e a intropatia ética

Levando-se, pois, em conta a estrutura cognitiva da proximidade enquanto proximidade/contato com outrem, no “eu sinto” ressoa já uma sim-pathia como uma “amizade” e quase que numa espécie de compaixão fraternal, isto é, como uma tomada sobre si do padecer de outro homem. Graças, portanto, à sensação pela qual se “pensa mais do que se pensa” a proximidade do próximo que, ao aproximar introduz a diferença no próprio sentir, a objetividade do conhecimento de outrem não depende mais de uma “ontologia da negatividade” como queria Merleau-Ponty (2009b: 127) a fim de assegurar a significação da *intropatia* com o outro homem no mundo¹.

¹ O autor se vale de um saber Sensível calcado na reflexividade do sentir/sentindo do tocante/tocado. Lévinas, por sua vez, parte do fato de que na proximidade haja com quem falar, isto é, que haja um outro que ao aproximar

Desse modo, a excelência de intersubjetividade se mede, não pela adequação do percebido ao real, mas pela generosidade do eu me prestando ao outro enquanto a prestação de sentido vem de minha exposição do corpo a outrem. Em última instância, a significação da *intropatia* não se ata ao Ser bruto, mas à significância do sentimento de ser devedor de outrem.

Portanto, eu me ofereço ao outro, eu me substituo porque seu contato me afeta. E afeta, não porque participamos da mesma intercorporeidade dada pelo Ser selvagem. Não porque o toque do outro revela a intro-patia em que ele também me afeta ou que o sentimento mutual nos remeta ao pensamento dos valores, dos sentimentos que brotam da percepção enquanto vivida, mas tudo novo nessa relação com outrem como Diferença absoluta.

A aproximação inaugurada pela sensação – sentir sem reflexão – me faz sentir como pele compassiva; como pele exposta a ponto de sofrer pelo sofrimento dos outros graças à essa diferença da proximidade, pois, “a própria diferença entre mim e o outro que se adensa em pele, é não-indiferença, é o um-para-o-outro” (Lévinas 2011:190). Nesse caso, diz Lévinas, o valor ético do dom se impõe na significância mesma da aproximação. E essa se diz como prestação de sentido dada no próprio oferecer-se (con)sentido de um eu a outrem na contracorrente do investimento do sentir a partir do “puro saber” que advém da percepção do Sensível.

Em suma, na esfera da percepção ontológica, a sabedoria da carne em Merleau-Ponty pauta-se pelo saber-se sentindo-se em comunidade com outro homem; pelo saber-se na carne com o outro por meio da intercorporeidade; pelo saber-se com outrem em com-sentimento segundo a abertura do ser bruto que os põe solidários no sentir e que lhes permite expressar esse sentir pela linguagem, pelo Espírito.

permita uma relação que não é da ordem do pensamento que brota da percepção. Logo, esse Dizer do Sensível não se submete a constatação de que estejamos em uma mesma (inter)corporeidade, que, por sua vez, nos remete a uma profundidade que advém da Natureza ou do ser bruto. Enfim, o Sensível da proximidade de outrem interrompe o saber do Sensível sobre o qual embasa o Dizer do pensamento em Merleau-Ponty.

7.6 Pensar a intercorporalidade outramente

Ao invés, na esfera da sensação, bem no nível da imediação da proximidade do próximo na diferença que sua chegada introduz na relação, o saber da aproximação provoca um saber e um sentir *outramente* que o da percepção. A propósito disso, ao focar-se na hipérbole do “contato tangencial com o Rosto de outrem” (Lévinas 2011: 194), dirá que “a proximidade é o imediato derramamento para o outro [...] materialização da matéria – alterada pelo imediato do contato” (Lévinas 2011: 93).

Por isso, trata-se de um saber em que a prestação de sentido, advém do me emprestar, me oferecer no valor ético do dom, que não me deixa indiferente ao diferente (Lévinas 1982:13). A sabedoria da carne segundo à sensação, é da ordem de uma inspiração a ponto de se poder padecer até pelo padecimento de outrem. Nesse nível da sensação, ocorre que “o um-para-o-outro do psiquismo – a significação – não é uma relação formal anódina [indiferente] mas toda a gravidade do corpo extirpado do seu *conatus*” (Lévinas 2011: 90).

Esse se “emprestar a outrem” se significa graças ao sentir-se em dívida com outrem, em falta com ele, de modo que essa estrutura da prestação de sentido [ético] aquém do Sensível da percepção, não se reduz à constituição Estésica do [eu-corpo] sentir sentindo-se com o outro, como se pudéssemos deixar-nos (in)vestir e sentir graças ao ser bruto que nos abre ao Sensível (Merleau-Ponty 2009b:139). Certamente, tendo presente a ideia de percepção em Merleau-Ponty, o filósofo franco-lituano, pontua.

E se a percepção, que a ciência que a explica à sua maneira, pareceu aos filósofos esclarecer a ciência que a explica, ela não deve esse privilégio ao prestígio um pouco irracional do concreto. Mas o concreto enquanto sensível é imediatez, contacto e linguagem. A percepção é proximidade do ser de que a análise intencional não dá conta. [Entretanto] na *relação ética* com o real, isto é, na relação mesma de proximidade que o sensível estabelece, cumpre-se o *essencial* (Lévinas 1997b: 278. Grifo nosso).

Nessa ótica, a sabedoria da carne da sensação de outrem é, por assim dizer, anti-Natural porque depende da sociedade com outrem. E essa se situa aquém da sociedade do mundo e do mundo da Cultura, ambas calcadas na “ontologia da negatividade”, como queria Merleau-Ponty na maturidade de sua obra, contra respectivamente, a visão cartesiana e sartreana do corpo e da carne.

7.7 A socialidade humana e a carnalidade ética

A socialidade, cujo sentido advém da significância mesma do sentimento de amor e justiça suscitado pelo contato tangencial com o outro, e cuja sensação me inspira e ao mesmo tempo me põe em débito (dever) com outrem, anuncia a sociedade marcada pela expropriação do corpo próprio (Lévinas 2011: 90). Por isso, o sujeito é compelido à *prestação do sentido ético* em um corpo de carne exposta que se dá, que se oferece a outrem antes mesmo que ele tenha solicitado. Essa socialidade, portanto, coloca em questão a ontologia indireta e a expressividade da sociedade e da cultura marcadas pelo imaginário da apropriação, habitação, edificação.

Entretanto, a prestação de sentido que depende do sentimento [ético] suscitado pela sensação de outrem (Lévinas 1987: 167) corre o risco de ser amortecida quando se atribui à sensação o caráter puramente qualitativo ou neutro do tocar. É possível, abstrair-se da proximidade do próximo em função de uma “gnose do tocar”, isto é, da ênfase no “tocar por tocar outrem que me toca o olhar” como em um “puro saber” (Lévinas 1987: 169) do qual procede a modalidade da intersubjetividade e para o qual se encaminha a lógica da percepção (Lévinas 1987: 169). Nesse caso, não é incomum acabar por se esquecer aquilo que se *insinua* no tocar, no olhar, no sentir da afecção de outrem (Lévinas 1987: 169).

Contrário a essa visão, o filósofo franco-lituano propugna voltar à matriz da Sensibilidade advinda da significância da significação na sensação de outrem pois, trata-se, segundo ele, de assegurar “a transformação da socialidade mesma da sociedade” (Lévinas 1982: 20).

Ora, como esta fórmula contém ainda algo de impessoal, como se uma solução que denominamos “burocrática” a ameaçasse pelo retorno em seu contrário da finalidade original da ética, [o profético] acrescenta que [a transformação] não poderá se dar a não ser em uma relação pessoal com outrem: em novamente partilhar teu pão com o faminto, recolher em tua casa os infelizes sem asilo, e quanto vires um homem nu, de cobri-lo, de jamais *se retirar diante daqueles que são como tua própria carne*. Admirável final no qual outrem é reconhecido não pela graça de seu rosto, mas na nudez e na miséria de sua carne! (Lévinas 1982: 20. Grifo nosso).

A saber, no tocar o outro eu sou tocado e acariciado pelo seu olhar que me entenece, isto é, suscita a ternura graças à carícia suscitada pela bondade do Rosto ou do bem para além do Ser.

O sentido define-se por essa relação de proximidade. Ele é ternura: do rosto à nudez da pele, um no contexto do outro ganhando todo o seu sentido neste contexto, do puro ao turvo [...] O visível acaricia o olho. Vê-se e entende-se como se toca (Lévinas 1997b: 278).

Nesse sentido, o Sensível associado à Sensação de outrem (Lévinas 2011:156), não se reduz a um saber puro (Lévinas 1987: 169) que se estrutura na reversibilidade do sentir dado pela percepção de outrem e por antonomásia dado na ontologia do Ser bruto (Lévinas 2009: 138). Isso se justifica, porque além da insinuação que advém do tocar outrem, a sensação sugere a intermitência do Rastro do Rosto. Contra a “modalidade da sensação” em Merleau-Ponty toda orientada pela reversibilidade do tocar, Lévinas exalta a sensação como “modalidade enigmática” em função do Rosto. Ora, quando se trata da aproximação do próximo “a carícia é não coincidir do contacto, um desnudamento nunca suficientemente nu. O próximo não preenche a aproximação” (Lévinas 2011: 108). No pensamento levinasiano, a aproximação não se reduz ao contato, pois o acariciado não é propriamente falando, tocado.

VIII

O *outramente* dito e a fraternidade humana

Do ponto de vista da linguagem, compreende-se que o saber puro, da modalidade do tocar, possa ser continuamente Des-dito pela sensação de outrem. E mais, a socialidade com outrem, na *fraternidade*, calcada na sensação, significa-se como um contínuo des-dizer, se comparado com a ontologia da percepção. Pois nenhuma expressão, nenhum Dito, calcado no Dizer da Natureza e na Cultura, poderá esgotar o Dizer que a “significância do sentimento” do contato à flor da pele com outrem cumpre em termos de dom, de per-dom, de padecimento, de amor ao outro (Lévinas 1987: 171).

Assim, o Dizer próprio da significância do sentimento, do ato mesmo de se significar no sentimento, isto é, no sentir-se em empréstimo, em débito com o outro e de desejar ardentemente oferecer-se ou dar-se a outrem, acontece no instante do sentir enquanto essa duração já se configura como dar-se, como oferecer-se a outrem. O Dizer- sem-Dito (Lévinas 2011: 27), acontece, portanto, graças a esse ínterim, essa duração do tempo da sensação na qual o signo, portador ele mesmo da significância do sentir-se em oferecimento a outrem, torna-se um signo-ético, isto é, um signo dado como corpo dado-para-outrem sem que signo remete para a significação que talvez se encontrasse para além do signo.

Em outras palavras, esse Dizer é metáfora de um corpo feito Poema e Ética a outrem, e que por sua vez se refere ao “aperto de mãos” jamais pensável fora de sua imediação de contato. Isso significa dizer que no aperto de mãos, o dizer se diz como: eis-me aqui (Lévinas 2011: 17), esse corpo dado por vós, dito ao outro nesse corpo ex-posto sem

intencionalidade alguma, de sorte que o Dizer assume o caráter de uma autêntica semioética, isto é, uma linguagem como Ética que nenhuma expressão ou linguagem ontológica poderá conter sua significância sensível, seja ela de corte Poético, Estético, Estesiológica, Artística, Política, enfim, todas elas marcadas pela ontologia da percepção.

Na contracorrente da expressividade do Ser, o fato é que na imediação do contato com outrem, diz Lévinas,

A linguagem não se significa tão somente em um significado a partir das palavras que, como conjunção de signos, conduziram a esse significado. Para além do que ela quer me fazer saber, ela me põe com outrem a quem eu falo; ela significa a partir do rosto de outrem, ofuscado, mas inesquecível, em todo discurso: *a partir da expressão antes das palavras se interpela minha responsabilidade-por-outrem*, mais profunda que a evocação de algumas imagens, responsabilidade na qual se ergue minhas respostas (Lévinas 1982: 9. Grifo nosso).

Disso decorre que se o Dito é sempre uma tentativa de dizer àquilo que é da ordem do Indizível e, portanto, do que há de irreduzível no seio da sensação da proximidade de outrem, isso, porém, não significa ter de rechaçar a linguagem ontológica e seu esforço em traduzir-se na traição do Dizer. Entretanto, Lévinas chama a atenção para a questão do possível engano que encontra-se implícito na (auto)afecção natural do sensível que preside a gnose do sentir em Merleau-Ponty. Por isso recorda sobre a necessidade de se manter vigilante contra a violência que a Natureza encerra, uma vez que nela se supõe certo comprazimento em si da *essência* na reversibilidade do sentir e da qual a percepção jamais se desfaz. Por essa razão, o Dito pode trair o Dizer de tal forma a colocar em questão o irreduzível do Sensível, a saber, de o Dito se esquecer do sentimento suscitado pelo Dizer da proximidade de um Rosto.

8. A cultura da paz e o risco da barbárie do Ser

Nessa mesma esteira da linguagem ou, se quiser, no nível disso que o filósofo franco-lituano denomina de intriga entre o Dizer ético e o Dito

ontológico, se desvela o motivo que o faz próximo e distante da sabedoria da carne do pensamento de Merleau-Ponty. Por um lado, a reabilitação do corpo e da carne em torno do Ser em carne e do Sensível, fez com que Lévinas bebesse dessa sabedoria e voltasse ao mestre Husserl por meio dos novos rumos aberto pelo pensamento pontyano que associaram a sabedoria da carne à encarnação na Cultura.

Por outro lado, através de seu escrito: *A determinação filosófica da ideia de Cultura*, em sua obra *Entre Nós* (1997a), pelo qual Lévinas se reporta à questão da Cultura subjacente ao pensamento de Merleau-Ponty, trata-se de uma suspeita sobre o ser bruto sobre o qual subjaz a sabedoria da carne, e da necessidade de manter-se certo ceticismo a respeito da percepção de outrem a fim de se abandonar a mera repetição do “amor à Sabedoria” da filosofia ocidental, dita de outro modo a partir da carnalidade.

Recorda o filósofo franco-lituano que ao ater-se à percepção, à gnose do Sensível e, logicamente, à linguagem que ela pressupõe, sem a devida atenção à sensação como evento ético, corre-se o risco de se manter preso às malhas de uma “ontologia da negatividade”. Essa corresponde ao “silêncio do mundo” sem, contudo, cuidar da urgência da escuta o do apelo, da voz e dos gemidos inefáveis do Rosto que está a perfurar os ouvidos de corpo por meio da “significância do sentimento” a interromper qualquer indiferença ao próximo. Em contraposição ao silêncio do mundo, Lévinas afirma: “a serenidade procurada pela paz não é possível na simples indiferença. Ela é solidária do reconhecimento do outro no amor do próximo” (Lévinas 1982: 13).

8.1 Da reversibilidade da carne a diacronia da sensibilidade ética

Há, pois, por detrás da significação da sensação, segundo a “modalidade da reversibilidade” do Sensível, da linguagem, da poética-estesiológica, da expressividade do Ser, isto é, da cultura que subjaz à “ontologia da negatividade” sobre a qual se edifica a Sabedoria da carne

em Merleau-Ponty, o risco de se permanecer na indiferença à diferença introduzida no seio da carne pelo interdizer, isto é, pelo Dizer de outrem que veta o assassinato ao mesmo tempo que suscita o sentimento da bondade e da doação de signo do corpo assignado à outrem (Lévinas 2011: 36).

Portanto, sem esse Dizer ético do corpo (in)próprio a se dizer como signo dado a outrem, e que, portanto, precede todo Dito da carne perceptiva, se suspeita que a ontologia carregue consigo o germe da violência sobre a alteridade do Rosto de outrem. Isso se justificaria caso seja verdade que o tocar/tocante se mostre inadvertidamente insensível ao padecimento e até mesmo à morte de outrem em nome da exaltação do selvagem silêncio do ser do qual precede a expressão dos corpos em poesia, na arte e até mesmo na religião (Lévinas 1982: 13).

A significação do Dizer da sensação segundo a modalidade de reversibilidade do Sensível se estende ao pensamento, ao Espírito, enfim, à “cultura no sentido etimológico do termo – habitação de um mundo que não é simples inerência espacial, mas criação de formas expressivas, *sensíveis no ser*, por uma *sabedoria não-tematizante da carne*, que é a arte ou a poesia” (Lévinas 1997a: 234. Grifo nosso).

É de se notar que a Cultura em Merleau-Ponty é essencialmente ligada à encarnação original do “Mesmo no outro” (Lévinas 1997a: 234) como profundidade do Ser e como expressão ou manifestação da carnalidade do Ser. É verdade que a cultura já não se refira mais à estrutura noético-noemática da constituição transcendental no saber, nem à regra comum alguma. Pois, segundo Merleau-Ponty, ela se ata aos “acordos e desacordos no humano que se produzem sem recurso nem redução ao universal e por isso permanecem no exotismo extremo dessa variedade” (Lévinas 1997a: 234).

Entretanto, diante da concepção dessa sabedoria da carne (Lévinas 1997a: 234) da qual concretamente a cultura é a encarnação como habitação de um mundo, isto é, uma cultura que não distancia jamais do sentido de sua intrínseca *imanência* no mundo (Merleau-Ponty 1966: 48-

52)¹, a alteridade absoluta que não se deixa reduzir ao Mesmo, parece convidar a uma outra Cultura diversa do saber ou da poesia (Lévinas 1997a: 235). Nesse sentido, coube a Lévinas perguntar se a inteligibilidade, entendida como solução do antagonismo do Mesmo e do Outro, não deveria se encaminhar para *outra significação* que a da redução ou da conversão do Outro ao Mesmo, a partir do outro que se presta ao Mesmo (Lévinas 1997a: 236).

8.2 A insignificância ética e a ontologia da cultura

Há de se perceber, na contracorrente à essa sutil indiferença do ser ou Há, que ele suporta, e que suscita todas as expressões da cultura em que todos os homens fazem parte de uma multiplicidade que tende ao Uno – o saber político em consonância com o saber cultural como outra expressão do Ser (Lévinas 1997a: 236) –, anuncia-se uma “outra cultura presidida pela a alteridade de outrem e de sua separação refratária à toda síntese”.

Portanto, essa irreduzível alteridade do Rosto põe-nos diante do sensível drama da mortalidade de outrem.

Antes de toda expressão particular de outrem – e sob toda expressão, que, já postura dada a si, protege – nudez e carência da expressão como tal. [...] Rosto

¹ Em sua obra *Sens et Non-sens*, quando Merleau-Ponty propugna o novo sentido da *metafísica*, calcada no ser mesmo do homem, apareça igualmente a maneira como outrem é tratado em função de seu ser-no-mundo. Nesse contexto, afirma o filósofo: “Doravante, com a filosofia fenomenológica ou existencial, o que há de metafísica no homem não pode mais ser remetido a algo além de seu ser empírico – a deus, à consciência – mas é no seu ser mesmo, em seus amores, em seus ódios, em sua história individual e coletiva que o homem é Metafísica. E a metafísica não é mais, como dizia Descartes, ocupação de algumas horas do mês; ela é presença, como o pensava Pascal, no mínimo movimento do coração (Merleau-Ponty 1966: 48). E em seguida acrescenta que, “esse mundo que o faz ser sem mim, de me envolver e me ultrapassar, sou eu que o faço ser. Eu sou, portanto, uma consciência [como], uma presença imediata ao mundo, e não há nada que possa pretender ser sem ser tomado de alguma maneira na tessitura de minha experiência (Merleau-Ponty 1966: 51). Eu não sou esta pessoa, esse rosto, esse ser finito, mas uma pura testemunha, sem lugar e sem idade, que pode igualar em poder à infinidade do mundo. É assim que se supera, ou antes, que se sublima, a experiência do Outro. Enquanto o mundo como outro não se trata senão de coisas, nós nos salvamos facilmente da transcendência. Aquele de outrem é mais resistente. Porque se outrem existe, se ele é também uma consciência, eu devo consentir de não ser para ele senão um objeto finito, determinado, visível em certo lugar no mundo. Se ele é consciência, é necessário que eu cesse de sê-lo. Ora, como eu poderia esquecer esta atestação íntima de minha existência, esse contato de mim comigo, mais segura que algum testemunho exterior e condição a priori para todos? Disso decorre, a extrema necessidade em suspender essa inquietante existência de outrem” (Merleau-Ponty 1966: 52).

como a própria mortalidade do outro homem. Mas em face do rosto, nesta mortalidade – convocação e súplica que concernem ao eu, que me concernem. Como se a morte invisível que o rosto de outrem enfrenta, fosse questão minha, como se esta morte “me dissesse respeito”. A morte do outro homem me põe em xeque e me questiona, como se desta morte o eu se tornasse, por sua indiferença, o cúmplice, e tivesse que responder por esta morte do outro e não deixá-lo morrer só (Lévinas 1997a: 237).

Nesse sentido, a sensação ética, isto é, a relação com outrem enquanto tal, e não relação com o outro já reduzido ao mesmo, evoca uma Cultura da transcendência, apesar da excelência, pretensamente exclusiva da imanência que, no Ocidente, é tida como a graça suprema do Espírito (Lévinas 1997a: 237). Trata-se da cultura ética em que o rosto de outrem – o do absolutamente outro – introduz uma nova significância do espírito que não reside mais no pensamento que se apropria do outro da natureza ou que, na poesia e na arte, celebra, isto é, manifesta a habitação no mundo (Lévinas 1997a: 239).

A propósito da *cultura da imanência*, embora sem desconsiderar a justificada crítica de Merleau-Ponty ao neoplatonismo cultural propugnado por Léon Brunschvicg por meio da evocação do Ser vertical, Lévinas ressalta que há “uma linguagem da *revelação* do outro anterior à cultura” como “maneira nova de retornar ao platonismo” pela ética (Lévinas 2009: 57-59) em que a verticalidade advém do Rosto para além da verticalidade do Ser carnal.

A altura ordena o ser. A altura introduz um sentido no ser. A altura já é vivida através da experiência do corpo humano. Ela conduz as sociedades humanas a erigir altares. O humano é colocado sob o signo da altura, não pelo fato dos homens, por seus corpos, terem uma experiência da linha vertical, mas é pelo fato do ser ordenar-se à altura que o corpo humano se situa num espaço no qual se distingue o alto e o baixo e se descobre o céu (Lévinas 2009: 57)

Enfim, contra o risco da barbárie do ser que ameaça – na negatividade o ser em sua profundidade –, o amor comandado pelo rosto

do outro homem, não é um dado da experiência e não vem do mundo (Lévinas 1997a: 239).

8.3 A sabedoria da carne ao serviço dos corpos

Entretanto, a intriga entre o Dizer o Dito que perpassa o pensamento levinasiano o fez situar de maneira crítica em relação à “sabedoria não-tematizante da carne que é a arte ou a poesia” em Merleau-Ponty (Lévinas 1997a: 234), calcada na gnose do Sensível. Resta saber se, de fato, com seu esforço de reintroduzir o problema do Dito da carne no seio de seu pensamento, se isso não o faz bem mais próximo ou quem sabe, mesmo, o torne devedor da filosofia de Merleau-Ponty. Não se pode negar, dadas as características eminentemente encarnadas de uma “ontologia indireta”² em Merleau-Ponty (Saint-Aubert 2011: 66), se comparadas com o idealismo remanescente na ontologia fenomenológica de Heidegger, aquela parece inspiradora para se pensar uma filosofia da encarnação em Lévinas.

Não se pode negar que, se por um lado, o filósofo franco-lituano pensa “a proximidade do outro fora das categorias ontológicas”, isto é, que de maneira positiva, concebe a proximidade com outrem como dizer, contato, sinceridade da exposição; dizer anterior à linguagem (Lévinas 2011: 37), por outro, “não se trata de desconhecer o ser nem em tratá-lo, de uma forma desdenhosa”. A única ressalva vai no sentido de que “é a partir da proximidade que o ser ganha o sentido legítimo” (Lévinas 2011: 37). E assim o faz, porque, “a presença do terceiro ao lado do próximo aproximado faz com que a relação entre o próximo e o terceiro não me possa ser indiferente, a mim, que me aproximo”. Com a chegada do próximo de meu próximo, Lévinas admite “a necessidade imperiosa de uma justiça entre os incomparáveis, uma reunião e contemporaneidade,

² Trata-se, segundo o filósofo francês Saint-Aubert, de uma ontologia que continua a elaborar uma filosofia concreta que visa superar os dualismos impenitentes, numa atenção redobrada aos fatos primitivos – essas experiências que engajam as relações do corpo à vida total (Saint-Aubert 2011: 66).

tematização, pensamento, história e escritura” (Lévinas 2011: 37). Por isso o filósofo pode evocar a “escritura santa” para referir-se à íntima relação entre a justiça e a carne (Lévinas 1982: 20).

8.4 A carnalidade da Justiça e os corpos próprios em sociedade

De qualquer modo, para compreender essa relação entre escritura, justiça e carne, urge ter presente que se a Justiça pressupõe a entrada no âmbito da intencionalidade da consciência, por outro lado Lévinas assevera que “a modificação da sensibilidade em intencionalidade é motivada *pela própria significação do sentir* enquanto para-o-outro” (Lévinas 2011: 90). Somente a partir dessa consideração compreende-se que o filósofo possa dizer que a partir do “nascimento latente da justiça na significação, ela deve fazer-se consciência síncrona do ser, presente num tema onde se mostra a própria intencionalidade da consciência” (Lévinas 2011: 90). Nesse caso, insiste o filósofo sobre a necessidade de a fenomenologia manter-se vigilante quando se trata da “descrição do psiquismo” (Lévinas 2011: 90).

Não se pode olvidar que a significação se vincula à proximidade do próximo, e pela qual o psiquismo é investido e inspirado pelo outro. Daí que o psiquismo jamais “constitui um sistema, um conjunto de especificações ou de variações da consciência de.. da intencionalidade da fenomenologia”. Pois, se assim o fosse, correr-se-ia o risco de “esquecer a justiça da simultaneidade onde ela é suscitada, a saber, a justiça reenvia sempre a um psiquismo não enquanto tematização, mas enquanto diacronia do *mesmo e do outro* na sensibilidade” (Lévinas 2011: 90).

Em última instância, se o sentido da Justiça se põe como exigência da chegada do terceiro, ela se mantém indissociável da “significação do sentir” e não da intencionalidade da consciência, de tal sorte que o sentido da Justiça advém da sensibilidade, da carne, ou melhor dizendo, “do corpo que se inverte em-para-o-outro pela animação” (Lévinas 2011: 90). Isso leva a crer que a sabedoria da carne é da ordem do *ceticismo*, do Dizer indizível, do amor, da ética, da sensação, do corpo (in)próprio “invertido e

extirpado do seu *conatus*” (Lévinas 2011: 90). Uma sabedoria da carne segundo a ordem do acusativo, da responsabilidade absolutamente indeclinável no amor ao outro. E que, com a entrada do terceiro, ingressasse, igualmente no âmbito da *ambiguidade* do Dito e por antonomásia, da necessidade da lógica e da certeza.

8.5 A intriga do Dizer da carne e o Dito dos corpos

Esse âmbito do Dito supõe, submeter a carnalidade acusativa do e no amor ao crivo da Justiça, de tal sorte que no nível da vida social e política, urge reabilitar a intencionalidade dos corpos a fim de se garantir que o amor seja justo, ou seja, que a carnalidade não seja submetida à violência quando se inscreve na esfera da sincronia, da simetria e da igualdade que a triangulação inaugura pela chegada do terceiro. Daí que a sabedoria da carne terá, necessariamente, que articular-se a uma “filosofia do corpo” (e não a uma filosofia da encarnação), na qual o corpo seja pensado em função da subjetividade e daquilo que lhe assegura o reconhecimento social.

Nesse nível, seria fecundo recordar o mérito do pensamento da carne em Merleau-Ponty para se tocar no âmago da novidade que a ontologia da percepção poderá trazer para a filosofia do corpo se comparada a outras filosofias da mesma natureza.

Como se pode notar ao longo de nossa exposição, insistimos que Merleau-Ponty se esforça em propugnar sua sabedoria da carne em consonância com uma filosofia do corpo (e não uma filosofia da encarnação nos moldes de Gabriel Marcel), uma vez que ele jamais abandonou o terreno da filosofia graças à “ontologia indireta” que subjaz ao seu pensamento (Saint-Aubert 2011: 66).

Nesse sentido, não há qualquer dilema entre a afirmação de uma sabedoria imanente à sensibilidade na qual a carnalidade ata-se ao corpo e ao corpo de outrem na reversibilidade do Sensível, e a Profundidade (entre objetividade e subjetividade) da Natureza ou dos “fatos primitivos

nos quais as experiências engajam as relações do corpo à vida total” (Saint-Aubert 2011: 66). Esta, por sua vez, assegura a expressividade, os discursos filosóficos associados à História e à Cultura nucleada em torno da Sensibilidade e da sabedoria que ela pressupõe no sentir.

Portanto, a ontologia da profundidade do ser que subjaz à subjetivação da carne pelos corpos e a objetividade do Espírito, faz com que o próprio âmbito da linguagem da carne surja como referência à verdade do discurso filosófico. Essa maneira *sui generis* de como Merleau-Ponty articula a expressividade da carne ao ser e ao Sensível em torno de sua *ontologia indireta*, parece aproximar-se da preocupação levinasiana de assegurar ao seu pensamento do concreto a possibilidade de alçar-se ao nível da Justiça. E segundo ele, é nessa carnalidade que entremeia as relações com o terceiro (Bensussan 2009: 48), que se impõe as exigências de uma filosofia do corpo.

Ora, se ela deve presidir a relação entre os corpos a fim de assegurar-se o respeito, a dignidade, o reconhecimento e o Direito do corpo do outro e dos outros próximos de meu próximo, parece que a linguagem e a verdade do ser em sua negatividade, advindas dessa filosofia pontyana da carnalidade do corpo-próprio, não pode ser ignorada ou descartada sem mais (Saint-Aubert 2011: 66).

Em suma, se na ótica levinasiana, o corpo-próprio não está no início de sua filosofia, isto é, no nível da sabedoria da carne como sabedoria do amor na qual se afirma “a inversão do corpo que é extirpado do *conatus*” (Lévinas 2011: 90) em corpo impróprio no contato com outrem, por outro lado, a justiça articula-se em torno do serviço (dever) aos corpos a fim de que o amor não seja injusto quando dos (*entre*)*tantos* da carnalidade que o terceiro inaugura com seu advento. Isso supõe que a justiça a serviço dos corpos não se dissocie daquilo que Merleau-Ponty nomeou como corpo-próprio, e esse, por sua vez, inseparável de sua “ontologia indireta” cuja percepção é um autêntico modo de acesso ao ser (Saint-Aubert 2011: 66).

Na ótica de Merleau-Ponty, os discursos do corpo próprio não podem mais se desvincular do Ser, da Natureza, da profundidade, da

objetividade/subjectividade a fim de que não sejam injustiçados (reduzidos à representação) tampouco sejam injustos uma vez que o outro inaugura sempre uma abertura ao Ser que meu corpo não tem acesso por si só, sem a coexistência. Eis, pois, que nos encontramos diante do quiasma de uma aproximação que poderá acontecer no coração de uma fraternidade entre o pensamento encarnado de Merleau-Ponty e de Emmanuel Lévinas. Não se pode negar, essa fraternidade aguarda um por vir que parece muito fecundo para a interface que se poderá estabelecer entre dois pensamentos, embora levando-se em conta os *entretantos* desencontros por conta dos diferentes interlocutores que orientam sua respectiva reflexão.

Considerações finais

À guisa de uma reflexão inconclusa, se poderia insistir na plasticidade da diferença que se impôs entre os autores quando trataram de expor sua impostação da alteridade de outrem, da carnalidade, da sensibilidade, do ser etc. Isso, porém, não nos autoriza colocar seu legado em questão visto que ambos recorrem à tradição filosófica e, de fato, revelam a fecundidade de seu pensamento inexoravelmente reconhecido em todos ambientes culturais e da academia por radicalizarem a fenomenologia no contexto da filosofia contemporânea francesa sem deixar de contar com o fato de que seu pensamento tem em mente o confronto com vários Nomes Próprios da filosofia.

Levando-se em conta esse legado, poder-se-ia assinalar para a diferença entre os pensadores em função do ponto de partida que os leva a lugares distintos com relação à Sabedoria da carne. Por um lado, Merleau-Ponty parte do corpo, da carne na qual estamos inseridos no mundo das significações para, em seguida, remetê-los à objetividade da Natureza, para somente a partir do estofado da carne, se poder pensar a relação eu-outrem. Desse modo, a percepção como imersão nesse mundo do Ser bruto tem primazia sobre a sensação, uma vez que para ele o Sensível é de alguma forma pertencente à ordem da reflexividade da carne, e essa já supõe a profundidade do Ser Vertical que o abre.

A linguagem, a expressividade e o discurso do Ser orientados em torno da matizada Estética-estesiológica assegura ao Sensível sua inteligibilidade que ele não teria por si enquanto submerso no mundo do sentir. Daí que a sensação encontra sua significação no horizonte da percepção, ontologicamente, considerada como modo mesmo de o ser Vertical assegurar a negatividade de que a sensação não dispõe, a fim de que ela não seja submetida ao caráter fusional da carnalidade que

atravessa todas as coisas. Uma vez estruturado assim o pensamento em torno da ontologia da percepção, a sabedoria da carne pode levar adiante a matização carnal da relação com outrem. Sua genialidade se põe graças à Estética-estesiológica da Existência como (co)nascimento e (co)existência, segundo a abertura que, por meio dela, o Ser selvagem viria a ofertar para o mundo da carnalidade humana.

Por outro lado, a sensação está marcada pela intencionalidade corporal cuja ênfase recai sobre o sentido subjetivo e intersubjetivo da corporalidade humana, se comparado à objetividade do Ser, da Percepção, do invisível. Graças à localização do sentido/sentimentos e do pensamento ou da linguagem, isto é, do espírito habitado por um corpo, e não o contrário, a saber, do espírito tomado como pensamento estendido na e pela carne, precisamente por essas características, a carnalidade a abre a possibilidade de se pensar a reversibilidade do Ser em torno do Visível e do Invisível, por meio do discurso cultural do corpo.

Em contrapartida, a Sensibilidade ética em Lévinas, põe em questão a primazia da percepção, da Natureza, do Ser, enfim, do mundo por conta da ênfase na Sensação da/na imediação da proximidade segundo a modalidade enigmática do rastro do Rosto. Isso porque sua preocupação se foca em torno da reabilitação da sensação enquanto imediatamente associada à Sensibilidade ética na significância mesma da carne como modo de afirmar a paz contra a guerra que procede do “*intereressamento* da essência” (Lévinas 2011: 26). Não se trata da sensação pura assegurada pela abertura indeterminada do Ser vertical, mas da abertura de outrem que fere, que esvazia e que conduz ao des-inter-essa-mento da *essência* neutralizando assim a indiferença da neutralidade do Sensível da percepção. O contato carnal, visceral com outrem, é da ordem da carícia, da ternura, do desejo no sentir ético de entregar-se ao outro como um si do corpo doravante destinado a ser de outrem. Do ponto de vista da linguagem, isso significa que tanto o espírito como a sensação são ambos da ordem de um Dizer ético (signo/linguagem) sem Dito. Nesse caso, há uma inversão que conduz da sensação à percepção, contanto que essa seja

da ordem da objetividade, da cultura, da ontologia propriamente dita da alteridade de outrem.

Referências

- Agamben, Giorgio. 2008. *O que resta de Auschwitz*. O arquivo e a testemunha. Homo Sacer III. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Bensussan, Gérard. 2009. *Ética e experiência a política em Lévinas*. Passo Fundo: Editora IBIFE.
- Lévinas, Emmanuel. 1976. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana.
- _____. 1982. *L'au-delà du verset*. Lectures et discours talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____. 1987. *Hors Sujet*. Paris: Fata Morgana.
- _____. 1997a. *Entre nós*. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1997b. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. 2009. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- _____. 2013. *Eros, littérature et philosophie*. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros. Paris: Grasset/Imec.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Sinais*. Lisboa: DINALIVRO.
- _____. 1966. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel.
- _____. 1999. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2000. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2009a. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2009b. *O Visível e o invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva.

_____. 2016. *A união da alma e do corpo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Ribeiro Jr., Nilo. 2018. A (des)humanidade selvagem e a erótica em Lya Luft: interpelações teológicas na poética da sensação em Lévinas. In: De Mori, Geraldo; Buarque, Virgínia. *Escritas do crer no corpo*: em obras de língua portuguesa. São Paulo: Loyola, p. 177-194.

_____. 2019. *Sabedoria da carne*. Uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola.

Saint-Aubert, Emmanuel. 2008a. *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Hermann Editeurs.

_____. 2008b. L'incarnation change tout. Merleau-Ponty et la critique de la théologie explicative. *Archives de Philosophie*, 2008/3 – Tome 71, p. 371-405.

_____. 2011. Merleau-Ponty face à Husserl: illusions et rééquilibrages. *Revue germanique internationale* [En ligne], 13/2011, mis em ligne le 15 mai 2014, consulté le 30 septembre 2016. Disponível em: <<http://rgi.revues.org/1122>>.

Sartre, Jean-Paul. 2009. *O Ser e o nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, Vozes.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org