

A conduta, a fala e o juízo: pressupostos éticos a partir de Merleau-Ponty

The conduct, the speech and the judgment: ethical assumptions from Merleau-Ponty

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID23737

Josiana Hadlich

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

 0000-0003-0471-963X

josianah.deoliveira@gmail.com

Resumo: O artigo presente aborda a análise da possibilidade de uma fundamentação ética a partir da experiência do outro compreendido como uma presença carnal e como realização concreta de gestos. A familiaridade estampada entre o eu e o outro na forma de tratar as coisas mundanas e a dessemelhança em muitas condutas intencionais, leva o eu a abrir um leque de reflexões sobre si mesmo, tornando possível um logos ético. Os gestos e as palavras constituem os elementos principais da experiência intersubjetiva fundando o estatuto de uma reflexão ética. Com isso, significados serão emergidos a partir da fala, mostrando que a linguagem alarga a abertura do mundo comum entre os sujeitos falantes. Na abertura intersubjetiva instaurada pela linguagem, valorações e expressões são contextualizadas em vivências culturais que, em muitos aspectos, são inconciliáveis. Em razão disso, a reflexão da consciência é ativada na medida em que esta já se encontra entranhada no mundo por meio de significações.

Palavras-chave: Comportamento; Linguagem; Logos ético; Intersubjetividade.

Abstract: The present article addresses the possibility analysis of an ethical foundation from the experience of the other understood as a carnal presence and a gesture concrete realization. The familiarity stamped between the I and the other in how dealing with mundane things and the dissimilarity in many intentional behaviors, leads the I to open a range of reflections about himself, making an ethical logos possible. Gestures and words are the main elements of the intersubjective experience, establishing the status of an ethical reflection. Hence, meanings will be emerged from speech, showing that the language widens the opening of common world among the speaking subjects. In the intersubjective opening established by language, values and expressions are contextualized in cultural experiences, which are irreconcilable in many aspects. As a result, the reflection of consciousness is activated since it is already ingrained in the world through meanings.

Keywords: Behavior; Language; Ethical logos; Intersubjectivity.

Maurice Merleau-Ponty advoga a tese de que o outro deve ser compreendido como uma presença carnal efetivada em meu campo de percepção. Para o filósofo, antes de qualquer objetivação que eu possa fazer do outro, ele existe para mim na

percepção. Na exploração que faço do mundo, deparo com os gestos que se assemelham aos meus e acabo por encontrar ali um prolongamento de minhas próprias intenções, pois o outro possui uma maneira familiar de tratar o mundo. Situado e engajado num mundo físico e social, o outro é visível pelo seu corpo, assim como eu sou corporalmente visível para ele. Nem eu nem ele, contudo, somos objetos um para o outro já que, tanto eu quanto o outro, coexistimos num mundo comum (*Gemeinwelt*). Pelas determinações de nossas condutas podemos adentrar no mundo um do outro, reconhecendo-nos pelos gestos que visam ao mesmo mundo, sem que, para isso, haja uma relação exterior do tipo sujeito-objeto.

Na existência, há um sujeito encarnado que deixou de ser um sujeito absoluto, na medida que assume um certo ponto de vista acerca do mundo circundante. Esse “novo” sujeito expõe-se ao olhar do outro, sendo assim arrastado pelo corpo ao mundo vital e perceptivo. Sendo que o outro habita o mundo com um corpo e faz parte do campo de percepção do eu, ele (corpo) não é um ego absolutamente abstraído, mas a sede de um comportamento. Assim, ele se torna uma subjetividade atuante que me é dada antepredicativamente com todas as suas possibilidades. Nesta experiência que tenho dele, via à experiência com o mundo, percebo-o em seus próprios gestos intencionais em direção aos mesmos objetos que viso, e assim entramos num terreno comum onde há uma inserção primordial no mundo que é da sensibilidade.

Edmund Husserl, nas *Meditações Cartesianas* (2001), pretende esclarecer como se processa e se funda a presença do outro como experiência transcendental. Ele faz certas indagações, e uma delas nos interessa aqui, tal como: a experiência do outro se manifesta na esfera primeira, isto é, na dimensão em que as coisas me são dadas? É evidente, porém, na percepção corpórea do outro que ele se manifesta a mim de modo comportamental, exatamente na dimensão da atualidade em que os dados antepredicativos¹ me são mostrados. Pois

A partir do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção. Como qualquer outra percepção, esta afirma mais coisas do que realmente apreende: quando digo que vejo o cinzeiro que está ali, suponho acabado um desenvolvimento da experiência que iria ao infinito, envolvo todo um porvir perceptivo. Da mesma maneira, quando digo que conheço alguém ou que o amo, para além de suas qualidades eu viso um fundo inesgotável que um dia pode fazer estilhaçar a imagem que me faço desta pessoa. É a este preço que existem para

¹ A experiência antepredicativa é a experiência que torna possível a descrição do surgimento à consciência na percepção de pré-objetos originais, pois eles fundam, por sua auto evidência, a veracidade de juízos e o valor de verdade das sentenças epistêmicas. Assim sendo, a antepredicatividade recebe uma atenção especial de Husserl na obra *Experiência e Juízo*, numa análise a respeito da relação genealógica dos objetos com essa experiência tão originária, âmbito no qual o objeto teria sua gênese a partir de constituições passivas e ativas.

nós as coisas e os “outros”, não por uma ilusão, mas por um ato violento que é a própria percepção. Portanto precisamos redescobrir, depois do mundo natural, o mundo social, não como objeto ou soma de objetos, mas como um campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele. Nossa relação ao social é, assim como nossa relação ao mundo, mais profunda que qualquer percepção explícita ou qualquer juízo. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 415)

O OUTRO QUE EU VEJO E QUE ME VÊ

O corpo enquanto sujeito-objeto é aquele que revela uma consciência encarnada intencional e, por isso, sensível, dada na própria percepção. As significações emergidas através do sensível, serão apreendidas pela racionalidade despertada pelo sentido das percepções. Sendo o meu corpo o agente concreto de todo ato perceptivo, sendo ele ainda o substrato de minha consciência perceptiva, ao estar no mundo além de ser uma consciência, meu corpo é *uma experiência* que se comunica interiormente com o mundo e com os outros, em uma coexistência. Desse modo, a constituição da objetividade em geral é a realização não de um ego solitário, mas de uma comunidade intersubjetiva para a qual a roupagem do ser objetivo se constituirá sob a forma de um mundo comum.

É sabido que a concepção de corpo e de consciência adotadas na perspectiva aqui exposta não é uma concepção adotada pelas teorias clássicas. O corpo do outro, assim como o meu, não é mais corpo fisiológico, mas aquele corpo que é compreendido à medida que desenha certo comportamento no mundo. E em relação à consciência, não temos uma consciência constituinte, mas, sim, uma *consciência perceptiva* com a qual podemos nos referir a um sujeito do comportamento situado e engajado no mundo. *Estar* em um mundo significa habitar o mundo, morar nele, não simplesmente encontrar-se nele como coisa. O estar-no-mundo da consciência encarnada, remete, pois, à evidência imediata, originária e inalienável do outro.

Vislumbro a paisagem do mundo e nela está outro corpo que eu confirmo a existência. Como explicita Merleau-Ponty (1974, p. 143-144):

Olho esse homem imóvel no sono, e que repentinamente desperta. Ele abre os olhos, faz um gesto para seu chapéu caído ao seu lado e o toma para se garantir contra o sol. O que finalmente me convence que meu sol é também dele, que ele o vê e sente como eu, e que, enfim, somos dois a perceber o mundo, é precisamente o que, à primeira vista, me proíbe de conceber outrem: a saber, que seu corpo faz parte de meus objetos, que é um deles, que figura em meu mundo.

Nesse trecho, tematiza-se o fato de que, admitindo a relação de sujeito a sujeito por meio das percepções de comportamentos semelhantes ou

dessemelhantes, o outro se caracteriza pela posse de uma liberdade inerente capaz de fundar uma autonomia no seu agir e no seu decidir. O *eu* só convivia, até então, com uma autonomia pertencente ao seu próprio corpo, mas com a experiência da percepção de uma alteridade, irrompe uma familiaridade (*Heimlichkeit*) com a possibilidade de tomar o corpo uma localidade, de onde parte toda intencionalidade, originando condutas semelhantes ou não às minhas.

Não há uma interpretação de que as experiências que tenho do meu corpo e do corpo do outro são os dois lados de um mesmo *ser*, pois a experiência que tenho do corpo do outro não é uma experiência só minha. Percebo o corpo do outro como um fenômeno no mundo sensível e um pré-dado, já que posso tocar sua mão e ver seu formato, mas a experiência que o outro tem de seu próprio corpo é inatingível para mim. Nunca temos uma experiência completa do corpo do outro, já que não posso ver de onde ele vê. E levar isso em consideração é não ignorar uma alteridade na qual o comportamento e as condutas desempenhadas pelo outro me causam admiração diante do novo, do desconhecido e do diferente, fazendo-me retornar e refletir, talvez sob outra perspectiva, meu próprio comportamento no mundo.

É interessante compreender que o mundo comum é formado de diferentes perspectivas que parecem ser inconciliáveis, e diante delas é que pode haver um *voltar-se* do eu sobre si mesmo, aprofundando as consequências da experiência que toma o sensível como o registro do encontro corporal e intersubjetivo. Se outrem exprime gestos e realiza condutas que têm significados distintos para mim, então “os pensamentos de outrem certamente são pensamentos seus, não sou eu quem os forma” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 407), e para apreender pela sensibilidade tais pensamentos, é preciso que nossos comportamentos sejam os objetos da análise, pois “a objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar” (*Ibidem*).

Desse modo, começo a ver no outro um reflexo das possibilidades e intenções que podem fazer parte da minha conduta. A conduta do outro se comunica com a minha de modo que encontra em mim a significação de seu sentido. Eu e o outro nos confirmamos mutuamente.

Minha relação com um livro começa pela familiaridade fácil das palavras de nossa língua, das ideias que fazem parte de nosso equipamento, como minha percepção de outrem é, à primeira vista, aquela dos gestos ou dos comportamentos da *espécie humana*. Mas, se o livro me ensina verdadeiramente alguma coisa, se outrem é verdadeiramente um outro, é preciso que num certo momento eu seja surpreendido, desorientado, e que nós nos reencontremos, não mais no que temos de semelhante, mas no que temos de diferente, e isto supõe uma transformação de mim mesmo e de

outrem outro tanto; é preciso que nossas diferenças não sejam mais como qualidades opacas, é preciso que se tenham tornado sentidos. (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 149-150)

Merleau-Ponty mostra que os gestos, portanto, não são simples dados deliberadamente assimilados e ajustados em juízos, mas são condutas de atos expressivos que se revelam em dada situação em que os sujeitos estão envolvidos numa comunicação e estão mutuamente inseridos numa relação de troca de gestos intencionais. Em outros termos:

O sentido dos gestos não é dado, mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador. Toda dificuldade é conceber bem esse ato e não o confundir com uma operação do conhecimento. Obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 215)

Uma vez percebido essencialmente na dimensão de suas vivências e de sua existência, o homem possui a capacidade de se referir aos atos pessoais, de ser autoconsciente, isto é, ele tem o poder de reflexão diante da sua vida e de seus atos. Este poder implica uma atitude crítica dos fundamentos que conduzem a vida prática. O eu se torna ativo ao conseguir olhar para as suas condutas que são espelhadas na experiência pré-reflexiva e passiva do comportamento do outro, e, a partir daí, desse retorno a si mesmo, da análise comparativa de condutas, o eu se torna uma *consciência reflexiva*, pois, diz Husserl,

Na *dóxa* passiva o-que-é não somente está pré-dado como substrato para as funções cognitivas possíveis operantes nela, senão também como substrato para todas as valorações, as abordagens de metas práticas e as ações. Para que algo possa estar dado como útil, belo, terrível, espantoso, atrativo, etc., tem que estar presente de alguma maneira apreensível pelos sentidos [...] (HUSSERL, 1970, p. 62)

Com essa convocação do eu à atividade, não só a consciência que habita o mundo se abala, mas também o próprio mundo. Cabe à passividade da consciência se compreender nesse enigma de uma reconstrução que, condicionalmente, implica numa reinterpretação do mundo. E os sujeitos que são livres em suas decisões, terão de revisar e *responder* acerca de seus comportamentos para que neles se enuncie um sentido ético. A autoavaliação implica uma autodeterminação no agir prático que irá se dirigir às determinações dessemelhantes e aos comportamentos familiares com a finalidade de fundar princípios de sua *práxis*, culminando em valores éticos positivos. Na realidade, essa condição não poderia ser articulada eticamente se

O olhar de outrem só me transforma em objeto [...] nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente

suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as ações de um inseto. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 414)

Ora, como o eu poderia interpretar as condutas do outro enquanto sendo elementos de uma presença ética? Tendo em vista que o comportamento do outro permite um retornar do eu à origem de suas ações, como posso comunicar a intenção colocada em cada conduta para haver julgamento ético acerca delas?

A dinâmica intersubjetiva implícita na experiência antepredicativa nos leva à experiência de coexistência que exige o aprofundamento sobre o sentido da noção de práxis². Na *Phénoménologie de la perception* (1972), Merleau-Ponty aprofunda a discussão de como pode ser descrita a comunicação entre a subjetividade que se revela diante do outro e este que me põe em contato com aquilo que eu não sabia de mim mesmo. Assim, passamos a considerar relevante a experiência da comunicação, pois “[...] existe uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão do outro, um poder de pensar segundo o outro que enriquece nossos próprios pensamentos” (*Ibidem*, p. 208).

A PALAVRA COMO RELAÇÃO MÚTUA COM OUTREM

Assinalando o caráter corpóreo da significação do sentido, o corpo possibilita a compreensão dos gestos e das palavras presentes essencialmente na manifestação intersubjetiva. A apreensão de algo significativo está na reciprocidade dos comportamentos vivenciados na dimensão social. Através da distinção entre *fala falada* e *fala falante*, Merleau-Ponty observa que a linguagem é compreendida quando remetemos à imanência do sentido existente na palavra; a compreensão da linguagem reporta ao exame de seu movimento expressivo originário, ou seja, remete mais propriamente ao gesto.

Para explicitar melhor o que Merleau-Ponty tenta mostrar, dever-se-á destacar a emergência da fala como gesto de um corpo que está em relação total com o mundo, sendo ela própria como fala gesto articulado por um ser social. Posteriormente, faz-se necessário o entendimento de que, no comportamento, as significações das palavras se encontram e entram em acordo relativamente às nossas intenções práticas, objetivando a comunicação. Observa o filósofo que

Talvez atualmente estejamos aptos a compreender com justeza que consumação a palavra representa para nós, como ela prolonga e transforma a relação muda com outrem. Num sentido, as palavras de outrem não transpassam nosso silêncio, não podem dar-nos nada mais que seus gestos: a dificuldade é a mesma de compreender como palavras arranjadas em proposições podem-nos significar outra coisa além de

² Sobre a noção de práxis, em Merleau-Ponty, ver, por exemplo, SILVA (2019).

nosso próprio pensamento - e como os movimentos de um corpo ordenados em gestos ou em condutas podem-nos apresentar alguém mais além de nós – como podemos encontrar nesses espetáculos outra coisa além do que ali colocamos. (MERLEAU-PONTY, 1974, pp. 146-147)

O que Merleau-Ponty almeja é buscar o sentido originário da linguagem no corpo que pode ser alcançado antepredicativamente na imbricação entre a fala e a descrição do sentido do gesto corporal. Talvez, o sentido da fala do outro seja apreendido da mesma maneira que ocorre a apreensão do gesto corporal, ou seja, eu compreendo a fala e o gesto na medida em que os assumo como uma possibilidade de fazer parte do meu próprio comportamento. Desse modo, Merleau-Ponty se volta aos sujeitos falantes e ao problema da linguagem entendida como língua falada por aqueles que a vivenciam.

O retorno ao fenômeno da fala conduz, todavia, à crítica das concepções empirista e idealista, pois ambas ainda permanecem tributária da dicotomia sujeito-objeto. Impregnadas de ideias objetivistas e subjetivistas, respectivamente, ambas privam a palavra de qualquer sentido. As duas abordagens ignoram a dimensão expressiva da linguagem, pois, no empirismo, a linguagem é objetivada de maneira que ao sujeito atribui-se a não-existência, e, no idealismo, ela é uma operação essencialmente subjetiva. Em suma, a fala na concepção empirista é caracterizada como um fenômeno que não precisa de um sujeito falante para ser processada, pois o próprio sentido da fala estaria trancafiado nos estímulos determinados pela ciência objetiva. No intelectualismo, porém, o sujeito vem ser algo totalitário e o peso do “eu penso” é o de uma interioridade absoluta. Temos, assim, dois polos rivais e não conciliáveis: a objetividade pura e a pura subjetividade. Nesta, o sujeito pensante doa significação à experiência da realidade por meio do ato consciente. Assim, o pensamento se destaca como de importância fundamental, pois a consciência é quem organiza a experiência, vindo a constituir o mundo em categorias através da estruturação da síntese perceptiva. O sentido, nesta concepção, é dado pelo sujeito pensante. Isso mostra que, para o idealismo, o sentido não se vincula à palavra, já que é constituído pela consciência do ego, doadora de sentido.

Como vimos, a percepção inaugura nosso contato com o mundo efetivando a abertura necessária para o ser projetar-se para além de si mesmo. A linguagem alonga essa abertura transformando um mundo que é próprio num mundo comum, entrelaçando as relações entre o eu e o outro e, conseqüentemente, provocando mudanças na retomada dos sentidos iniciados na percepção. Recorrendo ao gesto para esclarecer a comunicação através da palavra, Merleau-Ponty busca a compreensão do enigma da linguagem, não só no corpo, mas

também pela abordagem da noção de expressão³. Segundo ele, não há diferença entre o modo de apreender sensivelmente a fala e o gesto corporal, uma vez que o significado de um é apreendido com o outro: “eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me *faz pensar* na cólera, ele é a própria cólera” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 215). Isso, porém, não reduz o gesto a um imediatismo da percepção e não torna o gesto um dado objetivado na experiência do sujeito. Não é relevante, para o filósofo, a distinção do que pertence ao mundo natural ou o que não é do mundo natural e pertence ao mundo construído e cultural, pois todas as condutas que são minhas e que são do outro estão fundadas no *ser* biológico e, mais ainda, elas emergem de um ser com órgãos, anatômico e fisiológico. Não é, contudo, esse ser que determina a razão pela qual fiz o gesto x ou y, tendo em vista que minhas condutas podem ser conduzidas pelo viés cultural e não biológico. Obviamente que gestos vistos como respostas impulsivas a estímulos externos serão explicados pelas leis físico-químicas: no entanto não explicam a intencionalidade de gestos não automatizados. Em suma,

Não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que em ambos as mesmas emoções se representem pelos mesmos signos. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo [...]. O uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa. (Ibidem, p. 220)

Ao abordar o tema da experiência da linguagem Merleau-Ponty (1972) distingue, então, uma *fala falante* e uma *fala falada*. A primeira diz respeito ao ato de criação e instituinte da linguagem, isto é, o querer dizer algo sem saber o que exatamente será comunicado. Poder-se-ia afirmar que a fala falante é a esfera mesma da experiência antepredicativa, ao ocorrer afetações e apreensões dos dados, onde há um aglomerado de percepções que nos impelem à constituição de uma estrutura que organize os dados. Já a fala falada é a que forma a base da comunicação social, na qual o conhecimento já está sedimentado na linguagem. Aqui, diferentemente da fala falante, já temos os dados e suas determinações aptos para serem ditos de forma assertiva.

A linguagem instituída proclama a fala. Esse, todavia, não é um fator decisivo no fenômeno da expressão, de modo que poderemos através dele destacar novos significados. Pois, instalada no ventre da cultura, a fala falante beneficia a expressão, criando a oportunidade ao indivíduo de utilizar um leque de significações a partir de seu ambiente simbólico, realizando a mesma operação

³ Acerca da noção de expressão em Merleau-Ponty, ver: MÜLLER, 2001.

expressiva usada nas significações já pronunciadas para a aquisição cultural de novos significados. A fala falada traduz, entretanto, pensamentos já adquiridos e convencionais, resultantes de um uso criativo da linguagem, mas a fala falante, que é significativa, projeta-se para além de si mesma, e explana um sentido nascente no corpo, que é projetado no mundo circundante.

É oportuno dizer que há uma impregnada significação que retoma o significante, levando-o a novas expressões ou sentidos. Por esta razão, não há pensamentos puros, já que os sentidos abertos pela percepção atingem o ponto originário de inerência do homem ao mundo e, por consequência, a linguagem desenvolve o que ali se anuncia numa ordem de coisas mudas e permanentes. Por isso, dir-se-á que temos uma relação operacional acerca do sentido entre a linguagem e a percepção. E, simultâneo a isso, a linguagem transcende a si mesma ao modificar o fenômeno dado na percepção, isto é, ao nos jogar para além de nós mesmos, para as fronteiras entre o visível e o invisível, para as relações entre aquilo que me é próprio e aquilo que é do outro. Conforme mostra Merleau-Ponty quando nos voltamos ao outro, entrando em comunicação,

[...] no que diz respeito a esse gesto particular que é a palavra, a solução consistirá em reconhecer que, na experiência do diálogo, a palavra de outrem vem tocar em nós nossas significações, e nossas palavras vão, como o atestam as respostas, tocar nele suas significações, pisoteamo-nos um ao outro na medida em que pertencemos ao mesmo mundo cultural, e primeiro à mesma língua, e que meus atos de expressão e os de outrem têm origem na mesma instituição. Todavia esse uso *geral* da palavra supõe um outro, mais fundamental — como minha coexistência com meus semelhantes supõe que eu os tenha primeiro reconhecido como semelhantes, em outros termos, que meu campo se tenha revelado fonte inesgotável de ser, e não somente de ser para mim, mas ainda de ser para outrem. (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 147)

O que Merleau-Ponty torna evidente é que a palavra permite uma compreensão mútua entre o eu e o outro por meio daquilo que pretendemos e pensamos ao realizar ações. Essa nova expansão da abertura no mundo intersubjetivo possibilita o remanejamento de significações antigas e a elucidação de novas expressões. No âmbito cultural, o eu percebe que “é preciso que, de uma maneira ou de outra, a palavra e a fala deixem de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível [...]” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 212). Verifica-se, então, que a imanência entre sentido e palavra não é cristalizada, uma vez que a palavra enuncia um sentido, embora não o contenha, tanto que há uma porção de significações culturalmente implícitas das quais eu e outrem já estão carregados subjetivamente. Esse sistema de significações, contudo, comporta mudanças

ocultas, supondo uma interioridade da linguagem na qual a intencionalidade de significar impulsiona e organiza a estrutura dos acidentes linguísticos. Assim, os sujeitos falantes podem retomar as significações estabelecidas na cultura e, no exercício constante e natural da fala, podem ordenar expressões para que se possa dizer algo mais do que haviam dito. Ultrapassa-se, deste modo, a linguagem dada e obtém-se um sentido que poderá ser transmitido predicativamente, constituindo juízos acerca de novas significações e conceitos.

Esse movimento de transcendência da linguagem atesta que a expressão dos gestos linguísticos partilhada pelos sujeitos falantes, seja de maneira sensível-perceptiva ou predicativa, forma um só tecido a partir do meu pensamento e do pensamento do outro. Há um elo de reciprocidade naquilo que eu digo e no que o outro diz. Merleau-Ponty argumenta que na experiência do diálogo emergem novos pensamentos e apreende-se pensamentos já construídos. Toda retomada de intenção é legível no próprio gesto do outro. Esta captação não é uma operação do conhecimento, mas uma operação de evidência na qual, participa do diálogo. O sujeito percebe na fala do outro desde a evidência que tem de seu corpo durante a experiência antepredicativa até de que maneira o mundo é configurado linguisticamente nessa experiência originária. E isto é anterior à predicação, é aquém de toda elaboração inteligível do sentido. Nossos gestos são significativos, e esta é a razão da minha existência para o outro e da existência dele para mim, pelo viés da evidência que cada um tem do corpo um do outro.

É fundamental, na percepção do outro, especificamente no momento do diálogo, o papel desempenhado pela fala, pois é uma maneira de constituição de um terreno comum de significações entre uma pluralidade de consciências. Na percepção do outro, no entanto, haverá um momento de espanto ou surpresa quando ocorrer o encontro daquilo que nos faz dessemelhantes. Aquilo que temos de diferente é transmitido pelo seu gesto significativo ou pelo seu discurso, impondo a uma nova situação na qual haverá compreensão de significações que nos reportará a um âmbito de conhecimento. Assim, nossos atos de expressão, mesmo não pertencentes a uma mesma cultura, remete-nos à uma coexistência que afirma o reconhecimento do outro como semelhante. Desse modo, o meu campo perceptivo não comprova só a minha existência, à medida que também é a fonte de ser para o outro. Isto torna, enfim, a experiência antepredicativa, além de originária, uma experiência genuinamente antropológica. Merleau-Ponty explicita:

A operação expressiva e em particular a palavra, tomada no estado nascente, estabelece uma situação comum que não é mais somente comunidade de ser; mas

comunidade de *fazer*. É aqui que tem verdadeiramente lugar o empreendimento da comunicação, e que o silêncio parece rompido. Entre o gesto *natural* (se jamais podemos encontrar um só que não suponha ou crie um edifício de significações) e a palavra, há esta diferença que ele mostra os objetos dados por alhures aos nossos sentidos, enquanto que o gesto de expressão, e, em particular, a palavra, é encarregada de revelar não somente relações entre termos dados em outro lugar, mas até os próprios termos dessa relação. (MERLEAU-PONTY, 1974, pp. 147-148)

Estabelecendo uma situação comum a partir da operação expressiva, principalmente da fala, é possível a enunciação de um sentido, predicando um pensamento que estará presente tanto para mim quanto para o outro. O corpo, enquanto consciência reflexionante, não se volta para à experiência antepredicativa visando somente aos dados de um mundo natural. Ele coleta os dados de um mundo cultural e acaba transformando-se na condição não só do exercício perceptivo e prático, mas das aquisições de objetos culturais. Nesse retorno ao mundo das significações culturais, inevitavelmente, o corpo faz nascer o *logos ético* na tentativa de que elementos expressivos dessemelhantes e o *fazer* do ser humano possam ser inseridos em juízos predicativos mais evidentes.

LOGOS ÉTICO NA ANTEPREDICATIVIDADE

É preciso que o comércio da intercorporeidade seja visto por uma interrogação radicalmente ética no sentido de que o sujeito tem diante de si e da própria vida uma análise crítica dos fundamentos que conduzem à vida prática e levam às determinações da práxis valorações positivas. Tal caminho poderá ter como resultado juízos valorativos pelos quais se pode mostrar que

O mundo percebido não é apenas *meu* mundo, é nele que vejo desenharem-se as condutas de outrem, elas também o visam e ele é o correlato, não somente de minha consciência, mas ainda de toda consciência *que eu possa encontrar*. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 390)

Para tanto, é de grande importância a tarefa de uma fundação de valores éticos por meio de uma interpretação do *logos ético* baseada na referência daquilo que nos afeta, isto é, na reflexão causada pela comunicação dos sujeitos falantes e no conceito de *eu posso*, ligado ao parâmetro da *liberdade*, presente na *comunidade de fazer*.

O *logos ético*, originado do pensamento nascido do encontro entre o eu e o outro, mesmo no contexto da diferença de nossas expressões e condutas, torna perceptível outrem não como um pressuposto lógico, sem lugar no espaço, mas como um corpo que realiza ações num espaço antropológico que é habitado pelas vivências de qualquer eu e de qualquer outrem. A faculdade humana de sentir o

mundo como um envolvimento encarnado e afetivo será a condição de possibilidade de interação dos mundos da percepção, da comunicação e da ética. Em *O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas* (1990), Merleau-Ponty já afirmou que “[...] a percepção do outro funda a moralidade, realizando um paradoxo de um *alter ego*, de uma situação comum, colocando a mim a minha perspectivas e a minha solidão, no campo de visão de um outro e de todos os outros” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 65). E isso abre as portas para um pensamento ético e comunitário sustentado pela sensibilidade humana que transporta os homens para o início de uma formação de um mundo conjugal através da comunicação do nosso discurso e comportamento ético.

Numa intercorporeidade fundada na co-presença mediada por relações, há uma espécie de reação provocada pela vivência intersubjetiva do *corpo próprio* e do corpo do outro. O entrelaçamento decorrente do movimento comportamental no mundo pré-predicativo, originariamente intersubjetivo posto por Merleau-Ponty, parece criar condições de desdobramentos judicativos que estruturarão expressões éticas provindas de culturas distintas, mas que possibilitarão o alcance de um departamento de semelhança entre os sujeitos falantes e atuantes no mundo, ou seja, o ideal de uma comunidade linguística.

Nessa perspectiva, o *logos ético* é aquele que se torna capaz de instaurar o questionamento de comportamentos, expressões, valores e sentidos compostos pelas vivências de cada ser humano em seu contexto de experiência cultural. Pressupostos ético-comportamentais que constituem sentido, e que chegam até meu corpo pela percepção, passam pela minha consciência reflexionante encarnada e ativa pela comunicação com o outro e, desse modo, apreende o clamor gritante da análise dos conceitos relacionados com as ações concretamente realizadas. Sob essa nova perspectiva carnal, a experiência antepredicativa realiza o ato de criação fecundada na carnalidade que se desvela na intercorporeidade. Pode-se dizer que a carnalidade se torna experiência de criação, e é

[...] Graças a essa redefinição ontológica da carne no nível da experiência como criação que Merleau-Ponty explora a “redescoberta duma Natureza para nós como *solo* de toda a nossa cultura, onde se enraíza em particular nossa atividade criadora que não é, portanto, incondicionada, que até conserva [a] cultura em contato do ser bruto ao se confrontar com ele”. (MERLEAU-PONTY Apud. SILVA, 2009, p. 177)

Com a reflexão imersa na experiência sensível, ela (a reflexão) “deixa de ser posse intelectual para dissolver-se no mundo como carne. A reflexividade se torna esse dinamismo estesiológico irradiante na promiscuidade com as coisas” (SILVA, 2009, p. 179). Assim, Merleau-Ponty a coloca como experiência estesiológica, corporal, usando a importante noção de empatia (*Einfühlung*) husserliana na qual

o sentir não está preso a um princípio solipsista, mas se encarna na reflexão cinestésica no corpo do outro. Com isso, “o problema da *Einfühlung*, como o de minha encarnação, desemboca na meditação sobre o sensível, ou seja, se preferir, transporta-se para ele” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 251). E é recorrendo a esta reflexão latente em minha carnalidade que o *eu posso* atribui à relação dos atos reflexivos o conceito de *corpo reflexionante*, em que coisa e corpo partilham da mesma natureza e, por conseguinte, o mundo é visto como horizonte de todas as cogitações; horizonte do qual a carne do meu corpo, a do outro e a carne do mundo formam um só tecido.

Admitindo que o *eu posso* também está entranhado no outro, assim como está em mim, não me faço indiferente a esta expressão que é o fio condutor de suas condutas adotadas por seu corpo reflexionante em suas possibilidades de ação; considero meu semelhante aquele que aparece com determinações éticas advindas de sua esfera própria. Consequentemente, o *logos ético* não pertence a um eu transcendental entendido como ego absoluto, superior e único, ou como o juiz de qualquer formulação ética em face da percepção de outrem. Tendo isso em vista, poder-se-ia atribuir o conceito de atitude tanto à minha esfera própria quanto à esfera que é imprópria ao eu, pois, num viés interpretativo, a noção de atitude é reconhecida como o elemento caracterizador do movimento corporal em meio ao número ilimitado de possibilidades que o mundo apresenta a nós quando respondemos, gestual ou predicativamente, ao próprio mundo e ao outro. Assim, não há resposta sem a dimensão ética e sem o mover de meu corpo no mundo sendo afetado pelo chamado ético dos sentidos que possibilitam a compreensão de teorias de ordem ética, social e intelectual.

De que maneira, então, o *eu posso* responde às indagações que me surgem na presença de outro e da marcante cultura que nos acompanha? Como podemos constituir uma *comunidade de fazer* a partir do ímpeto carnal do nosso comportamento no mundo? Se a atitude corresponde a esse traçado comportamental no mundo que impele o ser humano à busca de respostas que possam estruturar sua comunidade de ser e partir desta, os tijolos da comunidade de fazer começam a ser postos sob o princípio de um *logos ético*. Sob esse prisma, então toda atitude expõe uma espécie de liberdade que envolve o fazer do *eu posso* no mundo da vida (*Lebenswelt*⁴). Desse modo,

⁴ Na obra *Krisis*. Husserl define o mundo da vida como a experiência e o conjunto coerente de vivências anteriores aos pressupostos científicos, como “[...] o mundo permanentemente dado como efetivo na nossa vida concreta” (2012, §9). Em *Idées II* (1982), Husserl segue o mesmo pressuposto ao considerar que o mundo da vida é o mundo natural, no qual somos sujeitos vivos atuantes junto a outros sujeitos atuantes em um campo aberto.

A solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do presente pré-objetivo, em que encontramos nossa corporeidade, nossa sociabilidade, a preexistência do mundo, quer dizer, o ponto de desencadeamento das “explicações” naquilo que elas têm de legítimo – e ao mesmo tempo o fundamento de nossa liberdade. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 495)

Quando nascemos somos lançados no mundo, que é um campo aberto de possibilidades. Nós, entretanto, não nascemos totalmente livres, pois o próprio mundo impõe limites à nossa liberdade. Como observa Merleau-Ponty, “o mundo já está constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis” (*Ibidem*, p. 517). Assim, o homem precisa fazer-se neste mundo mesmo com os limites impostos pela esfera social e cultural. Para que o homem se faça a partir de uma comunidade é preciso que ele próprio se constitua nas suas relações com as coisas e com os outros humanos, pois, na antepredicatividade, o homem não somente está no mundo como coisa, mas ele é *ser-no-mundo* que se ultrapassa por meio da convivência e coexistência com outro. Ao se assumir numa situação social, natural e histórica, o homem poderá dizer que tem liberdade, ou seja, ao juntar os caracteres necessários para o meio no qual fará algo à situação a que está exposto, o homem tem a liberdade de criação de um novo sentido que poderá constituir tanto um acontecimento quanto a formulação predicativa da expressão.

Na liberdade de criação de sua comunidade de fazer, o homem sela uma espécie de engajamento não só com sua consciência reflexionante que marca presença na busca de respostas e conciliações com o outro, mas também no compromisso da construção de inovadoras concepções acerca da afetividade e da ética. Trata-se de concepções compostas pelos dados sociais e culturais buscados na experiência antepredicativa. Sabe-se que muitas das nossas crenças morais têm origem em determinados fatos. A verdade aqui é que não haverá consideração ética baseada em conclusões biológicas buscadas no conhecimento resultantes de fatos cientificamente experimentais, pois para clarificar certos conteúdos eticamente exigidos e moralmente relativos aos humanos, será relevante que o *logos ético* invada a experiência antepredicativa para a explicitação de juízos predicativos. Em razão disso, conhecimentos empíricos podem depender do modo como encaramos a conduta ética de nossas ações e a moralidade do comportamento realizado. Embora aspectos biológicos do homem nos remetam à compreensão de mecanismos que regem a possibilidade de nossas ações, os mecanismos empregados para as correções ou o estabelecimento de proposições morais serão de outra ordem, isto é, da ordem de verificação de semelhança

comportamental entre o eu e o outro no âmbito antepredicativo. Quando se obtém, através do comportamento, da palavra e de dados culturais, a possibilidade de formulação de juízos éticos positivos, o ser humano deixa de ser apenas uma consciência perceptiva e se transforma em sujeito ético.

Pressupondo que “todo o não-sensível participa da sensibilidade; é algo existente do mundo, algo que existe no horizonte espaço-temporal que é único” (HUSSERL, 1970, p. 39). Assim, por detrás de toda ação existe um pensamento, “todo julgar pressupõe que um objeto existe, dado frente a nós, acerca do qual se diz algo” (*Ibidem*, p. 14). Sendo que o objeto, em evidência, é o comportamento de outrem, talvez haja uma implicação de que a partir da análise deste objeto evidente e existente se possa fazer julgamentos éticos fundados na experiência antepredicativa. Já que Merleau-Ponty jamais excluía o outro como sujeito moral, afirmar-se-ia que, desde os primórdios de seus estudos, o sujeito já está envolto, desde sua sensibilidade até seu entendimento, em determinada *práxis*. Trata-se de uma práxis na qual o corpo seria dotado de um *logos ético* que assume características reflexivas sobre si mesmo e as situações em que se encontra com os outros. E no horizonte intencional não há mais modos de aparecer de um mesmo dado, pois o sujeito reflexionante se volta à experiência antepredicativa visando diversas perspectivas morais intersubjetivas a respeito de um mesmo dado, realizando, com isso, a apreensão de um sentido por intermédio da expressão cultural e do trabalho da consciência perceptiva imersa na intersubjetividade.

No mundo-da-vida, o reconhecimento de que o outro é também uma subjetividade e que o mundo em que me vejo e vejo o outro é claramente, além de um mundo da natureza, um mundo cultural e humano, caracteriza a luz dada à atividade da consciência para a realização de uma operação criadora. Dessa potência de criação emerge não só uma comunidade de fazer, mas um conjunto de juízos com conteúdo ético. Para tanto, seguindo a filosofia merleau-pontyana, a visada atenta do sujeito não pode ser a visada de um ego puro, mas de um corpo transcendental que é capaz de perceber a vida em sua totalidade e de construir proposições a partir da relatividade que apresenta cada situação. Aqui, Husserl poderia orientar Merleau-Ponty para uma construção ética a partir dos conceitos de evidência e de *atenção*⁵ que fundam juízos predicativos. Em *Experiência e Juízo*, Husserl parece lograr êxito quanto à tarefa de inferir que até mesmo juízos

⁵ Em Husserl (1982), a atenção evidencia o dado e foca em seus atributos mais específicos, concretizando, assim, a justificação do porquê juízos predicativos estão fundados na experiência antepredicativa originária, pois partindo do mundo-da-vida o eu pode descrever a experiência subjetiva que tem de si mesmo ao entrar em contato com os dados e, assim, elaborar juízos através da percepção dos objetos do mundo primordial. O conceito de *atenção* se compreende como essa tendência do *eu* de voltar-se para o objeto intencional.

predicativos lógicos ou leis formais da lógica adquirem sua evidência com conteúdos concretos da experiência antepredicativa. Assim, obtemos ânimo para encontrar dados da experiência antepredicativa que, apresentando a contingência das situações sociais e culturais, fundamentem a inerência da judicação ética.

Com efeito, as valorações éticas e as condutas feitas no plano da intersubjetividade instituem-se, portanto, na experiência antepredicativa do *logos ético* do sujeito moral. Estes juízos predicativos e éticos estão relacionados diretamente com o mundo concreto e com a certeza de crença da vida nesse mundo. Por isso, não se trata apenas da veracidade que o juízo possui, como no caso de juízos epistêmicos, mas da influência da relatividade das situações humanas implicadas em cada juízo.

Os juízos éticos construídos por meio da práxis da experiência antepredicativa, no caso de dessemelhança entre conceitos, pensamentos e comportamentos, podem ser descritos como o produto de uma análise da objetividade de cada ato da consciência intencional. Ora, isso tornaria possível que predicados como “certo”, “errado”, “bom”, etc., sejam validados na sua forma universal? Talvez a solução esteja no procedimento crítico sobre a situação, pois a relatividade da situação na qual a valoração se mostra, deve ser julgada por aquilo que nela é objetivável uma vez que os elementos objetivos dos atos e reflexões da consciência podem se tornar um valor único e universal amparado pela própria razão prática.

Merleau-Ponty, ao focar no tema da intercorporeidade presente no campo perceptivo, descreve como a presença carnal do outro se torna uma intersubjetividade dialogante. O corpo, por sua vez, como sujeito de percepção, abarca uma ambiguidade que não pode ser esquecida, pois o sujeito que entra no mundo e nele interage com os outros cinestésicamente, não exclui a capacidade de formulação dos juízos de qualquer ordem, já que estes podem ser construídos por intermédio das experiências sensíveis, que são reativadas, numa espécie de rememoração, para construir judicações.

A condução que Merleau-Ponty nos dá, amparado em Husserl, possibilita-nos uma ética compreendida como uma ciência de princípios fundada na ideia de renovação pela via da justificação racional. Isso é possível, porque o sujeito coloca-se reflexivamente diante de si em meio a uma possibilidade de volição que, em certa medida, significa um “eu posso” que confere liberdade ao sujeito criando condições a uma atitude filosófica em relação a si, ao mundo onde vive e ao outro que aparece na dimensão de sua percepção. A liberdade do *eu posso* será

entendida primeiramente referida à sua dimensão corporal. Assim, então, o Eu será o sujeito das motivações, isto é, o sujeito que é livre na medida em que é capaz de autocorreção e dominação de suas vontades, o sujeito encarnado que se permite por meio do movimento corporal passar do âmbito da vontade ao âmbito da ação, pois

O que importa [...] não é meu corpo como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo “lugar” fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 289)

Tendo como pressuposto que o corpo é um lugar do *logos ético*, a compreensão de uma ética da intersubjetividade exige a discussão aqui abordada do problema da relação humanista e de constituição de um mundo comum. Em *Signes* (2003), Merleau-Ponty destaca a relevância de se construir uma humanidade através da contingência fundamental da história e do engajamento na construção de vínculo simbólico que originará uma *história comum*. Esta dimensão simbólica é a própria constituição do tecido carnal que une os seres humanos uns aos outros, é o *quiasma* presente em *Le visible et l'invisible* (1964), é a possibilidade do entendimento das relações intrínsecas entre os diferentes modos de pensamento e comportamentos e a determinação e criação de novos sentidos que fundamentam valores e princípios éticos que possam ser compartilhados e vivenciados concretamente no âmbito intersubjetivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, E. *Expérience et jugement*. Trad. Denise Souche-Dagues. Paris: PUF, 1970 (Épiméthée).
- HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre second, Trad. E. Escoubas. Paris: PUF, 1982.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas – introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *A prosa do mundo*. Trad. Celina Luz. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.
- MERLEAU-PONTY, M. *As relações com o outro na criança*. Trad. de José Carlos Lassi Caldeira e José Américo de Miranda Barros. Belo Horizonte: SEGCP/Imprensa Oficial, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1972.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris : Gallimard, 2003.

MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty, acerca da expressão*. Porto Alegre, RS: Edipucrs, 2001.

SILVA, C., A., F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo (RS): Nova Harmonia, 2009.

SILVA, C., A., F. *Merleau-Ponty, no coração da práxis. Ética e Filosofia Política*, UFJF, v. 2, p. 18-42, 2020.