

CORPO E IDENTIDADE

1.

Um dos temas mais importantes da filosofia contemporânea é, sem sombra de dúvida, o tema da corporeidade.

Com efeito, o racionalismo moderno esqueceu, ou melhor, inviabilizou, esta realidade fundamental e fundamentante. Trata-se de um esquecimento que acarretou sérias consequências para a gnosiologia, a ontologia, a ética, a estética, enfim e numa palavra, para a antropologia.

Com tal esquecimento, a identidade *real* do homem foi posta em perigo. Ao forjarem-se ideais, utopias de Homem (Homem-Ideia) que nada têm a ver com o homem real e concreto, com o homem de carne e osso, foi este mesmo *homem* que saiu afinal abalado.

E deste abalo fala a pósmodernidade. Sonhou-se com uma nova humanidade forjada pela Razão Absoluta, pela Razão Ilustrada nos seus excessos, que de antemão garantia a resolução de todas as contingências inerentes à finitude. O Homem seria finalmente feliz, quando destutelado de todas as suas minoridades... entre as quais se contaria o facto de ter um corpo limitador dos voos do Espírito. Em nossos dias, foi a fenomenologia que, retomando o tema do Corpo, restabeleceu a sua importância na compreensão da realidade do Eu.

Com efeito, a ideia de Homem Novo que os diferentes sistemas da modernidade nos sugerem, diz muito pouco ao homem da vida, ao comum dos mortais que não se consegue ver, nem rever, nesse ideal que lhe é proposto, quando não mesmo imposto.

Há um abismo infranquiável entre o existente, na sua empirici-

dade e, por exemplo, o sujeito transcendental kantiano, ou o sujeito autónomo e formal da ética deste mesmo filósofo – Kant –, ou o Sujeito Absoluto de Hegel, ou o Homem Colectivo de Marx, para mais não citar. Míope para as diferenças reais entre *este* homem e *aquela* homem, entre *este* eu e *este* tu, diferenças instituídas pela unidade corpórea que eu sou, que tu és, e não que eu tenho e que tu tens... míope para as diferenças, dizia, a razão igualitária da modernidade luta pela instauração de uma ideia de homem à custa da sua real desumanização. Com efeito, essa nova humanidade tem muito pouco de humano, simplesmente humano. E assim se cai no paradoxo de escravização daquele mesmo que se pretende libertar.

A razão da modernidade chega a resultados contrários àqueles que se propôs instaurar.

Garantiu a paz e engendrou duas grandes guerras mundiais que ainda hoje se perpetuam sob a banalização da violência instaurada a todos os níveis e em todas as instâncias da vivencialidade. Garantiu a Identidade como reconciliação universal – outro não é o sentido da identidade como resultado em Hegel – e desembocou na (in)identidade, na insularidade do homem, só, na pura descontinuidade comunicacional, posta de relevo pela filosofia da existência, com a detecção da importância do *il y a a*, na pura imediação instauradora de um pluralismo irrelacional, que tende à anarquia (*an-arqué*), ao relativismo. O homem está hoje desacreditado de todas as ideologias de que se alimentou a modernidade.

Em certo sentido, a cultura pós-moderna, como cultura de mosaico, de fragmento, tem esse viés antropológico, somente explicável por reacção antitética ao monismo simplista da razão unívoca da modernidade, à falsa noção de Identidade como mera igualdade numérica, quantitativa, extensional, neutralizadora da diferença real, qualitativa.

Estilhace-se, nem que seja à martelada (Nietzsche) o ser uno e unívoco. E os fragmentos que restam – os estilhaços – mais não são do que cristalizações episódicas, individuações circunstanciais de um Ser em ruínas. Os entes, as coisas em geral, como as palavras ou o discurso, não passam de aparências ilusórias, de mera retórica ou sofística. É bem patente nesta reacção ou denúncia aos excessos da razão racionalista, a rejeição da literalidade, do sentido absolutizado da representação. O próprio sujeito, reduzido à auto-

representação “para-si”, correu o perigo do seu esgotamento, do seu eclipse, num pensamento que a si mesmo se intitula de pós-filosófico.

Com efeito, a Razão Absoluta, isto é, solta ou desatada do seu *habitat* natural (outro não é o sentido de Absoluto, solto de); a razão desenraizada de uma corporeidade, cuja unidade complexa de potências diversas – sensitivas, afectivas, imaginativas, volitivas, intelectuais – se não faz por somatório de partes, numa relação extrínseca, por justaposição, mas por integração, por relação de mútuo envolvimento, de mútua implicação dos seus componentes – relação enigmática para a razão pura ou puramente objectivadora, relação que estará na origem da interrogação como órgão fundamental da nova ontologia da corporeidade, esta razão absoluta ou absolutizante, desatada ou desatante, de elementos sempre e já integrados num real indiferencial, é despótica, é tirânica. Por isso, muitos lhe chamaram já razão fundamentalista. Neste sentido, referimo-nos a ela, em linguagem coloquial, como sendo fria, neutra, calculista; razão distante, separada do pensamento em acto ou exercício de si, do pensamento vivo, activo, razão que só lida portanto com abstrações, com o ser morto ou inercial, e não com unidades vivas e orgânicas; razão desgarrada da sua dimensão prático-ética.

Por isso mesmo, o racionalismo moderno surge geralmente como violentador. E nem sequer Nietzsche – ao querer matar todos os idealismos – conseguiu fugir à utopia. O seu super-homem é, ainda assim, fruto de um idealismo invertido ou, se quisermos, de um platonismo invertido, como consensualmente advertem os seus melhores comentadores.

Dos desperdícios causados, no plano antropológico, pela razão moderna – desincarnada – sobressai exemplarmente o holocausto, na opinião de E. Lévinas.

Este filósofo não hesita em estabelecer uma íntima conexão entre tão triste episódio e a ontologia da filosofia moderna, que rotula de maldita, de maléfica. O ser da modernidade é o sentido do próprio mal, para o filósofo lituano.

E por quê? Por quê um homem de crença judaica, que deveria ver o mundo como um bem criado por Deus, identifica o ser com o mal? Porque o ser que E. Lévinas condena é o ser da ontologia da modernidade, símbolo de um fechamento sobre si, de um enci-

mesmamento egótico, e até mesmo egoísta (no âmbito de uma ética decorrente ou derivada de tal ontologia).

Nesta ontologia, não há lugar para o outro, para o Rosto do outro, porque não há lugar para a instituição da diferença que se faz, em primeira instância, justamente *pelo* e *no* corpo. Corpo que é rosto de alguém que reclama de mim uma resposta ao mandato *fundacional*: não matarás.

Antecipando algo a que mais adiante farei referência, e que diz respeito à importância do corpo na instituição do sentido do ser, frisarei desde já que, em E. Lévinas, é pela corporeidade que a relação de alteridade se institui. O *rost*o do outro apela à minha identidade originária como *desejo*: identidade práxico-ética, apelo identificador sob a forma de compromisso.

Escuta que despoleta a acção, e já não a visão que dispara ou se dispara como mera contemplação representacionista. Duas formas antagónicas de surpreender a *identidade*. A identidade vivenciada como acção de uma subjectividade corpórea já não é a identidade concebida como identidade de puro espírito. Já não é saber de representação, mas fazer de decisão. É resposta.

Ser de *desejo*, eu sou sempre e já um sujeito *não posto* (como na gnosiologia clássica, por projecção intencional), mas *deposto*, despossuído, indigente. Como eu corpóreo, eu sou sempre e já o fora de mim, sou um aberto ou em *aberto*. A influência heideggeriana está aqui bem patente.

Eu não sou eu, por possessão – diz o filósofo lituano –, mas por despossessão. Sou um eu *deposto*, como diz M. Blanchot, numa clara insinuação crítica ao imperialismo egológico da filosofia moderna. Depõe-se este eu, tal como se depõem os reis, afirma. Sou um eu corpóreo sempre e já fora de mim, requerido, reclamado pelo apelo do Outro.

A identidade inaugural do eu-corpo já não se exerce fundacionalmente como capacidade presentificadora, faculdade de tudo tomar ou ver em presente, de tudo configurar. A estética também já se não poderá mais conceber como a arte de tudo resolver ou transformar em *belas figuras*, em formas precisas, bem contornadas, bem delimitadas. Formas acabadas, a indiciar um mundo pleno, terminado, perfeito – *onmitudo realitatis* – e, por isso mesmo, já resolvido. É a inspiração positivista que aqui sofre um primeiro abalo. Pelo contrário, a estética como órgão ontológico

fundamental, com um papel insubstituível na reposição da metafísica pela reabilitação ontológica do sensível anteriormente desprezado, deve distorcer a forma, provocando o *em aberto*, provocando a sensação de estranheza, apresentando enfim o mundo como des-presentation, como profundidade, como fundo sem fundo, por onde o olhar se esgueira e se perde na visão de um nada de objectivo, de logicamente “con-formado”. A estética é metamórfica, é onto-genésica, para muitos filósofos contemporâneos.

Eu não sou eu por apresentação, mas pelo e no movimento des-presentificador; para que vendo, não veja nada de entificável. Inverte-se, assim, a relação primeira da gnosiologia clássica (*moderna*). Eu não sou eu, enquanto sujeito intencional, enquanto força ou direcionalidade projectiva que parte de mim para a coisa a fim de a captar, de a compreender como um prender, um agarrar, um assimilar, um digerir, um tornar o outro em mim mesmo. Eu não sou *fundacionalmente* um sujeito intencional que projecta o ser sob a forma de ser-objecto. Esta foi, no essencial, a mensagem da ontologia fundamental de Heidegger, com o conseqüente reforço do papel da compreensão hermenêutica. Porque, se assim fosse, como quer a gnosiologia moderna, o sentido do eu seria um sentido meramente egótico, assinalador de uma ontologia monística-immanentista, e de uma ética de inspiração egocêntrica, do sujeito entendido como posse; de um sujeito como puro espírito e não como sujeito corpo. O sujeito como Espírito Absoluto, curva-se e fecha-se sobre si, é solipsístico. O sujeito como eu corpóreo abre-se ao mundo e aos outros.

A identidade do eu como corporeidade, instituinte da relação de alteridade, apela ao dom e ao desejo como sintomas do amor; esta é a marca autenticadora do ser-homem, sentido primeiro da sua identidade.

O sujeito da filosofia moderna que se institui como saber de visão ou contemplação pelo e para o mero olho do Espírito, fecha-se em si e resolve tudo num para si, num halo de transparência que retira ao ser toda a sombra de dúvida e de opacidade, toda a densidade e profundidade própria da “carne”. O ser moderno não é um ser de estofa *carnal* (dirá Merleau-Ponty). O sujeito do conhecimento tornou-se, assim, invasor, imperialístico, engendrador de uma realidade immanentista, autista.

Por isso mesmo, para E. Lévinas, eu não sou eu por projecção

intencional. Eu sou eu por *desejo*, num movimento inverso ao da intencionalidade. A força que *sela* ou autentica a minha identidade não parte de mim para as coisas – não sou eu quem tomo a iniciativa de me dar a mim mesmo tal identidade –; vem, pelo desejo, de fora, vem de outrem para mim, sob a forma de apelo. Eu não posso nunca resolver o outro em coisa (mostrada, exibida como ostentação objectual), como também me não posso resolver a mim mesmo como objecto para mim. Curiosamente, *é pelo e no* meu corpo que vivo (que sou) o apelo das lonjuras, o fascínio da ausência. Porque, se eu fosse puro Espírito, não conheceria distâncias... Mas, se é certo que o espírito encurta, ou mesmo anula, as distâncias, não mata, apesar de tudo, as saudades.

Regressemos, uma vez mais, a E. Lévinas, no intuito de compreensão da importância da corporeidade (designadamente no que respeita à fenomenologia do Rosto), na reposição da relação de transcendência. O Holocausto – diz-nos – é filho da ontologia “maldita” da modernidade.

Esta maldição decorre do intuito de resolução do ser em conhecer e do conhecer em mero representar ou representar-se. Num tal contexto, só é ser o que se presta à objectualização *por e para* um sujeito, também ele definido como capacidade de objectivar e de se objectivar. O ser, como ser-objecto, é mero substantivo e não *verbo*, recorda o filósofo, na senda de Heidegger. Daí que a realidade se preste a uma total manipulação. Do ponto de vista heideggeriano, tal manipulação é afronta ou ataque ontológico, e está na base do espírito da técnica contemporânea.

O ser está assim forjado pelo conhecer, e mais: por uma forma redutiva e redutora do próprio conhecer. De um conhecer, de um compreender, como um prender, um agarrar. Esta, a grande injustiça que se tem de reparar: para E. Lévinas, não já a partir da ontologia, mas da sua explosão, pela Ética. Para outros filósofos, para Merleau-Ponty por exemplo, será a partir de uma ontologia da própria *Carne* como elemento instituinte do sentido do ser que tal reparação ontológica se levará a cabo. Ser como Carne Universal, e não como Ideia Universal Pura (Hegel).

Ponto culminante da gnosis-ontologia da modernidade, o filósofo berlinense dirá que o Todo é Sujeito (paroxismo do imperialismo egológico). O Real Total é sujeito absoluto para si, na mais pura transparência ou intrinsecidade. A totalidade, como sujeito,

torna-se imanente a si. O sujeito dialéctico é, no termo, a sua total explicitação nas determinações concretas; é mostraçõ ou ostentaçõ objectual. O Real não é senão o sujeito em transe ou determinaçõ de si, mostrando-se a si mesmo na sua própria gênese.

Por isso mesmo, E. Lévinas considera que nem Hegel conseguiu fugir a uma ontologia do mesmo, pese embora o seu intuito de introduçõ (pela dialéctica), da alteridade, da diferença ou contra-diçõ. O conhecimento moderno é a supressã da alteridade celebrada no saber absoluto de Hegel como a identidade do idêntico com o não idêntico, na síntese terminal ¹.

2.

A reposiçõ do corpo próprio como realidade fundamental, indício exemplar do sentido do ser como instituiçõ da diferença no seio de uma indiferenciaçõ originária, de uma mesmidade sempre e já de si outra, instituiçõ da divisã no seio de um Mesmo indiviso, nunca definitivamente dividido, exige uma profunda revoluçõ dos quadros mentais da modernidade, uma verdadeira reduçõ fenomenológica das categorias do entendimento que, no entender de Merleau-Ponty, operaram uma cisã inadmissível no Ser. Este viu-se reduzido, ou bem à realidade imanente da subjectividade – ser identificado com a pura inteligibilidade, *ser recolhido em si mesmo*, cuja lei de constituiçõ intrínseca é a razã (idealismo) – ou bem, no extremo oposto – no realismo substancialista – ao ser do real como *mero em si*, identificado com a *exterioridade*, com a extensã, com a coisa material, cuja lei de produçõ se reduz à causalidade eficiente, em que a causa se apresenta como a determinante extrínseca do seu efeito ².

A visã que o homem tem de si, a partir de um tal dualismo, é também antagonica. Pela primeira das concepçõs apontadas, o homem é um *cogito* inatacável, senhor absoluto da realidade (ideada); pela segunda, ele é mero produto do seu meio, causado de fora, como mera coisa entre as coisas ³.

¹ Cf. LÉVINAS, E. – *Ética e infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988, pág. 58.

² Cf. MERLEAU-PONTY, M. – *Phénoménologie de la Perception*, Paris, PUF, 1945, pág. 61. Passaremos a citar esta obra com a sigla *Ph.P.*

³ Cf. MERLEAU-PONTY, M. – *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1967, pág. 75; pág. 124; pág. 237; pág. 158-159. Passaremos a citar esta obra com a sigla *S.C.*

Urge denunciar – na óptica pontyana – o carácter tardio da lógica dicotómica e excludente que opôs pensamento e extensão, essência e existência, idealidade como pura transparência, e realidade como cega facticidade, que opôs e interditou a relação do espírito com a matéria.

Num tal bisubstancialismo, é contraditória a tentativa de estabelecimento da passagem; é contraditória a tentativa de pensar a relação em termos de entificação. Mas foi nesta tentativa que embarcou a filosofia moderna, com todos os equívocos inerentes à “localização” da passagem, da comunicação das substâncias (designadamente em Descartes). Se insistíssemos em localizar tal passagem, teríamos que dizer, no contexto contemporâneo, que ela está *partout et nulle part* (parafrazeando um título de Merleau-Ponty).

O acto filosófico inaugural deverá, pois, remontar aquém do dualismo sujeito-objecto, e da sua intenção de visão positivante, de saber representacionista, coisificador. É no sujeito como corpo-próprio, sujeito como coexistência ambígua que recai o fundamento ou raiz de toda a significação.

O *primeiro acto filosófico* – diz Merleau-Ponty – *seria pois regressar ao mundo vivido, aquém do mundo objectivo, posto que só nele poderemos compreender, tanto o direito como os limites do mundo objectivo, restituir às coisas a sua fisionomia concreta, aos organismos a sua maneira própria de tratar o mundo, ... à subjectividade a sua inerência histórica, de reencontrar os fenómenos ... o sistema “Eu – o Outro” as coisas no seu estado nascente, de despertar a percepção e de desmascarar a astúcia pela qual se deixa esquecer como facto e como percepção em proveito do objecto que nos brinda e da tradição racional que funda* ⁴.

Num tal contexto, o corpo oferece-se como a realidade por antonomásia, aquém da dualidade sujeito-objecto. Nele se indiciam as verdadeiras questões metafísicas, reabilitáveis a partir de uma ontologia do sensível. Nesta mesma linha, de despositivização do sensível, afirmar-se-á Zubiri que a “física”, longe de se opôr à metafísica, é a metafísica por excelência. E a apreensão do real actual faz-se sempre por uma inteligência sentinte ⁵.

⁴ *Ph.P.*, pág. 69.

⁵ A propósito da inteligência sentinte, X. ZUBIRI especifica: *No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen estructuralmente – si se quiere emplear un vocablo y un concepto impro-*

Isto quer dizer que eu sou o meu próprio corpo, não posso sair dele, pô-lo fora de mim para o perceber como objecto. Ele está comigo e não diante de mim, ele é o hábito primordial que condiciona todos os outros hábitos; ele é a virtualidade, a possibilidade de todas as actualidades. É o meio pelo qual acedo ao mundo e aos outros. Condição de visibilidade e de tactibilidade, ele é também e sempre, já visível e tocável.

O corpo actua como princípio genérico e anónimo de um mundo comum, intersubjectivo que é, no entanto, diferente de uma adaptação mecânica do sujeito ao espectáculo. O corpo compreende o seu mundo sem necessidade de passar por “representações”, sem se subordinar a uma função “simbólica” ou “objectivante”. É já intencional sem ser ainda reflexivo; é o *a priori* de toda a vida da consciência ⁶.

Merleau-Ponty, ao propor a noção de “arco intencional”, faculta a subtil diferenciação entre *corpo habitual* e *corpo actual*, abandonando o tradicional esquema de diferenciação irreductível entre as *significações ideais, abstractas* (atribuídas a uma subjectividade teórico-reflexiva), e as *significações actuais* (atribuídas a um sujeito empírico, concreto) ⁷.

O corpo *habitual* liga-me à totalidade de projectos possíveis, permite ao meu corpo *actual* a realização concreta de qualquer projecto, qual *fundo* que garante a abertura ao mundo como *horizonte* de todas as configurações.

Se o corpo se *actualiza* por ser inesgotável o seu fundo *habitual*, e se, por isso mesmo, é impossível a “objectividade” da unidade operante, também o mundo, como horizonte de todos os horizontes, garantia da contínua efectividade do *dado*, é “inobjectivável”.

O saber originário do sujeito define-se, pois, pela situação do corpo face às suas tarefas, e não pela posição objectivamente determinada em relação a outras posições ou coordenadas exteriores ⁸.

pios en este lugar – una sola facultad, la inteligencia sentiente. El sentir humano y el inteligir no solo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión (Inteligencia sentiente, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 13).

⁶ Cf. *Ph.P.*, pág. 144; pág. 164.

⁷ Cf. *Ph.P.*, pág. 158-159.

⁸ Cf. *Ph.P.*, pág. 116-117.

A proximidade do corpo a mim mesmo é tal que eu não vejo, por exemplo, a minha nuca, ou a minha testa. Por isso, o meu corpo não se pode nunca constituir em objecto. Eu não vejo os meus olhos, e não os vejo, vendo, isto é, exercendo o seu olhar sobre os outros ou sobre o mundo. Só me vejo, vendo, no olhar que o outro me devolve, no olhar que o outro exerce sobre mim. O olhar que exerço, padeço-o também. Eu não sou um sujeito absoluto e excluinte do outro; pelo contrário, tenho, com ele em particular, e com o mundo em geral, relações de complementaridade.

Isto quer dizer que sou um misto de actividade-passividade, indissociavelmente sujeito e objecto, nunca puro sujeito, nunca puro objecto, nunca só do mundo, nunca só para o mundo: só sou vidente, porque visível (para outros), só sou tocante, porque tocado. A minha identidade é uma reflexão em esboço, incoativa, em génese ou engendramento de si, sempre eminente, jamais absolutamente efectivada. Tal efectivação seria o seu próprio esgotamento. Com efeito, como nota Kierkegaard, o eu pensado, enquanto pensado, não pensa. E Merleau-Ponty observa com toda a pertinência que, se o eu fosse uma subjectividade “de sobrevoos”, além de excluir o outro eu, dispensaria muitos dos peculiares actos do sujeito, como, por exemplo, o fenómeno da atenção ⁹.

Husserl mencionara o fenómeno da reflexão como movimento sobre um irreflectido, através do fenómeno das sensações duplas. Merleau-Ponty refere o tema na *Fenomenologia da Percepção*:

Com efeito, se eu posso apalpar com a minha mão esquerda, a minha mão direita, enquanto esta toca um objecto, a minha mão direita tocada (objecto da minha mão esquerda) não é a minha mão direita tocante. A primeira (a direita tocada) é um entrelaçamento de músculos e de ossos, enquanto que a segunda (a direita tocante) é como um disparo de espingarda que vai à coisa no seu lugar, a fim de a revelar. Enquanto vê e toca o mundo, o meu corpo não pode ver nem tocar ¹⁰.

Daqui se depreende uma importante característica da nova gnosiologia: o conhecimento real, a pensabilidade em acto ou exercício de si – poiética – não é jamais uma reflexão acabada. O mundo

⁹ Cf. *Ph.P.*, pág. 36 e seguintes.

¹⁰ Cf. *Ph.P.*, pág. 108-109.

não é para mim uma totalidade objectiva, mas um horizonte de latências de donde emergem todas as objectualizações. E eu, também não sou para mim mesmo uma pura consciência, uma auto-representação transparente.

Entre o que eu sou (significações vividas) e a consciência que eu tenho de ser (significações conhecidas, teticamente conhecidas), há um hiato incolmável. A plena coincidência entre o vivido e o conhecido não *existe* no homem. Por isso mesmo, na óptica da fenomenologia de perfil existencial, o objecto é o menos existível; poderemos até dizer que não *existe*, na medida em que a existência é apanágio do humano.

O movimento expressivo, configurador, presentificador, é sempre emergência de um fundo, de um horizonte de sentido latente, infigurável. Na *forma* gestaltista, na estrutura figura-fundo, inspirar-se-á Merleau-Ponty para despositivizar a percepção e a visão, o sentido profundo do ser.

Este – o sentido do ser – é, já em Heidegger, experiência de despresentação, saber sem objecto. É experiência de ausência *na* e *pela* apresentação; é experiência do invisível *no* e pelo visível. O ser é, assim, algo que irremediavelmente se esconde naquilo mesmo em que se dá. O sentido do ser, neste contexto, é metamórfico, ontogénico, estesiológico.

O artista desempenha o papel de um demiurgo, e a arte é propedêutica à ontologia, quando não mesmo a sua poeitização exemplar. Em Merleau-Ponty, alguns dos textos mais significativos parecem apontar neste sentido ¹¹.

A reabilitação da transcendência, a reabilitação da alteridade (diferente de dualidade, de dualismo, que é justamente a sua invia-

¹¹ Toda a temática de *L'oeil et l'esprit* gira em torno deste problema, posteriormente retomado em *Le visible et l'invisible*. O autor afirma, a propósito: *Le peintre 'apporte son corps' dit Valéry. Et, en effet, on ne voit pas comment un Esprit pourrait peindre. C'est un prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture* (Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit, Les Temps Modernes*, 1961, no 184-185, pag. 196). Referindo-se à visão do pintor, diz: *Cette vision dévorante ... ouvre une texture de l'Être dont les messages sensorielles discrets ne sont que les ponctuations ou les césures, et que l'oeil habite, comme l'homme, sa maison* (idem, pag. 200). E ainda: *La vision ... c'est le moyen qui m'est donnée d'être absent de moi-même, d'assister du dedans, à la fssion de l'Être, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi. Les peintres l'ont toujours su* (idem, pag. 222).

bilização), passa pela reabilitação ontológica do sensível, como campo ou horizonte de todas as significações possíveis. Como inteligibilidade virtual, o meu corpo é sempre e já sentido em estado latente, e também nascente.

O sensível não é aqui sinónimo de sensual, de empírico, libertando-se, portanto, do pressuposto positivista que o tornara sinónimo de mera facticidade pontual.

Compreender como o sentido se instala num pedaço de matéria, eis a questão que desde sempre intrigou o filósofo, diz Merleau-Ponty.

A questão das relações entre a consciência e a natureza só se pode equacionar, segundo este autor, a partir da subjectividade corpórea, simultaneamente naturada e naturante ¹².

O corpo é a “resolução” do paradoxo de imanência e de transcendência, ao ser sempre e já *do* mundo e *para* o mundo.

Como intencionalidade de situação, como intencionalidade operante, gestual, motriz, o eu corpóreo patenteia a indissociação pensamento-linguagem, sensível-inteligível.

O corpo actual é sempre e já emergência de um corpo habitual, generalidade em pacto inaugural com o mundo vivido como horizonte de todos os horizontes, campo de latências de donde emergem as figurações.

E é neste sentido “campal”, como dizia Xavier Zubiri, que se insinua a profundidade do sentido do ser ¹³. O corpo, como identidade do eu, veicula a identidade do ser, uno e múltiplo, mesmidade que se recupera no movimento da sua própria perda. É neste sentido que José Marinho afirma, em *Teoria do Ser e da Verdade*, que o mesmo que cinde une, o mesmo que une cinde. Quem capta algo no ser, está sempre e já captado nele, pelo que o eu não pode “sair” do seu corpo para se tornar visibilidade absoluta, ideal ou puramente ideada.

Assim sendo, a linguagem, como “corpo” do sentido, proíbe ao *dizer* que se transforme em *dito*, proíbe ao ser (verbal) que se transforme em ser-sido, em coisa ou mero conteúdo substantivo.

¹² Cfr. S.C, pág. 1.

¹³ ZUBIRI, X. – *Ob. cit.*, pag. 97: *El hombre por sus estructuras determina la habitud de realidad En ella no está abierto solamente a un medio sino que está abierto a un campo y a un mundo: es el campo de lo real y el mundo de lo real.*

A complexa unidade que estrutura o eu, não me permite afirmar, como recorda Virgílio Ferreira na *Invocação ao meu Corpo*, que existo eu *mais* o meu corpo. Em definitivo, eu sou um corpo que pode dizer eu ¹⁴. E isto é assim, porque o eu que observa (os pés *que* andam, ou a boca *que* mastiga) está ainda no eu observado.

Quando amamos ou sofremos, diz também Virgílio Ferreira, estamos todos unificados nesse amor ou nesse sofrimento. *O homem está todo em tudo, como o Deus panteísta* ¹⁵.

Segundo creio, a viabilização da alteridade, encetada pela fenomenologia husserliana e continuada, quer pela reabilitação ontológica do sensível pontyano, quer pela hermenêutica heideggeriana e pós-heideggeriana, é, em nossos dias, levada às últimas consequências por E. Lévinas.

O sentido temporal da alteridade heideggeriana, recuperado no seio de uma ontologia fenomenológica, ganha em E. Lévinas a dimensão ética que estava, por assim dizer, a ser reclamada, e da qual Heidegger se não ocupou.

Inicialmente, para o filósofo lituano, é no *Eros* que tal *relação* de alteridade se mostra com toda a sua veemência. Afirma, a propósito:

No eros exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, que distingue formalmente qualquer indivíduo de outro ... Nada nesta relação reduz a alteridade que nela se exalta. Totalmente em oposição ao conhecimento que é supressão da alteridade e que, no 'saber absoluto' de Hegel celebra a 'identidade do idêntico com o não idêntico', a alteridade e a dualidade não desaparecem na relação amorosa. O patético da relação erótica reside no facto de serem dois, e de o outro ser aí absolutamente outro ¹⁶.

Com estas afirmações, E. Lévinas rejeita uma filosofia da Totalidade, em que o conhecimento como representação e auto-representação para si, lança as sortes de uma ontologia mesmificadora e imanentista, em que a relação é sempre de intrinsecidade.

Se o conhecer se inspira num instinto de posse; se o conhecer é

¹⁴ Cfr. FERREIRA, V. – *Invocação ao meu corpo*, Lisboa, Bertrand, 1978, pág. 253: *Não existo eu mais o meu corpo: sou um corpo que pode dizer eu.*

¹⁵ Idem, pág. 252.

¹⁶ LÉVINAS, E.– *Ob. cit.*, pág. 57-58.

um poder, prender ou agarrar o conhecido, este integra-se por assimilação no cognoscente, resolve-se nele. Daí que o filósofo se insurja contra o conhecimento objectual da modernidade e contra a ontologia consequente. Só por “explosão” deste “ser”, entendido como Totalidade Unívoca, a alteridade se pode reaver. E este excesso dá-se mais além do domínio gnosis-ontológico. Neste sentido, afirma:

*“A diferença de sexo não é a dualidade de dois termos complementares. Dois termos complementares supõem um Todo preexistente. Ora dizer que a dualidade sexual supõe um todo é considerar antecipadamente um amor como fusão. O patético do amor consiste, pelo contrário, numa dualidade insuperável dos seres; é uma relação com aquilo que se esquivava para sempre. A relação não neutraliza, ipso facto, a alteridade, mas conserva-a. O outro enquanto outro não é, aqui, um objecto que se torna nosso ou que se transforma em nós, pelo contrário, retira-se para o seu mistério”*¹⁷.

Só ao mostrarmos aquilo pelo que o *eros* difere da posse e do poder é que podemos admitir uma comunicação no *eros*. Não é nem uma luta, nem uma fusão, nem um conhecimento. Há que reconhecer o seu lugar excepcional nas relações. É relação com a alteridade, com o mistério, isto é, com o futuro, com aquilo que, num mundo onde tudo está dado, nunca lá está¹⁸.

Na obra *Le Temps et l'Autre*, enceta-se já a investigação sobre a relação com outrem, *enquanto ela tem como elemento o tempo; como se o tempo fosse a transcendência*¹⁹.

Numa etapa do seu pensamento ainda próxima de Heidegger e de Merleau-Ponty, E. Lévinas lança os dados para a compreensão da identidade do homem como abertura ao outro, como resposta eticamente reclamada, mais além de toda a ontologia da representação. O ser do homem não é mero saber, é desejo do outro, é dizer sim ao existir outro, não pelo conhecimento, mas pela vontade livre. É assumir a diferença existencial entre o *eu* e o *tu*, que, onto-logicamente falando, é *nada de essencial*.

Em *Totalidade e Infinito*, no capítulo intitulado *Fruição e Repre-*

¹⁷ LÉVINAS, E. – *Ob. cit.*, pág. 59, onde cita este texto da sua obra *Le Temps et l'Autre*.

¹⁸ LÉVINAS, E. – *Ob. cit.*, pág. 60, onde também cita este texto da sua obra *Le Temps et l'Autre*.

¹⁹ LÉVINAS, E. – *Ob. cit.*, pág. 48.

sentença²⁰, Lévinas precisa a especificidade, quer da relação por representação, quer da relação por fruição, e tenta estabelecer o que as distingue. Neste sentido, afirma:

*Tomada em si mesma, de algum modo desenraizada, a representação parece orientar-se no sentido oposto ao da fruição...*²¹.

Com efeito, a intencionalidade de representação atém-se mais à interioridade, enquanto que a intencionalidade de fruição se atém à exterioridade²².

Face aos poderes constituintes da subjectividade transcendental, face à *inteligibilidade de representação* [em que se apaga] a *distinção entre mim e o objecto* – entre *interior e exterior* –²³, a realidade “ex-cêntrica” do corpo ergue-se como algo que contraria esta projecção intencional *centrada* no sujeito como doador originário do sentido. E é aqui que o corpo desempenha um papel decisivo:

*Ater-se à exterioridade não equivale apenas a afirmar o mundo – mas a opôr-se-lhe corporalmente. O corpo indigente e nu não é uma coisa entre as coisas que eu constituo ... é o próprio reviramento irreduzível a um pensamento da representação em vida, da subjectividade que representa em vida, que é suportada por essas representações e que delas vive: a sua indigência – as suas necessidades-afirmam a exterioridade como não constituinte, antes de toda a afirmação*²⁴.

Situada ao nível da sensibilidade, a fruição é um modo de vida não interpretável em função da objectivação²⁵. Situada ao nível da afectividade, a fruição está *dotada de um dinamismo muito diferente do da percepção*²⁶, e é índice da relação de acolhimento, já não ao nível da mera finitude, mas da relação com o Infinito, daquilo que o filósofo designa por Desejo metafísico.

Contrariamente à relação intencional gnosis-ontológica que é sobretudo um dinamismo centrífugo, a relação ético-metafísica do

²⁰ LÉVINAS, E. – *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988, pág. 107-172.

²¹ Idem, pág. 108.

²² Cfr. idem, pág. 112.

²³ Idem, pág. 109.

²⁴ Idem, pág. 112.

²⁵ Cfr. idem, pág. 167.

²⁶ Ibidem.

desejo é um dinamismo centrípeto. O desejo é, por assim dizer, a *intention* em revertida direccionalidade.

Por isso mesmo, E. Lévinas afirma, a fim de repor a alteridade definitiva da minha identidade, que o rosto é *uma noção de sentido anterior à minha Sinnggebung, e, desse modo, independente da minha iniciativa e do meu poder*²⁷.

O filósofo lituano considera que uma das importantes lições recebidas da fenomenologia husserliana foi a da abordagem da constituição inter-subjectiva, e, nesta, do papel desempenhado pela corporeidade. A impossibilidade da pura fenomenalização do outro (no sentido de apresentação) fez remontar Husserl, como no-lo recorda este pensador, da experiência da pura objectividade, a todo o horizonte de pensamentos, e das intenções que os visam e que ela ofusca e faz esquecer²⁸.

Também a relação de filialidade é das relações prototípicas da alteridade; ela não “cabe” nas estruturas da ontologia tradicional; ela excede a mera relação de conhecimento, ela *realiza autenticamente a saída para fora do ser*²⁹.

Com efeito, *o filho representa possibilidades que são, para o pai, impossíveis, e que, apesar de tudo, são as suas possibilidades*³⁰.

A relação de filialidade é, quiçás, ainda mais prototípica da irreduzível alteridade eu-outro, que *me* define na minha identidade. Com efeito, ela não “cabe” nas estruturas da ontologia tradicional, ela contém, por assim dizer, “possibilidades impossíveis”, num *Para além do possível*³¹. Ela *não é uma relação de conhecimento e realiza autenticamente a saída para fora do ser*³². É como se o

²⁷ Cfr. idem, pág. 38.

²⁸ LÉVINAS, E. – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, pág. 18: *Le sens inhérent à la vie spirituelle n'est pas l'équivalent pur et simple de la relation du sujet à l'objet qu'a connue la philosophie classique. Husserl ne part pas de ces deux termes pour en chercher la relation. La notion d'objectivité est en elle même vague et sans signification précise. La contrepartie objective de la pensée est entièrement à déterminer par le sens de la pensée et par toutes ses implications, par ses 'horizons'. Le 'sens' d'une pensée n'annonce pas nécessairement un objet spatio-temporel. La possibilité de séparer totalement 'sens' et 'connaissance d'objet', 'pensée' et 'pensée objective', 'révélation', et 'révélation d'êtres' est désormais ouverte.*

²⁹ LÉVINAS, E. – *Ético e Infinito* (ob. cit.), pág. 61.

³⁰ Idem, pág. 62.

³¹ Cfr. ibidem.

³² Idem, pág. 61.

meu ser, na fecundidade – e a partir das possibilidades dos filhos – ultrapassasse as possibilidades inscritas na natureza de um ser. É, Lévinas manifesta o gosto *de sublinhar o abalo – que isto significa – da condição ontológica e até lógica da substância, por um lado, da subjectividade transcendental, por outro* ³³. E insiste que se não trata de uma mera peripécia psicológica, mas de um traço ontológico

Nesta alteridade do filho, que não é apenas a de um *alter ego*, reconhece o pensador ter ultrapassado todas as descrições fenomenológicas de Husserl: aqui sobressai, não tanto a analogia, mas a estranheza da irreducibilidade do outro

A solidão da existência, ao pôr de relevo o ser sem objecto, foi, sem dúvida, propedêutica, na obra de E. Lévinas, à socialidade ética, ao “existir pluralista”. E a relação de filialidade contribuiu de sobremaneira para a reposição de um tal existir.

3.

Concluo esta breve exposição, consciente de que muito do que nela se enuncia exige um desenvolvimento posterior, uma reflexão crítica acerca de problemas filosóficos tão cruciais. Neles me debruçarei em futuros trabalhos ³⁴.

Tentei mostrar como a reposição da corporeidade do eu exige um ultrapassamento da antropologia da modernidade, com base numa gnosis-ontologia que parece ter esquecido a dimensão fundamental da realidade corpórea, comprometendo, em última análise, a alteridade, no seio de uma ontologia do idêntico como igualdade lógico-tautológica.

Só a reabilitação ontológica do sensível, inspirada, sem dúvida, na realidade do corpo, permitiu, em certa medida, a reposição da transcendência, no seio de um ser que é sempre e já significação, a reposição da alteridade. O fenómeno da “deiscência” ou do “quiasma” da ontologia da carne de Merleau-Ponty falam dessa diferenciação irreducível, ainda que sempre no seio de um mesmo ser (já não entendido – é certo – como “ser-objecto”). Mas estamos, apesar de tudo e ainda, numa endoontologia.

³³ Idem, pág. 62.

³⁴ Cf. o meu estudo *Para uma fenomenologia da alteridade – supostos e repercussões*. (No prelo).

A identidade corpórea como mesmidade em diferenciação de si, insinua uma ontogénese, o aparecimento do sentido em estado nascente, numa relação inextrincável sensível-inteligível, visível-invisível, que abandona o pressuposto positivista da visão como objectualização fáctica (positivismo) ou eidética (idealismo).

As análises fenomenológicas do eu-corpo exibem o enigma da relação ontológica que se exerce como saber despresentificador. o outro como fenómeno puro não é susceptível de total e directa apresentação. Sendo sempre e já o de si, outro, o corpo abre assim a possibilidade de compreensão da *relação* com a alteridade que radica de si, e a si remete.

Tal relação, excedendo o sentido ontológico tradicional, cobra uma dimensão ética em E. Lévinas. Este consagra a nova identidade do eu como socialidade, como eu plural. A solidão da existência (posta de relevo pela filosofia existencial), ao chamar a atenção para o ser sem objecto, foi propedêutica à socialidade ética lévinasiana, ao existir como comunidade. A aplicação da razão prática é reclamada, hoje, por todas as instâncias do saber, cientes da presença desta misteriosa identidade do homem que só é ele mesmo *na e pela* imprevisível alteridade de um eu corpóreo.

A dimensão temporal, e nela, a importância do futuro, são decisivas para a hermenêutica do eu que, pese embora a sua irrecusável solidão, é fundacionalmente amabilidade, comunicabilidade, família.

Maria José Cantista

* O presente texto foi objecto de uma primeira apresentação na Câmara Municipal de Matosinhos, no Encontro da Associação de Professores de Filosofia (1997.04.21), à qual se introduziram elementos complementares.