



Edvaldo Antonio de Melo
Cristiane Pieterzack
(Orgs.)

POR UMA FILOSOFIA DA ENCARNAÇÃO

O "Dizer do corpo"



A temática do corpo ganha visibilidade na filosofia contemporânea, porém sua herança é muito mais antiga. Em um primeiro momento, a temática se justifica a partir do lugar hermenêutico da filosofia patrística, na trama das culturas grega e judaico-cristã. A pesquisa da qual emerge este livro pretende sanar uma das lacunas na História da Filosofia que tende a reduzir tal estudo ao versículo “E o Verbo se fez carne” (Jo1,14), desconsiderando interpretações oriundas de culturas da Antiguidade, nas quais a noção de corpo e/ou carne encontram-se atrelada a uma visão mais unitária do humano, que inclui também a morte. Tal visão – muitas vezes desconsiderada na história da filosofia – aparece, por exemplo, na literatura de Homero que apresenta uma concepção do humano “cósmico”, aquém ou para além da visão dualista que vem do orfismo e do pitagorismo e que, por sua vez, exerce influências em Platão. Deste modo, o presente estudo pretende investigar os germes da noção de corpo considerando tal questão a partir das culturas clássicas, passando a Patrística – com sua “filosofia da encarnação” – e alcançando a filosofia contemporânea – com a fenomenologia – onde se desenvolve, propriamente falando, uma “filosofia do corpo”. Neste sentido, tal investigação se justifica de modo original a partir de dois pressupostos, por um lado, afirmando que tal noção de carne presente na Patrística é já imbuída por uma trama de culturas, a saber, a judaico-cristã e helênica; por outro, pretende-se analisar até que ponto tal noção de “carne” ganha estatuto fenomenológico na Filosofia Contemporânea entre autores como Merleau-Ponty, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, dentre outros.



FACULDADE
DOM LUCIANO MENDES



Por uma Filosofia da Encarnação



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)

Por uma Filosofia da Encarnação

O “Dizer do corpo”

Organizadores

Edvaldo Antonio de Melo

Cristiane Pieterzack



Diretor da Série: Edvaldo Antonio de Melo

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

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) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Inconfidentia Philosophica – 11

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MELO, Edvaldo Antonio de; PIETERZACK, Cristiane (Orgs.)

Por uma Filosofia da Encarnação: o “Dizer do corpo” [recurso eletrônico] / Edvaldo Antonio de Melo; Cristiane Pieterzack (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

231 p.

ISBN - 978-65-5917-133-0

DOI - 10.22350/9786559171330

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

1. Filosofia; 2. Corpo; 3. Carne; 4. Dizer; 5. Fenomenologia; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν

E o verbo se fez carne, e habitou entre nós

João 1,14

[...] τὴν αἰτίαν ἀποδιδοῦς τῆς σαρκώσεως αὐτοῦ

Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, III, 18,3

*Tu dizes “Eu” e orgulhas-te dessa palavra. No entanto,
maior – coisa que tu não queres crer – é o teu corpo [...].
Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria*

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*

*O humanismo de hoje não tem nada de decorativo nem elegante. Não gosta já
do homem contra o seu corpo, do espírito contra a sua linguagem, dos valores
contra os fatos. Só fala do homem e do espírito sobriamente, com pudor: o
espírito e o homem não são nunca, transparecem no movimento pelo qual o
corpo se faz gesto, a linguagem obra, a coexistência verdade*

Merleau-Ponty, *Signos*

*O sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas numa
pele e, portanto, susceptível de dar o pão da sua boca ou de dar a sua pele*

Lévinas, *De outro modo que ser*

Sumário

Apresentação	11
Edvaldo Antonio de Melo Cristiane Pieterzack	
1	19
O corpo como expressão polissêmica na origem da cultura ocidental Cristiane Pieterzack	
2	42
“Próximos da terra”: a releitura da noção de “carne” em Ireneu de Lião Edvaldo Antonio de Melo	
3	58
A filosofia da encarnação em Agostinho: <i>O Verbo Encarnado</i> – o colírio para a humanidade José Raimundo dos Santos	
4	83
O corpo. Neurologia vs fenomenologia Paul Gilbert	
5	109
Pensar o corpo <i>outramente</i>. Sabedoria da carne e Justiça social Nilo Ribeiro Junior	
6	148
A escrita do precário: traços de uma filosofia da carne Rafael Basso	
7	170
Carne e Mistério. Merleau-Ponty em face da ontologia judaico-cristã Patrícia Mara Rodrigues Silva	
8	186
“A encarnação muda tudo”. A crítica de Merleau-Ponty a uma “teologia explicativa” Emmanuel de Saint Aubert	

Apresentação

*Edvaldo Antonio de Melo **

*Cristiane Pieterzack ***

Por uma filosofia da encarnação é um livro que tem origem no projeto de pesquisa “Por uma filosofia da encarnação. O ‘dizer’ do corpo”¹, da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), de Mariana, MG, em colaboração com o grupo de pesquisa “Fenomenologia e genealogia do corpo”², da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), de Belo Horizonte, MG, com o objetivo de pensar o sentido da “encarnação” sob o viés da Filosofia do corpo.

O livro surge como resultado de estudos que foram apresentados em grupos na modalidade de conferências ou discutidos conjuntamente. Os estudos tratam de questões ligadas à origem e à natureza do corpo (σῶμα) e da “carne” (σάρξ), a partir de temas que perpassam a História da Filosofia desde os clássicos até a Filosófica Contemporânea, sobretudo de pensadores da fenomenologia, particularmente, Merleau-Ponty e Emmanuel Lévinas.

O primeiro capítulo do livro é da pesquisadora Prof.^a Dra. Cristiane Pieterzack (Domus ASF) e aborda a temática do corpo a partir da cultura ocidental arcaica e suas expressões na literatura e elementos encontrados

* Doutor em Filosofia, professor, Coordenador do Curso de Filosofia e Diretor Acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, MG. E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

** Doutora em Filosofia, Pesquisadora Domus – ASF e colaboradora nos trabalhos e projetos de pesquisa da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, MG. E-mail: ir-cris@hotmail.com

¹ Projeto de Pesquisa coordenado pelo Prof. Dr. Edvaldo Antonio de Melo em colaboração da Prof.^a Dra. Cristiane Pieterzack. Agradecemos de modo especial a todos os alunos da FDLM que participaram do projeto.

² Projeto de Pesquisa coordenado pelo Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior (FAJE). Na pessoa do professor Nilo, agradecemos também a todos os membros do grupo de pesquisa da FAJE.

nos sarcófagos. A autora revisita, por exemplo, a tragédia grega repropoando a questão posta por Sófocles, na *Antígona*, em torno da polêmica do corpo de Polinice, se sepultaria ou não o corpo do irmão, infringindo as leis da *polis*, bem como a tradição clássica avançando com a leitura do *De Anima* de Aristóteles e suas implicações na filosofia contemporânea onde, a partir de uma fenomenologia multifocal, a relação corpo-mundo releva o corpo na sua “expressividade”.

Nos textos da tradição judaico-cristã dos primeiros séculos, sobretudo em autores como Ireneu de Lião, Orígenes, Atanásio e Agostinho a questão do corpo ganha novos contornos. É o que se pode ver no segundo capítulo do livro, do Prof. Dr. Edvaldo Antonio de Melo (FDLM) e seu estudo sobre as questões ligadas ao tema da “encarnação do Deus homem” sob o viés filosófico. Tal tema, em sua origem, tem uma conotação mais teológica, conforme vemos em Ireneu de Lião. O autor visa uma releitura dos clássicos gregos – sobretudo o *Timeu* de Platão – e da tradição Patrística, contexto no qual foi cunhada a expressão “encarnação”³. Na interpretação do autor, mesmo diante dos “limites da linguagem”⁴ ao tentar exprimir o evento do “Verbo feito carne”, pode-se dizer que o tema da “carne” é significativo também na Filosofia Patrística, sobretudo com o evento do “verbo encarnado”, central para o Cristianismo.

Dando continuidade a esta temática, no terceiro capítulo do livro, intitulado “A filosofia da encarnação em Agostinho. O Verbo encarnado – o colírio para a humanidade”, o Prof. Ms. José Raimundo dos Santos, do Institutum Patristicum Agostinianum, de Roma, apresenta como proposta

³ Trata-se de um termo que vem do substantivo grego σάρκωσις. Sobre esta temática de Irénée de Lyon, ver: Falque, E. 2011. *Dieu, la chair et l'autre*. D'Irénée à Duns Scot. Paris: PUF, 2011, p. 207-250.

⁴ Ver texto: Greisch, J. 1999. Les limites de la chair, *Archivio di filosofia*, Pisa-Roma, n.1-3, ano LXVII, p.57-82. Ver também autores ligados à mística Medieval na forma de uma teologia negativa, como aparece, por exemplo, no pensamento eckhartiano.

um deixar-se interrogar pela “Filosofia da encarnação”. O texto visa (re)pensar o lugar da encarnação de Cristo a partir do pensamento de Agostinho de Hipona, tanto em sua experiência pessoal quanto em sua comunidade cristã, retomando, de modo crítico a herança da filosofia platônica.

A investigação prossegue com questões oriundas da fenomenologia. Deste modo, o livro – *Por uma filosofia da encarnação* – objetiva investigar a escritura do corpo, a saber, o “*Dizer do corpo*” também no seu não-dito, abordando questões relacionadas à morte, à “pele” da condição humana que toca tanto o sentido do “corpo próprio” quanto do corpo do outro, corpo dado à relação. Para tal, o livro traz análises oriundas também das afirmações husserlianas, principalmente da distinção entre *Körper* e *Leib*⁵ na problemática da relação com o *outro* ou na temporalidade vivida da relação, conforme vemos na “quinta meditação cartesiana”: o “eu” encontra o seu próprio “corpo vivo” (*Leib*) na relação com o “outro” (*alter ego*). Neste sentido, no quarto capítulo, o livro traz a reflexão do Prof. Dr. Paul Gilbert (PUG/Roma) sobre o corpo na fenomenologia, resgatando o lugar do pensamento de Husserl e avançando com Emmanuel Falque. Ao mesmo tempo o autor coloca questões ligadas à neurociência.

No quinto capítulo do livro, a discussão posta é sobre como pensar “outramente” o corpo sob o viés fenomenológico, sobretudo tendo por base a releitura crítica de Merleau-Ponty, Franz Rosenzweig e Emmanuel Lévinas. Sob este tema, temos a grata alegria de contar com o texto do Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior (FAJE), intitulado “Pensar o corpo

⁵ Vale ressaltar que os termos alemães *Körper* e *Leib* têm, em francês, apenas um equivalente: *corps*. Em geral, traduzimos *Körper* por “corpo” (*corps*) e *Leib* por “corpo orgânico”. Ver “nota” da tradução francesa da obra: Husserl, E. 2014. *Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie, tr. Mlle G. Peiffer – E. Lévinas em 1931, antes da edição oficial em alemão. Paris: Vrin, p. 159. Entendemos por *Leib* o corpo vivente, no sentido da “carne” (*chair*).

outramente. Sabedoria da carne e Justiça social”. Em sua investigação, o Prof. Nilo retoma a sua pesquisa mais recente, a *Sabedoria da carne* (2019), na qual se ocupou de pensar o (in)pensável da (in)carnação, a partir do pensamento ético de Lévinas. E, a título de conclusão, o professor reforça a ideia de que o pensamento encarnado de Lévinas tem como característica a “consciência revirada”, associada ao “Eis-me” (no acusativo) dado pela proximidade do outro. O autor faz uma leitura aproximativa dessa interpretação levinasiana com a encarnação do amor ao próximo, na qual este amor é entendido como corpo-signo dado ao outro para além do bem e do mal. Em sua interpretação, o amor passa a ser visibilizado na vida pública, em forma de Justiça social, e encontra ressonância na (Bio)política contemporânea.

Na sequência o sexto capítulo, do Ms. Rafael Basso (ENS, Archives Husserl de Paris), intitulado “Sobre o corpo no contexto do coronavírus” apresenta uma leitura atenta e crítica do corpo no cenário pandêmico da Covid-19 e tem como ponto de partida a autora Margherite Duras. Trata-se de um texto que, em seu caráter metodológico, articula a experiência da vulnerabilidade corporal e o imperativo de fazer avançar a pesquisa em filosofia, respondendo à seguinte questão: como escrever quando o corpo padece? Trata-se de uma tentativa de resposta, onde autor visa reabilitar o corpo como uma gramática da vida, uma maneira de repensar nossa própria existência no sentido da política, do direito, da cultura, da história e da ciência. Trata-se, enfim, de uma escrita-denúncia que desconfigura o mito da representação. Aliás, a própria questão da morte é a que melhor denuncia a representação. No seu sentido existencial, através de sua “escritura”, o corpo atravessa a pandemia.

No sétimo capítulo do livro, com o título “Carne e mistério. Merleau-Ponty em face da ontologia judaico-cristã”, a Ma. Patrícia Mara Rodrigues Silva (FAJE) faz uma leitura atenta da filosofia pontyana balizada pela

interpretação de Emmanuel de Saint Aubert. A fim de identificar elementos suficientes para se atentar à hipótese de que a presença dos problemas cristãos na ontologia do visível de Merleau-Ponty é latente e ubíqua, o que a torna, portanto, essencial; a autora parte da análise de alguns problemas encontrados por Saint Aubert na ontologia cartesiana, junto à sua proposta de superação por uma outra forma de ontologia, expressa em alguns momentos como uma filosofia binocular. Em seguida, a autora analisa o modo como estes problemas estão fundamentados sobre os paradoxos da Filosofia Cristã e conclui apresentando que nesta forma de filosofia, a solução se encontra ao se reconhecer o caráter filosófico do mistério, em particular, o mistério de uma “invisibilidade” própria da “visibilidade”.

No último capítulo do livro, temos a alegria de publicar, de modo inédito, a tradução portuguesa do texto do filósofo francês Dr. Emmanuel de Saint Aubert (C.N.R.S, ENS, Archives Husserl de Paris), intitulado “*L’incarnation change tout*”. *Merleau-Ponty critique de la “théologie explicative”*, traduzido na íntegra – “A encarnação muda tudo’. A crítica de Merleau-Ponty a uma ‘teologia explicativa’”⁶. Agradecemos imensamente ao Prof. Emmanuel de Saint Aubert por doar este grande presente para a publicação em nossa *Série Inconfidentia Philosophica*⁷. Na pessoa de Saint Aubert, agradecemos também ao diretor dos *Archives de philosophie* do *Institut Catholique de Paris*, Laurent Gallois, pela autorização do texto. Certamente o texto será de grande utilidade para o público de língua portuguesa.

⁶ Texto traduzido por Patrícia Mara Rodrigues da Silva e revisado por Rafael Basso, doutorando em Filosofia na Paris Science et Lettres – École Normale Supérieure, sob a direção de Emmanuel de Saint Aubert.

⁷ Ressaltamos que o texto foi autorizado pelo diretor dos *Archives de philosophie*, no qual o artigo se encontra publicado originalmente, bem como pelo próprio autor em 02 de junho de 2020.

Deste modo, em se tratando propriamente do corpo na leitura de tradição fenomenológica, entendemos que, além das percepções “cinestésicas” que envolve todos os sentidos, esta leitura necessita também de ser complementada. Tal complementação, a nosso aviso, advém de varais interrogações: da investigação ontológica sobre a possibilidade da existência ou não de uma corporeidade do *Dasein*, em Heidegger; do “dizer” do corpo ético-metafísico em Lévinas e suas implicações com a noção de “carne” oriunda da relação entre o “visível e o invisível” de Merleau-Ponty e da “filosofia da carne” de Michel Henry; da “filosofia do dom” de Jean-Luc Marion, dentre outros. Neste sentido, esperamos que os textos da presente coletânea, ainda que indiretamente, nos despertem para temáticas de fronteira entre os autores mencionados e para além deles.

Por se tratar de um tema abordado a partir da fenomenologia, é mister recordar que a Filosofia da Encarnação depara-se com a questão da finitude humana, que é o tema da morte, ou melhor, o sentido do morrer que põe em movimento o próprio viver – para citar Maurice Blanchot – em sua obra *O espaço literário*. Neste sentido, ressaltamos que o livro *Por uma filosofia da encarnação* nos desperta para temas que vão desde o nascer – “do portar antes” – ao sentido do morrer, a saber, o “tramontar do Ocidente”. Trata-se também de uma obra que nos instiga na releitura hodierna de textos que retomam a Filosofia Clássica, sob o viés da fenomenologia⁸. Enfim, a temática em questão nos abre para uma Filosofia do Corpo – espaço do dizer suplicante – como se pode evidenciar na linguagem da relação mãe/filho já no ventre que suplica: “Fala filho, eu

⁸ Reenviamos aqui à entrevista intitulada “il dispiegarsi della filosofia tra classici e contemporanei” que nos foi concedida pelo Prof. Paul Gilbert (PUG) e que se encontra publicada da Revista de Filosofia *Inconfidentia*, da Faculdade Dom Luciano Mendes. Disponível em: <<http://inconfidentia.famariana.edu.br/wp-content/uploads/2019/05/5-D-6.pdf>>.

quero te ouvir”, mas, na verdade, é o próprio filho a ter a palavra suplicante: “Deixe-me partir”, “Deixe-me vir ao mundo!”

Por uma filosofia da encarnação nos remete, portanto, às origens mais primitivas de nosso ser, mas aberto ao “por vir” da história que sou. Revisitando ainda a linguagem familiar do corpo, entendemos que é no sim da mãe que se dá a resposta ao pedido para vir ao mundo, pois já “o conduz dentro”. Neste sentido, no caso da morte de um nascituro, não é somente ele que diz: “deixe-me partir!”, nós também, quando nascemos, dizemos: “deixe-me partir”. Eis o grande dilema do “corpo grávido” no mundo!

Podemos aqui remetermo-nos ao mundo judaico, especialmente às palavras do *shemah* “Fala Senhor que teu servo escuta”; ou mesmo à relação mestre-discípulo da tradição grega Ocidental: “Fala mestre para que eu possa te ver”. Deste modo, com o exemplo dado anteriormente, isto é, da linguagem da relação mãe-filho, o livro *Por uma filosofia da encarnação. O “dizer do corpo”* pretende dar espaço aos ensinamentos oriundos da sabedoria do mundo grego e judaico.

Este livro visa, outrossim, alargar o âmbito da temática da encarnação que até então vinha sendo trabalhada a partir da noção de “carne”. No presente estudo, a “carne” passa a ser entendida como “filosofia da corpo”. Para tal, depara-se com o problema de delimitar a temática em questão, evitando discursos extremistas sobre o corpo.

Enfim, diante da perplexidade do momento atual, devido a pandemia causada pela COVID-19 e das incertezas diante do futuro, pode-se entender e interpretar tal estudo como uma “fenomenologia do avesso”, isto é, o invisível do corpo. Neste sentido, o “dizer” do corpo pretende ser um apelo ao modo de ser e pensar em movimento, um sentir contagiante! Em outras palavras, trata-se de “dizer” o corpo presente no tecido de nossa literatura, a partir das mais diversas manifestações culturais, inclusive, o sentido do

corpo como transgressão do pensar, mas, mais do que dizer o corpo, importa o “Dizer do corpo” na sua expressividade.

Grande abraço cordial,

Os Organizadores

O corpo como expressão polissêmica na origem da cultura ocidental *

*Cristiane Pieterzack***

1. Corpo: primeiras inscrições filosóficas

O corpo na história do pensamento ocidental raramente foi considerado de forma autônoma e não contraditória. Antes, ao contrário. Cárcere e sepulcro da alma, o corpo foi sempre visto na sua relação com esta, ocupando nessa mesma relação uma posição de menor relevo ou então assumindo conotação negativa, lugar de fronteiras incertas e de forças antagônicas, símbolo da indigência de nossa condição terrena. A ligação com a condição de finitude terrena é particularmente forte. De fato, já muito antes de Platão e Aristóteles tecerem reflexões filosóficas sobre a morte, a palavra grega com a qual se designava o corpo, σῶμα, era usada somente na presença de um cadáver. Porque o corpo, quando é vivo, não há um nome que possa designá-lo em modo unitário. O corpo vivo é único, ambivalente, não unívoco.

Segundo Platão, o corpo é antagônico à alma. Aristóteles tentará diminuir o antagonismo entre corpo e alma ou, senão outro, atenuar a tensão que tal antagonismo provoca propondo uma visão de corpo mais integral

* Este capítulo está inserido no projeto de pesquisa da Faculdade Dom Luciano Mendes (DLM): “Por uma filosofia da encarnação. O *dizer* do Corpo” e foi apresentado como trabalho inaugural, por isso há um caráter introdutivo e integra elementos trazidos da literatura ocidental, da antropologia cultural e da arqueologia respondendo à necessidade de servir como ponto de partida para os demais trabalhos estritamente filosóficos, sobretudo na linha da fenomenologia.

** Doutora em Filosofia, Pesquisadora Domus – ASF, atua também no grupo de Pesquisa “Por uma filosofia da encarnação. O *dizer* do corpo” e colaboradora nos trabalhos e projetos de pesquisa da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, Minas Gerais (Brasil). E-mail: ir-cris@hotmail.com

englobando física, metafísica e ética. Na visão aristotélica, portanto, o centro da questão não é tanto a separação da alma e do corpo, mas no fato de o corpo ser visto como algo de funcional e orgânico, como princípio vital. Todavia, tal visão não deixa de ser determinante também para o estabelecimento da relação corpo e alma:

[...] podemos nós afirmar que é ela [a alma] a enteléquia primeira de um corpo natural orgânico. Além disso, não deveríamos nós questionar se porventura são a alma e o corpo uma e mesma coisa (assim como não temos qualquer necessidade de o fazer em relação à cera e sua impressão respectiva); ou, ainda se a matéria de cada coisa e aquela que constitui a própria matéria são de um modo geral a mesma. O uno e o ser implicam vários sentidos, sendo aquilo que é considerado uno a própria enteléquia (Aristóteles, *Da alma*, 412b,7-10).

O fato de Aristóteles elaborar uma visão integrada do corpo, como ato e como organismo natural, o distancia, em certo sentido, de Platão, mas também o leva a tomar uma direção diversa da visão homérica da muito consolidada, isto é, de um corpo dividido em partes¹ e da visão órfica de um corpo contraposto à alma, um corpo-cadáver portanto ou ainda um corpo-túmulo da alma; por outro, a elaboração aristotélica pode caracterizar-se como uma visão meramente finalística e funcionalística, muito próxima à filosofia materialista da escola iônica e à tradição médica de Hipócrates, visão esta que, em nossos dias, serve de base para as teorias que têm como objetivo descrever processos neurofisiológicos². Todavia, Aristóteles não compartilha totalmente desta visão, atribuindo a inteligência não ao corpo “matéria”, mas ao corpo “vivente”, isto é, ao corpo dotado de

¹ A bem da verdade, é possível verificar já em Homero uma tentativa de construção, sem sucesso para a época, de uma visão capaz de fundar a unidade da pessoa. Além do mais, é muito difícil determinar o sentido desta tentativa pois o léxico homérico não dispõe de um único termo para se referir ao corpo.

² Para filósofos como Empédocles, Anaxágoras e outros todas as funções mentais do homem – intelecto, percepção, sentimentos... –, são resultados de processos corpóreos (Giannantoni 1967: 410, 602ss).

alma, de tal modo que a própria alma é considerada a partir de um ponto de vista físico-biológico conforme mostramos no passo do *De Anima* supracitado.

Em Aristóteles, o corpo é tratado como um problema biológico, ontológico e epistemológico e em estreita relação com a alma: ela é “causa eficiente” (motor) porque é o “objetivo” do corpo, o fim ao qual o corpo “tende” (recordamos que na concepção clássica uma potência – e o corpo é uma potência – existe em vista do próprio ato); mas é também “causa final” porque o ato – a alma é ato – se serve (faz uso) do corpo (potência) para exercitar as suas atividades vitais e cognitivas; e é “causa formal”, uma espécie de “DNA” do corpo. A alma intelectiva (intelecto agente) aparece a Aristóteles como “separada” do corpo. Já a alma sensitiva (intelecto passivo) depende das imagens sensíveis, e, portanto, indiretamente depende também do corpo. Por este motivo o intelecto passivo é corruptível e transeunte como transeunte são as recordações, as paixões etc...

Os sentidos nada percebem sem a matéria. Perceber a forma separada da matéria é função específica do intelecto. Os órgãos de sentido percebem aquilo que Aristóteles denomina “sensíveis próprios”: cor, som, odor, sabor, estado térmico, grau de resistência... Heidegger afirma justamente, que a percepção dos “sensíveis próprios” (sensível próprio daquele ou daquele outro órgão) é sempre verdadeira (ex. o ver descobre sempre cores, o ouvir descobre sempre sons...) [Heidegger 2012: § 7, p. 117]. Mas o tocar e o toque complicam todo este aparato teórico: Qual seria o “sensível próprio” do tato? O que o tato descobre? Existiriam vários sentidos do tocar ou haveria um único sentido? Seria a carne o órgão próprio da faculdade do tocar ou seria um intermediário – uma mediação –, uma espécie de membrana, pele, e de consequência o órgão sensório seria interno? Ou estaria na própria pele? Aristóteles opta por considerar que a carne ou a pele não são o órgão sensório por dois motivos: a) Se eu envolvo

a carne com uma outra membrana, continuo sentindo, continuo tendo sensação no ato de tocar; b) Se o órgão estivesse na membrana, perceberíamos como iguais todas as sensações – frio e calor seriam percebidos como iguais. E não é isso que acontece. Deste modo – essa é a conclusão aristotélica – o órgão deve ser interno e o corpo uma mediação, um intermediário, o que põe em relação (Aristóteles, *Da Alma*, 423b10-20)³.

Platão por sua vez mantém muito presente em seus diálogos a visão órfica sobre corpo e também sobre a alma, e a separação entre ambos, embora não deixa claro a sua própria visão: “A meu ver – escreve no diálogo *Crátilo* – [o corpo] é passível de várias interpretações, se o modificarmos um pouco. Uns [referindo-se aos órficos] afirmam que o corpo (σῶμα) é a sepultura (sêma) da alma, por estar a alma em vida sepultada no corpo” (*Crátilo*, 400c). Graças ao método argumentativo escolhido por Platão, diremos algo sobre isso a seguir, alguns autores contemporâneos sugerem que é possível ler Platão para além do orfismo⁴. De fato, se consideramos por exemplo o trecho acima citado, podemos verificar que Platão não fornece qualquer consideração conclusiva sobre o tema do corpo, mas de um modo ponderado e procedendo com uma certa análise da linguagem, não somente recorda a perspectiva órfica, mas defende a possibilidade de ainda outras interpretações.

Estabelecida a aproximação ao pensamento naturalista e a distância em relação ao pensamento órfico-pitagórico, Aristóteles – seguindo o mesmo movimento platônico, embora em direção contrária – não se limita

³ No que diz respeito à faculdade tátil, tratada por Aristóteles no *De Anima*, reenviamos à *The Inner Touch. Archaeology of a Sensation*, de Daniel Heller-Roazen e ao *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, de J. Derrida. Dedicamos um inteiro capítulo a esta questão, intitulado “L'immediatezza del sensibile” na tese de doutorado *Immediatezza e mediazione. Un confronto eurístico tra Aristotele e Emmanuel Lévinas*.

⁴ Segundo De Melo (2018), por exemplo, Platão não se limita a uma concepção negativa de corpo, nem muito menos, a uma visão totalmente idealista. Prova disso são os discursos postos na boca de alguns personagens de *O Banquete*, tais como o médico, o estrangeiro e o embriagado que falam do corpo de forma nada idealista ou negativa.

somente em descrever o corpo orgânico, mas toma em consideração também a sua relação com a alma, no sentido que este, o corpo orgânico, é capaz de acolher e realizar as afecções psíquicas. Se para Platão, o corpo é o único intermediário (*medium*) que a alma dispõe para acessar a realidade, para Aristóteles, o corpo “enquanto...” meio é o que permite o acesso à alma intelectual⁵, à exceção, é claro do intelecto agente, que “enquanto...” considerado em si, permanece separado e incorruptível. Na visão de Aristóteles, o pensamento enquanto intelecto agente é obra de um corpo, de um sujeito que o exercita.

O sentido da expressão “enquanto” passa a ser um método indicado pelo próprio modo poliédrico de aparecer dos seres. “Enquanto...” se manifesta deste ou daquele modo, define, com uma única expressão, o que vem sendo chamado de *Multifocal Approach* e que permite uma releitura de Platão, Aristóteles e outros filósofos clássicos⁶. Na perspectiva do *Multifocal Approach* o corpo é ambivalente. É uma coisa e também é outra, daí a pluralidade linguística como veremos no ponto 2. O percurso semântico nos conduzirá à ideia de “utensílio” destinado a acolher o corpo, o sarcófago, como veremos no ponto 3, em clara contraposição à ideia de “corpo, sarcófago da alma” que passou para a tradição. Neste ponto mostraremos que para a sensibilidade do homem da cultura arcaica, desde a exposição do corpo com o seu nascimento até a situação-limite da morte, ocorre, na verdade, um contínuo dar sentido ao mundo, uma relação que não se interrompe, muito embora se diversifica nas suas expressões. E por isso, no ponto 4, concluiremos que na origem do pensamento ocidental não há

⁵ Uma observação se faz necessária quanto a Platão: como acontece sempre em seus diálogos, Platão não fala diretamente do tato, mas acena às impressões sensíveis que derivam do tato, as (παθήματα). No *Timeo* Platão defende que existe uma forte ligação entre as impressões sensíveis e a carne de modo que se se quer falar das impressões se deve inevitavelmente falar da carne e das coisas que a ela se referem, como também da parte mortal da alma e vice-versa (2011, 61 D).

⁶ Sobre este tema indicamos o artigo de A. Fermani (2016: 8-31): “The multifocal approach as an assumption of the complexity of reality: a few introductory insights”.

apenas a relação alma e corpo, mas também e sobretudo, uma relação corpo-mundo na qual nada se constitui como uma “determinação” e tudo se mantém na ambivalência dos sinais. Daí o fato que a cultura antiga fez fadiga para encontrar um termo para referir-se ao corpo e para colocá-lo em um conceito. Aristóteles, ao integrar a alma ao corpo procura abrir o campo do “λόγος” a este respeito. Platão, colocando sobretudo uma questão escatológica, permanece evidentemente no campo da incerteza. Mas foram as comunidades primitivas, devido a uma diferença antropológica fundamental, que conseguiram permanecer circunscritas dentro de uma visão simbólica ou expressiva do corpo.

2. Um lugar para o corpo nas tramas da linguagem⁷

Na Grécia dos poetas e cantores não existia ainda uma palavra com a qual indicar o corpo. O termo σῶμα aparece pela primeira vez em Homero e designava o corpo morto, seja de homens que de animais. Enquanto o homem percebe si mesmo como pessoa vivente, sobretudo no funcionamento de seus membros, σῶμα é o corpo no qual ele por certo tropeça, o corpo como “coisa” que se encontra no mundo externo. Somente a partir de Hesíodo, a palavra é estendida também ao corpo vivente. Já Heródoto, o termo indica o tronco em contraposição à cabeça e também ao corpo inteiro. Em Ésquilo, σῶμα é o corpo do guerreiro votado à morte, ou por vezes o objeto de apetite erótica. Este último significado atinge a sua máxima evidencia em Eurípedes onde o corpo é o objeto de sedução. Tal concepção é retomada mais tarde por Górgias, para quem o corpo é origem do desejo erótico.

⁷ Para este ponto utilizaremos amplamente os verbetes do *Vocabolario della lingua greca*, 2013. A tradução é de nossa responsabilidade.

No século V a.C., o termo passa a designar a pessoa no seu conjunto, aparecendo inclusive no lugar do pronome reflexivo permitindo distinguir, no homem, ὄνομα e πρῶγμα. Há também uma distinção entre σῶμα e εἶδωλον, entendido este último como aquilo que resta após a morte, um simulacro ou figura. Apesar de certas limitações, σῶμα indicaria então a existência corpórea que termina com a morte. Esta distinção obriga Tucídides a ter que buscar outro termo para uso jurídico. Daí o uso de ὄβρις para indicar a ofensa ao corpo e à vida.

Maior importância para a história da filosofia, reveste a aproximação entre alma e corpo, que nasce com os pré-socráticos se bem que já Homero falava que o homem, quando morre, é abandonado pela sua forma vital, pela alma-respiro, restando dele somente um σῶμα, um “corpo morto”. Desprovido de alma, isto é, reduzido a algo sem vida, o corpo para Homero é desprezível e deveria ser jogado fora sem sepultura e sem pompas fúnebres, algo que a cultura antiga nunca aceitou, como veremos mais adiante. Em Eurípides, o homem se encontra enxertado no σῶμα que é como um tronco. E por fim, na doutrina da metempsicose, σῶμα se torna σῆμα, o corpo mortal contém a alma imortal como em uma prisão. Tal concepção recebe uma específica conotação e valência religiosa no orfismo, para o qual o corpo é o elemento mortal que em um determinado momento é lançado fora pela alma imortal. É assim que a relação entre alma e corpo no homem vivente começa a ganhar importância na história do pensamento ocidental.

Mas existem ainda outras variações. Em Xenofonte e nos seus contemporâneos, por exemplo, σῶμα é frequentemente sinônimo de *persona*, quase sempre quando é considerado como objeto do qual se dispõe. Pode estar no lugar do pronome reflexivo e pode também ser simples objeto de cálculos táticos. Ele também coloca o corpo sempre ao lado da alma, a qual, sendo partícipe do divino, é inequivocamente o elemento-guia para o

corpo. Xenofante, como é comum entre os filósofos antigos, integra visão metafísica e visão cosmológica. Deste modo, para ele, assim como a alma humana exerce a sua senhoria sobre o corpo, também o universo é guiado e governado pela razão divina. A relação de corpo e alma é aplicada também à política. De fato, Isócrates, contemporâneo de Xenofonte afirma que a Constituição é a alma do Estado e realiza a mesma ação que o espírito pensante realiza no corpo.

Na metade do séc. IV a.C., pode-se observar, ao lado do uso correto, um acento maior dado a uma noção que se aproxima da noção de *persona*. A “pessoa” aparece como totalidade em confronto ao simples nome. Nas questões de direito civil, por exemplo, se vota em cada σῶμα singularmente, ou então – um outro exemplo – aos σώματα se assegura que podem partir livremente.

Como se vê, pelo menos meio século antes de Platão, o corpo já era entendido como parte do homem, contraposto à outra parte, isto é, a alma, a qual é aberta à palavra: a palavra seria para alma aquilo que a medicina é para o corpo. Neste período surgem também os termos correlatos νοῦς, φρένες e γηώμη. A partir do século VI a.C., σῶμα encontra-se também em paralelo com ἰδέα e meio século depois com σχῆμα. Nesta última acepção, σῶμα é o corpo que aparece aos olhos como um todo determinado pela sua figura. Este conceito recebe uma especial determinação na linguagem filosófica. O texto mais antigo é do século V a.C., e fala dos elementos como σώματα. É a partir desta determinação que teve início a distinção pitagórica dos σώματα em μαθηματικά, αἰσθητά e φυσικά e dos quais falam Platão e Aristóteles, e também Górgias quando define σῶμα como aquilo que se caracteriza pela extensão, largura e profundidade e que deve sempre estar em um lugar determinado de modo que o ser possa ser entendido como o τόπος “no qual” uma coisa se encontra. Naturalmente, σῶμα indica antes de mais nada o corpo mesmo, principalmente aquele do

homem. Este é objeto da solicitude dos médicos, do mesmo modo que as plantas são objetos de cuidado do agricultor.

Os significados $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ e $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ documentados até aqui recebem novos traços em Platão. Eles são colocados como em um “jogo” linguístico de similitudes que servem muito bem a Platão para sublinhar o aspecto de contraposição entre alma e corpo, sem deixar de considerar outros aspectos, como já acenamos, e que aqui não vem ao caso. No que diz respeito ao seu aspecto, o corpo pode ser visto como um todo em si concluído e diferente da alma. Mas o corpo não é a pessoa na sua “inteireza”. A pessoa inteira é resultado do complexo alma e corpo ao qual vai o nome de ser vivente e o atributo de ser mortal. A alma é o elemento que se opõe absolutamente ao corpo, dominando-o e guiando-o, sendo ele determinado pelas $\acute{\epsilon}\delta\omicron\nu\alpha\acute{\iota}$ e pelos $\pi\alpha\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$, pela fome e pela sede e por outras propriedades dos sentidos. Portanto, deve ser conservado sadio e belo com a ajuda da arte do médico e do ginasta. O desejo daquilo que é corpóreo arrasta a alma para baixo; o corpo – olhos, ouvidos ou qualquer outro sentido – a seduz conduzindo-a em direção do que é terreno e mutável. Se a alma é invisível, divina e imortal, o corpo, ao invés, é visível, humano e mortal, simples invólucro da alma pré-existente. Desse modo, o $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ é percebido como $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ da alma, como um mal que prende o homem, semelhante a uma ostra na sua concha.

Como alguns antes dele, também Platão relaciona, frequentemente e de modo explícito, $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ e cosmo. Que o cosmo é uma unidade vivente e um ser vivo era de fato uma ideia consolidada. Um pouco antes de Platão, Demócrito enunciava a célebre sentença que o homem é um microcosmo. Em geral, é o cosmo que é apresentado como imagem do homem, mas na reflexão filosófica é dito o contrário, e o homem é interpretado a partir do cosmo. Estas ideias adquirem força sobretudo no Platão tardio. No *Timeo* se entende por cosmo um ser vivente, animado e dominado pela razão, de

modo que se fala de $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ τοῦ παντός ο τοῦ κόσμου, que é um $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ esférico, perfeito e resultante da $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ perfeitos. O cosmo é o corpo da alma divina unitariamente conduzido e governado, εἰκόν de Deus, Deus feito visível, μονογενής.

Em Aristóteles, $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ designa acima de tudo o corpo humano. Mas ele também usa $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ para indicar os elementos da natureza e, como os filósofos precedentes, também considera o cosmo um ser animado, governado pela razão divina. Como os demais, ele também realiza a transposição da imagem do corpo ao Estado, para mostrar que este, enquanto uma totalidade, é anterior ao indivíduo assim como a totalidade do homem é anterior a cada um dos membros.

A novidade é que em Aristóteles o corpo aparece como um composto, sendo a “mistura” a sua característica principal. Por isso, é absolutamente compreensível que corpo e alma sejam mencionados em seus textos contemporaneamente. E não somente corpo e alma, mas corpo ou sensibilidade, alma e intelecto. Em antítese a Platão, o corpo é considerado como o elemento primário, que preexiste à alma. Isto não significa, todavia, que o corpo seja superior à alma; ao contrário, a parte mais nobre do homem é a alma. Portanto, em âmbito ético Aristóteles se mantém fiel ao mestre Platão:

Com Platão, ele [Aristóteles] comunga a ideia que os bens referentes à alma superam em perfeição e finalidade aqueles do corpo, dado que felicidade e virtude são prerrogativas da primeira e não do segundo. Todavia, Aristóteles admite a plena legitimidade do prazer dos bens do corpo, com a condição de que não crie obstáculos ao homem ao buscar seu objetivo de perfeita felicidade (Fugali 2016: 32. Tradução nossa).

Segundo Aristóteles, é recomendável, portanto, abster-se dos prazeres do corpo, uma vez que o prazer, mesmo sendo um bem, não é o sumo-

bem. Sendo o corpo constituído de matéria e forma, a alma é entendida como o seu τέλος, como aquilo em vista do qual ele existe, aquilo que faz do corpo algo de determinado. A alma é, portanto, a ἐντελέχεια indissolúvel do corpo, o seu εἶδος, sendo que o corpo físico é concebido como matéria; de fato σῶμα em si mesmo, sem alma, é por natureza, matéria, substância. Portanto, o termo pode indicar a corporeidade, a substância de cada membro do corpo. Sobre os corpos animados e inanimados pode-se dizer que cada αἰσθητὸν σῶμα é sensível ao tato e se encontra em um lugar determinado, sendo que dois corpos não podem jamais estar co-presentes no mesmo lugar. Para Aristóteles a “forma”, essência espiritual e teleológica atribui solidez e ipseidade às substâncias individuais e, portanto, também ao homem. A ipseidade, ou uma certa ideia de “identidade”, é algo que já pode ser colhida da imaginação arcaica, como veremos visitando os sarcófagos.

3. O corpo enquanto inquilino de um sarcófago⁸

É óbvio que qualquer consideração sobre sarcófagos interessa sobretudo à Arqueologia. Os sarcófagos, de fato, nos remetem ao mundo Antigo. É aí que eles encontram a sua colocação. Mas antes de associá-los ao tema do corpo, gostaríamos de dizer algo mais sobre os sarcófagos, visto que pertencem a uma cultura diversa e a um passado remoto. Os sarcófagos são “recipientes”, geralmente de granito ou mármore, que serviam como depósito para o “corpo” dos mortos. São os correspondentes das nossas caixas funerárias. Altamente representativos e ricamente simbolizados, hoje são considerados obras de grande valor do ponto de vista

⁸Agradeço à “Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali e alla Direzione Musei Archeologici e Storico-Artistici Musei Capitolini” de Roma – copyright “© Roma, Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali” – na pessoa de seus responsáveis, Prof. Dr. Claudio Parisi Presicce e Dra. Angela Carbonaro, pelo *Archivio Storico e Fotografico* que me concederam a autorização para publicar as imagens.

artístico, cultural e histórico, como se pode ver neste exemplar rico de detalhes:



Fotografia 1: Sarcófago com relevo representando a caça ao javali Calidônio (inv. MC 917/S – Palazzo dei Conservatori, Sala del Camino), Roma, Musei Capitolini

É difícil precisar exatamente a origem da prática de conservação dos corpos nos sarcófagos, assim como é difícil determinar o início da fabricação dos mesmos. É fato, porém, que existiam muitas fábricas, tanto no Oriente quanto no Mediterrâneo, e a prática constituiu um verdadeiro mercado de sarcófagos. E sabe-se com certeza que a prática e o comércio dos mesmos duraram até o II e o III séculos da era cristã.

Existem vestígios dessa prática ritualística, com variações, em povos que hoje apresentam expressões culturais, religiosas e fúnebres muito diversas entre elas. Inclusive o Império Romano teria, em menos de um século, abandonado o próprio rito de sepultamento – como se sabe, os antigos romanos praticavam a cremação – e adotado a prática de conservação dos corpos em sarcófagos. A título de exemplo, podemos observar, do ponto de vista artístico, o sarcófago a seguir, onde a urna

pertence a uma cultura e a cobertura adaptada à urna pertence a uma outra cultura:



Fotografia 2: Sarcófago com relevos representando um episódio da vida de Aquiles
(inv. MC 218/S – Palazzo Nuovo, III Sala terrena ds.), Roma, Musei Capitolini

O Egito é, sem dúvida, o paradigma para quem deseja estudar essa prática fúnebre. Para os egípcios, o corpo material era a própria forma física e esta forma era considerada o recipiente da alma. Mas não qualquer recipiente. O corpo era na verdade considerado um recipiente sagrado, um lugar divino, uma casa para a alma imortal, tanto que acreditavam na continuação da vida e da beleza da vida após a morte. Esta é uma das razões pelas quais os antigos egípcios embalsamavam e tentavam preservar o corpo da decomposição causada pela morte. Eles acreditavam que o corpo, ainda que cadáver, funcionava como um elo entre a vida após a morte e o mundo material.

A seguir, temos um modelo de um sarcófago egípcio; onde a tampa do sarcófago representava o céu, o fundo a terra e o mar e os ângulos laterais representavam os quatro pontos cardeais. A cabeça do defunto era

colocada no lado Oriente, na direção do sol. O ângulo da cabeça era marcado geralmente com um alto-relevo de uma cabeça, como se pode ver abaixo:



Fotografia 3: Sarcófago com cenas de batalha entre gregos e gálios
(inv. MC 213/S – Palazzo Nuovo, II Sala terrena ds.), Roma, Musei Capitolini

Em períodos mais arcaicos o defunto era deposto em forma fetal. Eis o motivo pelo qual os egípcios chamavam os sarcófagos de “Senhor da Vida”. Em um período posterior, a dinastia que cultuava o deus Osirede introduziu a ideia de que o sarcófago era um substituto do corpo. E que, portanto, vivo ou morto, o corpo habita a terra.

Nos sarcófagos paleocristãos aparecem figurada a ideia de um “além”, como podemos ver abaixo no alto-relevo que representa a imersão nas águas do batismo e a ideia de renascer das mesmas como seres que receberam a salvação:



Fotografia 4: Sarcófago oval com Tritons e Nereides
(inv. MC 2403/S - Galleria di Congiunzione, Scala), Roma, Musei Capitolini

Se “lidos” com atenção, também podem ser encontrados símbolos que expressam a ideia de consolo, o significado de história e da memória, a ideia de composto, que nos remete a Aristóteles, a ideia de sacralidade que nos remete a Platão e que é introduzida no cristianismo por Agostinho, entre outros. Antes do evento do cristianismo, porém, não era retratada nenhuma ideia espiritual, em sentido filosófico, nem de “esperança ultramundana” em sentido religioso, mas somente temas ligados à vida, os mesmos temas que encontramos nos mitos antigos, ou seja, guerras, jogos, banquetes, caçadas... como estão muito bem representados no sarcófago abaixo:



Fotografia 5: Fragmento de sarcófago com cenas de caça ao leão
(inv. MC 221/S – Palazzo Nuovo, Scala I Ripiano), Roma, Musei Capitolini

Se a alma é prisioneira do corpo, na ausência de vida é o corpo que se encontra em um cárcere: o sarcófago. Enquanto habitante de um sarcófago, o corpo que guardava em si o decorrer do tempo, se torna, por sua vez, prisioneiro de um sinal de sua presença. Com a morte há, se assim podemos dizer, uma inversão na metáfora.

O sarcófago representa a possibilidade de comunicação entre o corpo dos vivos e o corpo dos mortos precisamente porque está no limiar entre a morte e a memória. O rito fúnebre pretende acelerar a travessia para este novo tipo de comunicação, promovendo a passagem da relação entre os corpos dos vivos com o corpo da pessoa morta para uma relação entre corpo dos vivos e a memória da pessoa morta, seu “novo corpo”. Uma tragédia grega, aquela de Antígona, dá a entender que realizar este rito de passagem, isto é, permitir que o cadáver se separe do corpo dos vivos indo para outro lugar, para a escuridão, para o reino dos mortos – e de consequência para a memória dos vivos – é uma questão de justiça. Na narrativa

da tragédia conta-se que Creonte, o Rei, ordena que o corpo de Polinice, a vítima, permaneça desenterrado. Antigona, irmã de Polinice, se rebela. Para Antígona, não enterrar o corpo de seu irmão é fazer deste um lugar obscuro, é permitir aos vivos assistirem a metamorfose “desfigurante” do corpo. A justiça exige que o corpo seja, de fato, tirado dos olhos dos vivos, para desfigurar longe da visibilidade, não à luz, mas à sombra, em um sarcófago ou em qualquer outro lugar que passa a ser o lugar da comunicação entre os vivos e os mortos. A vontade do rei contradiz a justiça, que prevê um lugar para os mortos e um lugar para os vivos para que a comunicação não seja interrompida.

Como se pode perceber, para os antigos o argumento principal não é a questão da separação (corpo/alma), mas de relação, de mutualidade, de troca ou de dom, como muitos sociólogos já demonstraram ser o que melhor caracteriza as comunidades primitivas. Para os antigos tudo é intercambiável, tudo é reversível. Contra a ilusão dos vivos de poder viver sem os mortos, e contra a ilusão de poder excluí-los, segregando-os, esquecendo-os, a presença simbólica do corpo em um sarcófago é um modo de voltar a estar presente na vida da comunidade. Por isso, os antigos tinham tão pouca necessidade de imortalidade. A lógica da troca simbólica entre os corpos dos vivos e dos mortos restabelecia a reciprocidade e em última análise, a sobrevivência. Ao observarmos os sarcófagos ou qualquer outro elemento do universo simbólico das sociedades primitivas, podemos perceber que o corpo não é uma entidade anatômica que eventualmente pudesse ser isolada das outras entidades que compõem o universo objetivo, ao contrário, para as sociedades primitivas “o corpo é o centro de irradiação simbólica de modo que é o mundo natural e social que se modela sobre as possibilidades do corpo (Galimberti 2020: 33. Tradução nossa).

4. Noção expressiva de corpo: questões abertas

Os sarcófagos revelam que os antigos possuíam uma noção expressiva de corpo e não representativa. O mesmo pode ser dito a partir de outras manifestações culturais. Por exemplo, Homero diz: “Vejo Ulisses se aproximar trazendo as suas vísceras”. Isto é a ira. Não é uma representação da ira. O corpo não “representa” um “estado” ou um “movimento da alma”, mas é expressão do seu relacionamento com o mundo. O corpo da pessoa morta é expressivo não somente durante todo o tempo em que ele permanece na socialidade, mas também durante o tempo da memória. Para a cultura arcaica a memória é o corpo invisível. Só bem mais tarde a filosofia começa a declinar a ideia de corpo como o visível, o material, o mortal, como organismo – ideia retomada por Descartes para inaugurar um corpo que pudesse ser examinado como “coisa”, como qualquer outra coisa. Recentemente a fenomenologia de Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Deleuze acrescentam “outros” corpos ou outras expressividades: o corpo que sou “eu” (corpo vivo, que muda dependendo das circunstâncias, ou seja, do mundo em que habita), o corpo patético, o estético, o sinérgico, o erótico, o patológico. Talvez precisa-se ainda falar do corpo ético: o que dizer, por exemplo, do corpo desfigurado (corroído pelo ácido, mas também pelas injustiças e pelo mal arquitetado e estabelecido como projeto)? O que dizer do corpo invisível, aquela “lágrima” que não se vê da qual fala Lévinas⁹, ou da invisibilidade do tocar, da qual Aristóteles já tinha se dado conta? De fato, Derrida diz que Aristóteles conseguiu notar que o tocar não é claro, não é “parvente”, quase diríamos, é não-fenomênico. Se pergunta

⁹ “O Eu que eu defendo contra a hierarquia é aquele que é necessário para fazer direito ao Outro. [...] Há crueldades que são terríveis porque elas provêm precisamente da necessidade da Ordem racional. Há, se vós quereis, lágrimas que um funcionário não pode ver: as lágrimas de Outrem. Para que as coisas andem, para que elas façam equilíbrio, é preciso absolutamente a responsabilidade infinita de cada um, para cada um, diante de cada um (Lévinas 1994: 97. Tradução nossa).

Derrida: o corpo estaria no limite (na periferia, no entorno...) entre o tocável e o intocável? De fato, o que queremos dizer quando dizemos: “toquei o limite?” ou ainda “Quando nossos olhos se tocam, é dia ou é noite?” (Derrida 2019: 12). Em última análise, como tocar o invisível, o intocável? Será que quando pensamos tocamos somente a “superfície”, a epiderme da alma? “Esta, escreve Derrida, distribuída em um número indefinido de formas e figuras, será a verdadeira e única obsessão de um pensamento sobre o tocar – o pensamento como *obsessão do tocar*. Não se pode tocar senão em superfície...” (Derrida 2019: 16. Tradução nossa).

Existem ainda outras questões abertas. O fato, por exemplo, de em geral sentirmos o corpo como “meu”. Para além das questões psicológicas que estão por detrás desta percepção, gostaria de trazer presente um aspecto sociológico, recordando que as culturas para as quais a prática fúnebre dos sarcófagos eram também culturas onde a presença do escravo era algo normal. O escravo representa uma vida que não é estritamente humana – um corpo “não meu” –, mas a sua presença possibilita que outros tenham vida política, isto é, a vida verdadeiramente humana. O corpo do escravo incorpora a “vida nua” que habita o limiar separatório de *zoè* e *bios*, *physis* e *nomos*. É, portanto, um corpo nu. Não é à toa que a cultura e a experiência grega não conheciam a noção de “trabalho” como nós modernos experimentamos e conhecemos. Eles a consideravam uma atividade do escravo, não um *ergon* (o “produto” de uma obra), mas como um mero uso do corpo, e quem usa o corpo é o escravo:

Um vivente não deve nunca ser definido por seu trabalho, mas apenas por sua inoperosidade, isto é, pela forma como ele mantendo-se em uma obra, em relação com uma potência pura, se constitui como forma-de-vida, em que *zoé* e *bios*, vida e forma, privada e pública entram em uma limiar indiferença e a questão não é mais a vida nem o trabalho, mas a felicidade (Agamben 2014: 313. Tradução nossa).

Agamben mostrou o vínculo constitutivo entre escravidão e técnica e, portanto, ele afirma que não é de surpreender se hoje estamos vivendo uma nova e inédita forma de escravidão. Agamben propõe uma redefinição do sentido do “uso”: as vestes são uma forma de uso, a técnica é uma forma de uso. O trabalho hoje deve transformar-se em fundamento da identidade: “meu” corpo é no mundo. Nós vemos a partir do corpo, por significados e não por anatomia. Neste sentido, a alma pode ser entendida como a própria relação corpo-mundo. O meu corpo exprime que estou numa situação e não em outra. Esta relação é a vida e o corpo é um elemento da vida. Portanto, é muito sugestivo o exame hermenêutico que Agamben desenvolve retomando o cuidado de si, exposto nas obras de Foucault, e o problema da “apropriação” de si mesmo (*Ereignis*) pelo *Dasein* delineado por Heidegger, mas principalmente relendo Benjamin, Husserl e Lévinas. Todas estas releituras revelam que o corpo é altamente expressivo e por isso, talvez, sempre inadequado. Um tema interessantíssimo a ser considerado, isto é, o corpo como “o inadequado”.

A quantidade e a qualidade de sentido que o corpo introduz são de grande complexidade e vão para além do mundo da razão, mas de modo algum representam uma negação da razão: “Tu dizes ‘Eu’ e orgulhas-te dessa palavra. No entanto, maior – coisa que tu não queres crer – é o teu corpo [...]. Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria” (Nietzsche 2002: 41). Se trata então de demolir a simplicidade da representação, qualquer que seja: psicológica, ontológica, etc..., dissolvendo-a na pluralidade e superabundância de sentido produzidos pelo corpo. Qualquer saber que se subtrai à polissemia de sentido da realidade corpórea, se torna um engano. Contra este engano, o corpo coloca em jogo a sua natureza polissêmica recusando-se à economia política (onde é considerado exclusivamente como força-trabalho), à economia libídica (onde é

exclusivamente fonte de prazer), à economia médica (enquanto organismo a ser sanado), à economia religiosa (como carne a ser redimida) (Galimberti 2020: 11). Propondo-se como fonte de sentido, tornando-se “expressivo” em todos os seus poros, o corpo revela que consciência e autoconsciência não são emanções de uma mente desencarnada, da mesma forma como o corpo vivido não se reduz ao corpo objeto de um único mundo, mas habita, é hóspede, de vários mundos.

Considerar o corpo como “expressivo” a partir de uma fenomenologia “multifocal” não significa recusar o saber racional, ao contrário, se caracteriza como uma tentativa de resposta a sua polivalente expressividade, significa ir à raiz de cada expressão e de suas múltiplas razões. Estas razões não podem engessar-se em saberes. Elas transitam em um universo infinito de sentido. São sentidos anteriores a qualquer determinação de significado, a qualquer decisão prática, e verdade científica. Seguindo as próprias expressões, o corpo “se entrega a todas as ‘ontologias’, a todas as ‘deontologias’, a todas as geografias, à grafia da terra, a que mais diz, a mais descritiva, àquela que não faz acordos com privilégios ontológicos porque não conhece a mono-tonia do discurso, mas a *ambi-valência* da coisa” (Galimberti 2020: 578. Tradução nossa).

A verdade é que nós, herdeiros daquela imaginação e sensibilidade originária, ainda hoje não nos percebemos como um “eu” homogêneo, mas como se nós, enquanto pessoa, fôssemos feitos e nos manifestássemos com diferentes corpos: ora com um corpo orgânico, ora com um corpo imortal (ou pneumático, diria São Paulo), ora com um corpo ético ou estético etc... Além do mais, não vivemos somente em um mundo, e não é de forma alguma o mesmo corpo a habitar cada um deles. Assim como quando fechamos os olhos ao ouvir música, nos distraímos da função de nossa capacidade cognitiva ou de um de nossos envolvimentos emocionais para sermos totalmente absorvidos por um mundo em que esses envolvimentos

poderiam atrapalhar nossa permanência. Certamente, graças ao corpo, saímos constantemente de um mundo para entrar em outro e em um terceiro, e novamente na direção oposta, de forma consciente e (normalmente) sem confundir um mundo com o outro.

Referências

Agamben, G. 2014. *L'uso dei corpi*. Homo sacer, IV, 2. Vicenza: Neri Pozza.

Aristóteles. 2015. *Da Alma (De Anima)*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70.

Derrida, J. 2019. *Toccare, Jean-Luc Nancy*. Bologna: Marietti.

Fermani, A. 2016. The multifocal approach as an assumption of the complexity of reality: a few introductory insights. In: Catanei, E.; Fermani, A.; Migliori, M. (eds.). *By the sophists to Aristotle through Plato*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Fugali, E. 2016. *Corpo*. Bologna: Il Mulino.

Giannantoni, G. 1967. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*. Bari: Laterza.

Heidegger, M. 2012. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes.

Lévinas, E. 1994. *Liberté et Commandement*. Montpellier: Fata Morgana.

Melo, E.A. 2018. *Por uma sensibilidade além da essência: Lévinas interpela Platão*. Roma: G&BPress.

Montanari, F. 2013. *Vocabolario della lingua greca*. GI: greco-italiano. 3ª ed. Torino: Loescher.

Nietzsche, F. 2002. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret.

Platão. 1988. *Teeteto e Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará.

_____. 2011. *Timeu-Crítias*. Coimbra: CECH.

“Próximos da terra”: a releitura da noção de “carne” em Ireneu de Lião*

*Edvaldo Antonio de Melo***

Introdução

Neste capítulo, pretendemos fazer uma rápida introdução sobre a origem e a natureza da noção de “carne” (σάρξ) na sua relação com o “corpo” (σῶμα) a partir da compreensão de Ireneu de Lião, em sua obra *Adversus haereses*, traduzida para o português como *Contra as heresias* (*Adv. haer.*), que remonta ao século II da Era Cristã. Mesmo que a abordagem de Ireneu de Lião não seja propriamente filosófica, precisamos reconhecer que foi o estudo da Filosofia que nos conduziu a Ireneu, fazendo-nos reler também a teologia joanina e paulina.

Segundo Orbe (2002: 716-720), foi Eusébio de Cesareia que recolheu os dados biográficos a partir das obras de Ireneu. Originário da Ásia Menor (Esmirna, atual Turquia), nascido por volta dos anos 130-140, ainda jovem tinha uma familiaridade com Policarpo de Esmirna. Esteve em Roma e, por volta do ano 177, encontra-se em Lião, na Gália. Sua obra *Adversus haereses* foi conservada de modo inteiro em uma tradução latina, uma tradução armênicada dos livros IV e V; numerosos fragmentos em siríaco e

* Este texto foi apresentado em uma comunicação no VII Simpósio Internacional de Estudos Antigos, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), evento ocorrido de 9-13 de setembro de 2019, com a temática “Releituras da Filosofia Antiga na Patrística” e no dia 19 de setembro de 2019 foi também apresentado no grupo de pesquisa “Fenomenologia e Genealogia do Corpo” da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), de Belo Horizonte, Minas Gerais, coordenado pelo Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior, bem como no grupo de Pesquisa “Por uma filosofia da encarnação. O dizer do corpo”, da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, sob nossa coordenação.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG) de Roma, Itália. Professor, Coordenador do Curso de Filosofia e Diretor Acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, Minas Gerais (Brasil). Membro do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

diversos fragmentos em grego foram encontrados em autores posteriores. A obra foi escrita com a intenção de desmascarar e confutar a falsa “gnose”, por exemplo, a de Valentino e de Marcião. Seu pensamento gira em torno da *Salus hominis* que, por sua vez, se estrutura em três elementos: *homo spiritus* – que na gnose é pneuma –, *homo nous* – que remete ao judeu, Fílon de Alexandria, de herança neoplatônica, na qual o homem é alma, ser racional –, e *homo caro* – carne plasmada da terra, que vem da tradição asiática, tendo as suas raízes em Paulo e João, bem como na tradição pagã, segundo a qual o homem é carne – *salus carnis*¹. Do ponto de vista mais filosófico, utilizaremos como comentário crítico a obra *Dieu, la chair et l'autre* de Emmanuel Falque (2008: 207-250), sobretudo o capítulo V “La visibilité de la chair” que é uma tese pertencente à tradição judaico-cristã e que, por sua vez, remonta ao neoplatonismo.

Do ponto de vista metodológico, primeiramente serão investigados os germes da noção de “carne” (σάρξ) e “corpo” (σῶμα) no mundo clássico, a partir dos poemas homéricos, a saber, a *Ilíada* e a *Odisseia*, passando por alguns elementos da leitura de Platão. Em seguida, serão abordados alguns pontos do estudo da temática em Ireneu. Embora haja quem defenda que os interesses de Ireneu não eram voltados para a Filosofia, como faziam os padres apologistas² (Moreschini 2008: 90), a nossa tese, no presente estudo, pretende afirmar com Ireneu que a “carne” (*caro*) é o lugar da glorificação de Deus no homem – do homem vivente (*Adv. haer.* IV, 20,7). Trata-se, na verdade, de uma contribuição de natureza bíblica, mas que em nossa investigação visa uma possível filosofia da “encarnação” no período da Patrística, antecipando, assim, o que na

¹ Sobre o estudo da Teologia de Ireneu, a saber, trindade, cristologia, eclesiologia, antropologia, soteriologia e escatologia, dentre outros temas, sugerimos: Quasten 1980: 255-279; Grillmeier 1982: 278-289; Gonzaga 2011: 143-162.

² Como acontece, por exemplo, com Justino e Teófilo de Antioquia, dentre outros, que na segunda metade do século II, no confronto com os gnósticos criaram seus sistemas, percorrendo caminhos diferentes e afirmando ser a mensagem cristã a “verdadeira filosofia” (Moreschini 2008: 70).

tradição fenomenológica contemporânea será desenvolvido, por exemplo, com o filósofo Michel Henry em suas obras como, *Filosofia e fenomenologia do corpo. Ensaio sobre a ontologia bironiana* (2012), bem como em *Encarnação. Uma filosofia da carne* (2014), na Filosofia Contemporânea.

1. Germes na noção de “Carne” e “Corpo” no mundo clássico

A “carne” (σάρξ) e o “corpo” (σῶμα) sempre foram alvos de discussão desde as culturas mais antigas. Numa leitura atenta, verifica-se que já nos poemas homéricos usa-se o termo σάρξ em referimento à “carne” do corpo humano (Homero, *Odisseia* XI, 217-222), diferindo-se da noção de “carne animal” que aparece em contexto de sacrifício (Schweizer 1977: 1267). O termo “carne” também pode indicar o sentido corriqueiro de alimento, mas, neste caso, o termo grego utilizado é κρέας³ (Schweizer 1977: 1270). No que diz respeito à designação de “corpo vivente”, esta não é tão clara em Homero (Schweizer 1981: 612, nota 3). Foi somente com os autores da tragédia grega – como Hesíodo, bem como com Ésquilo e Sófocles, dentre outros – que a noção de corpo vivente passou a ganhar significação (Schweizer 1981: 614).

Com base na explicação acima, faz-se necessária uma investigação de alguns termos importantes oriundos da cultura clássica, sobretudo presentes nos poemas homéricos, para ajudar a compreender melhor o “espírito humano” na sua inteireza (Reale 2002: 59-63). Tal compreensão será de grande utilidade para o entendimento da concepção antropológica de autores clássicos como Platão e Aristóteles, e depois para o pensamento pertencente à tradição judaico-cristã, como é o caso de Ireneu de Lião. Quais termos são esses que merecem uma maior consideração?

³ O termo κρέας pode ser traduzido por “pedaço de carne”.

Em sua obra *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*, Giovanni Reale faz uma pesquisa bastante minuciosa sobre alguns termos presentes nos poemas homéricos que oferecem chaves interpretativas no que se entende por vida “corpórea”, vida “psíquica” e “espiritual”. Trata-se do estudo de alguns termos que auxiliam no entendimento do “espírito humano” na sua unidade estrutural e que ora são designados como “órgão” ou “função” (Reale 2002: 58-69). É o caso, por exemplo, dos termos⁴: a) καρδία “coração” (Homero, *Ilíada* X, 93-95; *Odisseia* XX, 9-30), entendido como órgão dos sentidos e dos afetos; b) Θυμός (Homero, *Ilíada* XIII, 650-655; XVI, 463-469) que designa “respiração vital” e a própria “alma”, fazendo referência também à esfera das emoções; c) φρήν, também traduzido como “diafragma”, e o seu plural φρένες (Homero, *Ilíada* VI, 232-236) que, em geral, é usado para designar vários sentimentos e emoções, bem como a “mente” humana e o próprio “pensamento” (voũς), conforme se pode ver no “regozijo do espírito [voũς]” de Agamêmnon (Homero, *Odisseia*: VIII, 75-80). Outras passagens homéricas (Homero, *Ilíada* VIII, 143-144; XVI, 688-690) confirmam o uso, por exemplo, do sentimento da “alegria” ou de uma “intenção”, uma “vontade” como sendo derivada de um “saber”. No entanto, segundo Reale (2002: 66), o “pensamento” aqui é usado em seu caráter prático – o que os latinos passaram a designar como *sana mens* e *prudencia* como “sabedoria prática”.

Como se pode constatar, os termos acima possuem uma complexa gama de significados, ficando difícil uma designação precisa dos mesmos. Quando tomamos, por exemplo, a tradução portuguesa, encontramos

⁴ As citações de Homero que usamos para os termos καρδία, Θυμός e φρήν merecem um maior aprofundamento a partir de uma edição crítica das obras. No entanto, ressaltamos que, por uma questão de delimitação temática, nos restringimos aos comentários de Reale (2002), bem como do *Vocabolario della lingua greca - greco-italiano* - de Franco Montanari (2013), e dos comentários, também já referidos acima, dos verbetes σάρξ e σῶμα de autoria de Schweitzer (1977; 1981).

“coração”, “sopro de vida”, “alma”, “espírito”, dentre outros, exprimindo tanto os afetos e os sentimentos quanto os pensamentos ou mesmo um saber. De modo geral – no caso de Homero – tais termos aparecem ligados ao contexto da força do herói, ou seja, de um “sentimento do ânimo” (Reale 2002: 63).

Deste modo, pode-se entender que os termos mencionados anteriormente a partir de Homero exercem influência na concepção antropológica dos pensadores clássicos, sobretudo em Platão, por exemplo, no caso da concepção da alma “irascível” (θυμοειδής)⁵ que, por sua vez, vem da noção de Θυμός homérica (Reale 2002: 63⁶). Ora, como se sabe, em Platão a alma encontra-se dividida em duas e/ou três partes⁷: a dimensão “calculativa” (λογιστικόν) que tende a indicar a totalidade da alma racional⁸, situada na cabeça e que exerce o papel de controle das outras partes; e a dimensão ἐπιθυμητικόν – dimensão da alma desejante – que, por sua vez, se subdivide em duas, a saber: a “irascível”, situada acima do diafragma, e a “concupiscível”, situada entre o diafragma e o umbigo, garantindo a nutrição do corpo (Reale 2002: 207-213). Como se pode notar nos poemas homéricos, Platão também usa o termo φρήν (*Timeu* 70a1-2, 70e1, 77b4). O mesmo pode-se deduzir do termo φρόνησις, traduzido como “razão prática” na *Ética a Nicômaco* VI, 5, 1140b20-30 de

⁵ Sobre esta noção em Platão, ver, por exemplo, *A República* 439b-442a; *O Banquete*, 200e.

⁶ Ver, sobretudo, nota 16 de Reale (2002).

⁷ Esta visão da alma merece consideração mais aprofundada, pois, os próprios textos de Platão mostram conotações diferentes, por exemplo, em *A República* IV, 434d-445e, tem-se a concepção de alma – irascível, concupiscível e racional – que espelha as três classes na cidade ideal, a saber, os guerreiros, os comerciantes, os legisladores e o rei-filósofo a quem é confiado o governo; no *Fedro*, 246a-b, encontra-se o mito da “biga alada e seu cocheiro”, ressaltando as duas partes da alma, a saber, a intelectiva e a concupiscível. Deste modo, quando se menciona a visão dualista em Platão, na qual o corpo é visto como “cárcere” da alma (*Fedon* 62b), é preciso levar em consideração outras influências na literatura de Platão, como é o caso das doutrinas do Orfismo e do Pitagorismo. No *Crátilo* 400c, por exemplo, encontra-se a descrição da imagem de “túmulo” com base no jogo retórico de Platão no qual σῶμα torna-se σῆμα (*Górgias*, 493a). Sobre os termos σῶμα e σῆμα na relação com a herança órfico-pitagórica, ver Vegetti (2014: 113).

⁸ De acordo com Zanatta (2007: 898-899), na nota 8, em *De Anima* III, 10, 433a14-15, Aristóteles passa a designar as duas partes da alma racional não mais como “partes”, mas de duas funções do intelecto, a saber, o intelecto especulativo e o intelecto prático.

Aristóteles. Em nosso entendimento, o termo φρόνησις, usado por Aristóteles, tem influência desta leitura presente nos poemas homéricos nos quais o termo Θυμός, traduzido como “respiração vital”, tem seu centro na φρήν.

Avançando um pouco mais na leitura com Platão, com base na interpretação dos termos oriundos dos poemas homéricos, pode-se afirmar, portanto, que há, ainda que em germes, elementos indicativos de uma “antropologia integral” em Platão, conforme aparece, por exemplo, no *Timeu* 74b4, 82c1-2, 84a1-2. Ali menciona carne e ossos juntos, sugerindo um sentido orgânico do corpo estruturado e situado no grande universo cósmico da Ética e da Política. Aliás, conforme sustenta Carlos Steel (2001: 105-128), referindo-se à interpretação do *Timeu*: a moral pressupõe o corpo humano, mais do que um corpo biológico, a alma humana requer um corpo ético⁹. Este “corpo ético”, a nosso entender, é relido pelo (neo)platonismo, aplicando tal noção na comunidade judaico-cristã, mesmo em meio a todas as tendências gnósticas dos primeiros séculos. O bispo de Lião, Ireneu, será um dos defensores da doutrina do “verbo encarnado”, resgatando de modo positivo o sentido da carne, tendo em vista tanto a criação quanto a glorificação do ser humano. Daí o sentido simbólico de Adão a partir do qual será interpretada a expressão “próximos da terra”¹⁰.

Em síntese, pode-se afirmar que, diferentemente de posturas dicotômicas que se contradizem, sejam estas oriundas da Filosofia Grega, como se pode pressupor da separação corpo e alma, de influência na Literatura Órfica ou Pitagórica que deixou traços na Filosofia de Platão,

⁹ Permita-nos indicar aqui nossa tese (Melo 2018: 26), na qual mencionamos esta temática do corpo ético na sua aproximação crítica com uma possível leitura biológica do corpo, a partir do *Timeu* de Platão, conforme interpretação de Joubaud (1991).

¹⁰ Um dos autores sob os quais Falque (2008, p. 208), em sua nota 1, se inspira é Hans Urs von Balthasar, em sua obra *La gloire et la croix* (1962), sobretudo o tomo 2, Styles, I (Monographie sur Irénée).

ressaltamos o sentido de uma leitura multifocal que consiga entrelaçar posturas diversas e pensar numa antropologia encarnada. Trata-se de pensar com os clássicos a partir da abertura do *logos* grego que permite ver a gratuidade do próprio exercício do pensar. Neste sentido, pode-se reivindicar uma leitura não somente de um corpo biológico de “carne e osso”, mas também de um corpo “cósmico”, como parte do “uni-verso”. Em nosso entendimento, o livro *Timeu* de Platão, por exemplo, reivindica esta elemento integrado do ético e do político, do humano cósmico situado na πόλις.

2. *Adamah* e a carne

Pode-se perguntar se Adão (*Adamah*) também é originário de Θυμός que, por sua vez, tem seu centro na φρήν, no diafragma originário da vida. A tradição judaica menciona na origem o sentido de “espírito” (*ruah*) como “sopro”. Sem este sopro, *Adamah* não ganharia corpo vivente. Neste sentido, a pesquisa procede no intuito de investigar a relação que se pode estabelecer entre o “sopro” (*ruah*) do mundo bíblico e a “respiração vital” dos poemas homéricos – que ganha configuração de uma ψυχή como força vital – livrando a própria alma da corrupção¹¹.

Seguindo Ireneu, assumimos a “carne” como lugar sem o qual não haveria salvação e a própria criação seria comprometida se tudo estivesse distante de *Adamah* (terra). Neste sentido, entende-se a “carne” como uma “dobradiça” (*charnière*) entre a criação e a salvação. Trata-se de reler o “verbo encarnado” – “próximo da terra” – e entender a “carne” não como um obstáculo, mas como “instrumento” sem o qual não haveria salvação.

Para tal investigação, portanto, é de fundamental importância analisar alguns elementos originários das influências do platonismo em

¹¹ Como acontece, por exemplo, em Aristóteles, *Da Alma* III, 429a10ss.

Ireneu, que o fazem aproximar o Demiurgo entendido como “artífice do universo”, na sua aproximação crítica com o Deus da concepção judaico-cristã que “modela” (*plasma*) Adão do barro, “símbolo” do “verbo encarnado” no cristianismo. Neste sentido, mesmo sem adentrar nas implicações propriamente teológicas da encarnação de um “Deus Homem” que remonta aos primeiros séculos da Era Cristã, sobretudo a Ireneu, contexto no qual foi cunhada a expressão “encarnação” que vem do substantivo grego σάρκωσις – “[...] τὴν αἰτίαν ἀποδιδούς τῆς σαρκώσεως αὐτοῦ” (*Adv. haer.* III, 18,3) – é digno de consideração o próprio limite da linguagem em expressar, de modo especulativo, a realidade da criação e da encarnação do Verbo.

A partir desta afirmação, a pergunta pela realidade do “Verbo que se fez Carne” – καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν – de João 1,14 que se encontra descrita em Ireneu, pode ser entendida como uma “filosofia da encarnação” na Patrística. Em que sentido o fenômeno do “Verbo feito carne” oferece elementos para se pensar no que mais tarde, sob o viés da fenomenologia, passa-se a chamar “filosofia da encarnação”, como acontece na filosofia contemporânea, por exemplo, com Michel Henry?

Ora, na visibilidade da carne de Adão, daquele que foi o primeiro a tornar-se carne, entende-se a correlação entre a visão de Deus e a vida do homem. Assim se entende o famoso axioma de Ireneu (*Adv. haer.* IV, 20,7): a “Glória de Deus é o homem que vive, e a vida do homem consiste na visão de Deus”. Esta “visão” já se encontra na criação quando Deus dá a vida a todos os seres que vivem na terra. De acordo com Ireneu, esta manifestação ganha visibilidade na encarnação do Verbo feito homem – “carne”. Cristo torna-se, assim, o “Novo Adão”, conforme uma expressão de Paulo: “Adão, que é figura daquele que devia vir...” (Romanos 5, 14), retomada por Ireneu (*Adv. haer.* III, 20,3).

No estudo feito por Falque (2008: 209-210)¹², entende-se como se dá, a partir de Adão, o quiasma da revelação cristã, a saber, a manifestação do Verbo (sabedoria eterna) através da encarnação: a invisibilidade do Pai no Filho, e a visibilidade do Filho no Pai. E, assim, entende-se Cristo como figuração ontológica do primeiro – Verbo feito carne, já presente no primeiro – Adão – aquele tirado da terra. No visível da encarnação tem-se, portanto, não somente a glorificação do homem, mas também a humanização de Deus, sem a qual não haveria uma verdadeira glorificação de Deus no “homem vivente”. Esta questão é de suma importância para entender o sentido do Cristianismo encarnado, de uma religião que põe em questão o secularismo pois, embora valorize a carne (visibilidade), não o reduz a ela. A carne do Verbo faz a mediação da terra com a transcendência. Não é somente o homem que vê Deus, mas Deus mesmo vê o homem na carne de Adão. Conforme recorda Falque (2008: 210), do ponto de vista teológico esta foi uma redescoberta dos Padres da Igreja após a Concílio Vaticano II, bem como dos filósofos J.-L. Chrétien, J.-L. Marion e M. Henry.

Com a encarnação há uma “transcendência na imanência”. Deste modo, pode-se entender a expressão de Henry (2014: 179): “Arqui-Páthos de uma Arqui-Carne” para exprimir o sentido do Deus da vida. Desde modo, fenomenologicamente falando, “a *transcendência designa a imanência da Vida em cada vivente*” (Henry 2014: 180).

No entanto, de modo paradoxal, constata-se que na maioria das vezes enfatizou-se a glória de Deus no homem vivente, mas esqueceu-se da “vida do homem na ‘visão de Deus’”. Esta crítica o autor dirige sobretudo ao “angelismo medieval” que não conseguiu alcançar Ireneu. O angelismo

¹² Segundo Falque (2008: 208), Michel Henry, na sua obra *Encarnação* (§24), menciona apenas Ireneu e Tertuliano da Patrística.

medieval permaneceu na visão beatífica de Deus, e praticamente renunciou a toda sensação do corpo (*Adv. haer.* V, 1,1). Não teríamos aprendido os mistérios de Deus se Ele não tivesse feito carne (homem). Neste sentido, pode-se interpretar Ireneu como uma resposta crítica antecipada do espiritualismo medieval que, por sua vez, desconsiderou o sentido positivo da “carne” na encarnação. A mesma crítica também pode ser endereçada às tendências idealistas da modernidade e do pensamento contemporâneo que praticamente desconsidera a dimensão da corporeidade, bem como à tendência materialista, que tende a reduzir a realidade dada à matéria (ao mundo sensível).

3. Da Arca da Palavra à Arca da Carne

De acordo com a interpretação de Falque (2008: 211-212) há um tríplice primado: o do primeiro homem, o de sua palavra e o da estadia dele nos animais. A seguir tentar-se-á ver como se entrelaça este tríplice primado a partir dos capítulos iniciais do livro do Gênesis (Gn). Assim como Adão vem da terra, também os animais vêm da terra. O que os diferencia é o verbo – palavra que chama e nomeia cada ser. Eis uma visão integrada de toda a criação! Há uma antropologia integral.

Com a expressão “Próximos da terra” entende-se o sentido da “arca” na sua dupla vertente: a arca da Palavra (dizer do verbo enquanto Palavra), aquela através da qual Adão nomeia os animais; e a arca da Carne, aquela através da qual o homem é também glorificado no Verbo feito carne. O homem não tem somente um nome, mas é também glorificado. A “arca” da Palavra, que antecede a arca de Noé, salva das águas do dilúvio todos os animais; e a arca da carne salva o próprio homem da corrupção, não deixando reduzir-se ao imanentismo. Ambas – Palavra e Carne – cumprem o sentido da justiça: o louvor de toda a criação e a glorificação de todo o criado.

Deste modo, o que Noé protege na justiça é salvação do dilúvio (Gn 6-9). Eis o sentido da “arca”! Da mesma terra da qual o senhor Deus “modela” Adão (Gn, 2,7), também “modela” todos os animais, as feras selvagens e as aves do céu (Gn 2,19). No entanto, há uma diferença: depois de modelar Adão com a argila do solo, diz o autor sagrado, Deus “insuflou em suas narinas um hálito de vida, e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7); depois de ter modelado do solo todas as feras selvagens e todas as aves do céu, estas foram reconduzidas ao homem “para ver como ele as chamaria”. Neste sentido, no chamar pelo nome, tem-se um Adão que faz uso do verbo já no início da criação. Adão é, portanto, o primeiro homem, o mais próximo da terra, e o primeiro também a acolher as criaturas no verbo pelo nome.

Há um outro elemento fundamental na passagem bíblica do Gênesis: trata-se da criação de Eva que foi “tirada” da costela – carne (*basar*) – de Adão. Eis a exclamação de Adão, em Gn 2,23: “Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne”¹³. O gesto do “modelar” Eva indica a “tenda” – a habitação que o Senhor Deus criou para o homem – “carne de minha carne”. Nesta “habitação” modelada entende-se o ensinamento de Ireneu: “Deus coloca a mão na massa” (*la main à la pâte*). Além de tirar Adão da terra, agora – de sua carne – modela Eva, sua habitação. Na encarnação do Verbo, nota-se novamente como a visibilidade da carne se manifesta por esta “imagem”¹⁴. E, assim, conclui-se que o Verbo fala tanto pela sua Palavra quanto pela sua Carne. Na verdade, é o próprio Verbo (Palavra) que se faz Carne.

¹³ Ver comentário de Falque (2008: 212).

¹⁴ A expressão *Homo imago Dei* não se configura como um ícone de Deus, mas, para citar Lévinas, a imagem ganha significância aqui no “traço” (*trace*) do Infinito. Sobre esta temática, sugerimos a leitura do capítulo IX da obra *Humanisme de l'autre homme* de Lévinas (1972: 62-70), intitulada: “La trace”.

Colocar “a mão na massa” (*la main à la pâte*) caracteriza, portanto, o sentido do Deus “oleiro” (*poitier*)¹⁵ que se assemelha ao “demiurgo” no *Timeu* 28c. O demiurgo também modela (plasma¹⁶) – é um ποιητή¹⁷– que dá “forma” e ordem à matéria (*Timeu*, 30a). No entanto, o seu trabalho “produtivo” não consiste numa criação *ex nihilo*¹⁸, pois o “demiurgo” modela uma “matéria” (ὕλη) já pré-existente¹⁹. Na concepção judaico-cristã, a matéria não é eterna, mas criada. O artista divino, de acordo com o livro do Gênesis, cria com seu sopro de vida. É um oleiro que não somente “modela” de modo mimético, mas plasma de modo amoroso – *plasmatio amoureuse* – a partir do próprio ventre de nossa mãe – *plasma* (Falque 2008: 213). O profeta Jeremias²⁰ ressalta justamente este elemento: antes de te modelar no ventre de tua mãe, eu já te conhecia. No seio materno já éramos modelados pelo Verbo (Ireneu *Adv. haer.* V, 15,3). Daí a compreensão cristã do homem como “imagem Dei”²¹. A “imagem”²² (Gn 1, 26-27) aqui é o invisível agora revelado em nós. Quando o Senhor Deus coloca “a mão na massa”, o trabalho, o suor e a necessidade do descanso passam a fazer parte do próprio ser de Deus. Não somente o homem cansa, mas Deus também trabalha e cansa. Esta interpretação

¹⁵ Ver texto do profeta Jeremias 18,1-6.

¹⁶ O verbo grego πλάσσω (*Timeu* 42d), traduzido como “formar”, “plasmar”, “modelar” (Montanari 2013: 1894-1895).

¹⁷ O verbo grego ποιέω (*Timeu* 31b) é usado no sentido de “fabricar”, “produzir” (Montanari 2013: 1915-1917). Em *A República* II, 377c, este verbo indica também a arte do poeta na educação que “molda” as almas das crianças por meio das fábulas.

¹⁸ Diante das afirmações dos gnósticos, por exemplo dos valentinos que propunham “a formação da matéria a partir das afeições de Sophia, Ireneu contrapõe decididamente a doutrina da *creatio ex nihilo* devido à pura e exclusiva vontade do criador (II, 10,2; 30,9)” (Moreschini 2008: 91).

¹⁹ Um mundo formado a partir dos quatro elementos da natureza (*Timeu* 31a-33b).

²⁰ Ver capítulo 1, versículo 5, do profeta Jeremias.

²¹ Conforme interpreta Falque (2008: 234-235), a “imagem” pode ser traduzida como expressão da “visibilidade de Deus” através da “carne de Adão” que é prefiguração da visibilidade do Filho encarnado (*sarx*); por sua vez, a “semelhança”, embora menos usada por Ireneu, remete-nos à dimensão da “*perfectionnement de l’âme*” (*psyché*) que recebe o “Espírito divino” (*pneuma*).

²² Sobre a “figura” e a “imagem” ver Falque (2008: 234-236). O tema da “semelhança” requer maior aprofundamento aqui.

alegórica das “mãos de Deus” (*Adv. haer.* V, 1,3) que trabalham indica a ação de Deus na obra da criação, as mãos do Filho (verbo) e do Espírito (Sabedoria)²³, contrapondo-se à ideia das gnoses demiúrgicas de um Deus distante, ou simplesmente uma potência. De acordo com Falque (2008: 217-219), não se trata também de interpretar a herança adâmica a partir do “pecado”. Na visão de Ireneu, Adão encontra-se ligado ao ato da modelagem da carne, como o barro tirado da terra.

Consideração finais

Pensar, portanto, a “carne” e o “corpo” a partir de Ireneu significa pensar em uma antropologia integral, que entra na economia da salvação, na qual permanece idêntico a criação de Adão com a encarnação – Verbo feito carne – (Falque 2008: 224). O ato de nomear por parte Adão ainda é voz; enquanto o “faça-se” (*fiat*) de Deus cria a própria realidade.

Em se tratando de sua antropologia, o composto de corpo e alma (*corpus et anima*) não se configura como um dualismo aos olhos de Ireneu, mas reenvia ao *plasma* a partir do qual o homem é não somente identificado como *capax Dei* mas também deificado. Deus e o homem se enlaçam – em um quiasma – (Falque 2008: 229). O que era mera vulnerabilidade ou uma fragilidade no sentido negativo passa a ser assumido como lugar da glorificação do invisível no humano. A carne passa a ser lugar capaz de receber a “potência divina”. E assim, conclui-se que a humanidade é gerada no face-a-face (*vis-à-vis*) da carne de Adão e da carne do Verbo que veio completar, não por uma falta, mas porque já a constitui (Falque 2008: 241). E o verbo de Deus se fez carne! (*Caro Dei factum est*).

²³ Sobre as duas mãos de Deus (*Adv. haer.* IV, 20,1): o Filho (Verbo) e o Espírito (Sabedoria), ver: Falque, 2008: 216-218.

Conclui-se, portanto, que, embora não haja interesse apologético em Ireneu, o fato de ele utilizar o *Timeu* 29e-30a de Platão para ressaltar “a bondade” de Deus na criação (*Adv. haer.* III, 25,5; IV, 38,3) o leva a crer na existência de um “demiurgo” que não é mau, diferente da tese defendida pelos gnósticos. E assim, contra o gnosticismo, Ireneu defende o livre arbítrio do homem, retomando “temas e expressões de origem aristotélica e platônica” (Moreschini 2008: 92).

Referências

- Aristóteles. 2007. *Ética nicomachea*. II. Zanatta, M. (ed.). 10 ed. Milano: Bur; trad. portuguesa, 2014. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro.
- _____. 2010. *L'anima*. Movia, G. (ed.). Milano: Bompiani; trad. portuguesa, 2015. *Da Alma (De anima)*. Lisboa: Edições 70.
- Bathasar, Hans Urs von. 1974. *La gloire et la croix*. Les aspects esthétiques de la révélation. III Théologie. Traduit de l'allemand par Robert Givord. Paris: Aubier.
- Falque, E. 2008. *Dieu, la chair et l'autre*. D'Irénée à Duns Scot. Paris: PUF, p. 207-250.
- Gonzaga, A. 2011. Da biografia à teologia: estudo introdutório a Irineu de Lião, *Cadernos Patrísticos*. Textos e estudos. O nascimento da literatura cristã (Séculos I e II), Florianópolis, v. 6, n. 10, p. 143-162, nov.
- Grillmeier, A. 1982. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*. 1/1: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451). Trad. Enrico Norelli e Samuele Olivieri. Brescia: Paideia.
- Henry, M. 2014. *Encarnação*. Uma filosofia da carne. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações.
- Homero. 2011. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

_____. 2013. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

Irénée de Lyon. 1969/1974. *Contre les hérésies*. I-V. Rousseau, A.; Doutreleau, L. (ed.). Paris: Cerf; trad. portuguesa, 1995. *Contra as heresias*. Trad. Lourenço Costa. São Paulo: Paulus. (Coleção Patrística).

Joubaud, C. 1991. *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*. Étude à partir du Timée. Paris: Vrin.

Lévinas, E. 1972. *Humanisme de l'autre homme de Lévinas*. Montpellier: Fata Morgana, p. 62-70.

Melo, E.A. 2018. *Por uma sensibilidade além da essência: Lévinas interpela Platão*. Roma: G&BPress.

Montanari, F. 2013. *Vocabolario della lingua greca*. GI: greco-italiano. 3ª ed. Torino: Loescher.

Moreschini, C. 2008. *História da filosofia patrística*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola.

Orbe, A. 2002. Ireneu. In: Berardino, Angelo di (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiquidades Cristãs*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, p. 716-720.

Platão. 1978. *Timeus*. In: *Platonis Opera*. Tomus IV. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Clarendon Press.

_____. 2010. *Tutte le opere*. Maltese, E.V (ed.). 2ª ed. Roma: Newton.

_____. 2011. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH.

_____. 2014. *Tutti gli scritti*. Reale, G. (ed.). Milano: Bompiani.

- Quasten, J. 1980. *Patrologia*, I. Fino al Concilio di Nicea. Trad. Nello Beghin. Milano: Marietti.
- Reale, G. 2002. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus.
- Schweizer, E. 1977. Σάρξ. In: Kittel, G.; Friedrich, G. (eds). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, XI. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1942; trad. italiana, *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, p. 1265-1398.
- _____. 1981. Σῶμα. In: Kittel, G.; Friedrich, G. (eds). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, XIII. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1942; trad. italiana, *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, p. 609-790.
- Steel, C. 2001. The Moral Purpose of the Human Body: a Reading of *Timaeus*, 69-72, *Phronesis*, Leiden, v. 2, n. 46, p. 105-128.
- Vegetti, M. 2014. *A ética dos antigos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus.
- Zanatta, M. 2007. Note. In: Aristotele. *Etica nicomachea*, II. Zanatta, M. (ed.). 10^a ed. Milano: BUR, p. 893-1118.

A filosofia da encarnação em Agostinho: *O Verbo Encarnado* – o *colírio* para a humanidade

*José Raimundo dos Santos **

Interessante proposta a de deixar-se interrogar por uma *filosofia da encarnação*. Trata-se, neste caso, de pensar sobre o papel da encarnação de Cristo na vida e no pensamento de Agostinho de Hipona, seja em sua experiência pessoal, seja na da sua comunidade cristã e no seu modo de se relacionar com o mundo à sua volta, com o qual ele sempre procurou dialogar.

Entre os anos 426 e 427, Agostinho escreveu uma interessante obra, *sui generis* no mundo antigo, as *Retractationes*, nas quais ele dá informações sobre a sua produção intelectual, revisando-a onde se faz necessário. As *Revisões* ou *Retratações* são fundamentais para o estudo dos escritos de Agostinho, sobretudo, para conhecer sua disposição interior e os motivos inspiradores de suas composições. Ele as escreve em idade madura, é uma oportunidade de ele reavaliar a sua atividade literária. As *Retractationes*, colocadas em paralelo com as *Confessiones*, levou Madrid (1995: 927) a observar: “[...] o que ali confessa diante de Deus e dos homens sobre sua vida, aqui nas *Retratações* confessa também diante de Deus e diante dos homens sobre seus escritos, com a mesma sinceridade, humildade, desprendimento e responsabilidade”.

* Doutorando em Teologia e Ciências Patrísticas no Pontificium Institutum Patristicum “*Augustinianum*” de Roma.

É um bom princípio metodológico partir das *Retractationes* para estudar o pensamento de Agostinho, porque como ele mesmo afirma: “Eu por isso admito esforçar-me para ser do número daqueles que escrevem progredindo e progridem escrevendo” (Agostinho, *Lettera* 143,2). Portanto, recorrer às *Revisões*, é um modo de ser fiel ao próprio estilo de pensar agostiniano, que amadurecia através da pesquisa e superava-se, progredindo. Do ponto de vista biográfico, Agostinho informa aos seus leitores em suas *Revisões*:

No mesmo período de tempo em que eu estava em Milão esperando para receber o batismo, tentei também continuar um trabalho em vários livros sobre as disciplinas, envolvendo na discussão, através da técnica do questionamento, as pessoas que estavam comigo e que não fugiram desse tipo de interesse. Desta forma, prometi a mim mesmo, seguindo um caminho bem articulado e gradual, alcançar a mim mesmo e levar os outros ao conhecimento das realidades incorpóreas, passando primeiro por aquelas corpóreas. Desse projeto, porém, consegui completar apenas o livro sobre Gramática, que não encontrei mais em meu armário, e seis livros sobre Música, limitados àquela parte que se chama ritmo. Escrevi estes seis livros quando estava para ser batizado, depois de ter voltado da Itália para a África: na verdade, em Milão eu tinha acabado de abordar o tratamento desta disciplina. Das outras cinco disciplinas, que eu também havia tratado na mesma circunstância, a saber, dialética, retórica, geometria, aritmética, filosofia, restam apenas os começos mal desenhados, que também desapareceram do armário, mas que suponho que ainda estejam na posse de alguém (Agostinho, *Ritratazioni*, 1,6).

É digno de nota, que o hiponense deu início ao seu *De philosophia* enquanto se preparava para receber o Batismo, ou seja, no período subsequente ao que se chama de sua conversão que, como nota Jaspers, (1964: 408) é o fundamento do seu pensamento. Este é o período em que ele mais empregará o termo *philosophia*, metade das vezes que o termo

aparecerá em suas obras será justamente naquelas compostas entre 386 a 390, a maior parte nos *Diálogos de Cassiciaco* (Catapano 2019: 451).

Um olhar sobre a vida de Agostinho

Nada melhor que procurar “se encarnar” na vida de Agostinho para entrar no espírito do seu pensamento. É preciso sair da epiderme (ἐπιδερμίς, epidermis, composição de ἐπί, epì, “sobre, em cima” e δέρμα, dêrma, “pele”) e tentar, de algum modo, entrar na carne de sua história, uma vez que a pura aproximação epidérmica pode deixar quem se avizinha de um pensador na superficialidade, na pele que reveste a carne do seu pensamento.

Conhecer a vida e o contexto histórico de qualquer autor é fundamental na aventura de aproximar-se do seu pensamento para atravessar o revestimento que cobre a carne de sua reflexão, tanto mais necessário se faz ultrapassar estas camadas quando a espessura da “pele temporal” entre o autor e seus leitores é de 1.666 anos, quando o referimento é seu nascimento (13 de novembro de 354 d. C) e de 1.590 anos, quando se fala de sua morte (28 de agosto de 430 d. C), tendo, portanto, a sua existência coberto um arco de 76 anos. O pensamento de Agostinho é marcado pela sua experiência, a sua vida é, sem sombra de dúvida, uma chave hermenêutica. Como qualquer chave, a chave hermenêutica precisa ser usada na fechadura adequada para que Agostinho não seja aprisionado nos salões das incompreensões redutivas, que o deixam enquadrado nos clichês como os de “maniqueísta ou neoplatônico”, por conta das experiências por ele feitas ligadas a estes círculos.

Conhecer a vida de Agostinho é um grande contributo para o estudo do seu pensamento. Em geral, na sua vasta bibliografia, além de nos seus sermões e nas cartas, se pode encontrar luzes para iluminar a sua

biografia. Em particular, em alguns dos seus escritos, tem-se luz mais intensa: nas *Confessiones*, uma autobiografia; em muitas passagens dos seus *Diálogos* e nas *Retracciones*, bem como na obra de um seu companheiro de Mosteiro que viveu longamente com ele e depois se tornou bispo de Calama, Possídio que escreveu a *Vita Augustini*.

É preciso evidenciar alguns lampejos da vida de Agostinho para ultrapassar a epiderme e iluminar a carne do seu pensamento:

- É preciso assinalar com o devido cuidado a formação cristã que Agostinho recebeu.
- Ele não foi um pagão convertido ao cristianismo como havia acontecido com outros filósofos, por exemplo, Justino nascido pelo ano 100 d. C em Flavia Nápolis (atual Cisjordânia) ou Mário Vitorino, como Agostinho, nascido na África em 290 d. C e que se converteu em idade adulta ao cristianismo.
- De Agostinho se poderia mais adequadamente falar não tanto de conversão, mas de um retorno à Igreja Católica e à fé recebida na infância que ele recupera, não sem se debater com preconceitos, objeções, dificuldades de natureza intelectual e moral.

Agostinho, já bispo de Hipona, ajuda a entender em uma homilia, cujo argumento era o pedobatismo, qual era o seu status na Igreja, quando afirma:

Por esta razão, de fato, e por antiga, canônica e documentadíssima tradição da Igreja, as crianças, batizadas são chamadas de fiéis. E assim, em relação a eles, perguntamos: Esta criança é cristã? Nós respondemos: Ele é cristão. Catecúmeno ou fiel? Fiel; certamente derivado da fé, e fé para acreditar (Agostinho, *Discurso* 294,13.14).

Desta passagem, se depreende que os catecúmenos são considerados cristãos. Das *Confessiones* de Agostinho, sabe-se que ele ainda pequeno foi marcado com o sinal da cruz e tinha recebido o sal, ritual que fazia parte

dos Ritos Introdutórios ao “catecumenato”, termo de formação renascentista, desconhecido do cristianismo antigo, embora já houvesse o vocábulo catecúmeno (Dujarier 2002: 521). Desde a sua meninice, foi evangelizado:

Ainda menino, ouvi falar da vida eterna, que nos está prometida pela humildade de Jesus, nosso Senhor, que desceu até nossa soberba; e fui marcado com o sinal da cruz, sendo-me dado saborear de seu sal logo que saí do ventre de minha mãe, que sempre esperou muito em ti (Agostinho, *Confissões* 1,11.17).

A fé transmitida ao infante catecúmeno Aurélio Agostinho o marca tão profundamente que, ao relatar a leitura do livro Hortênsio, obrigatória na conclusão da escola superior, lamenta-se justamente por não ter encontrado naquele livro de Cícero o nome de Cristo, seu Salvador, cujo amor ele afirma ter bebido com o leite de Mônica, sua mãe:

Só uma coisa me arrefecia tão grande ardor: não ver ali o nome de Cristo. Porque este nome, Senhor, este nome de meu Salvador, teu filho, por tua misericórdia eu o bebera piedosamente com o leite materno, e o conservava, no mais profundo do meu coração, em alto apreço; e assim, tudo quanto fosse escrito sem este nome, por mais verídico, elegante e erudito que fosse, não me arrebatava totalmente (Agostinho, *Confissões* 3,4.8).

Enamorado que estava pela Sabedoria, a partir da exortação que encontrou no Hortênsio, livro que os estudantes secundaristas apreciavam pelo que poderia oferecer no aprendizado da retórica, o jovem estudante de Tagaste, com 19 anos de idade, suspira pela Sabedoria, mas desapontado por não encontrar o nome de Cristo na leitura do Hortênsio, Agostinho se decide a estudar as Sagradas Escrituras, cuja linguagem lhe

pareceu indigna comparada àquela de Cícero, motivo que o levará aos maniqueístas.

O iter escolar que gerou o filósofo

A escola e a *paideia* antiga eram articuladas em três períodos (Marrou 2010: 353-383), embora o Império estivesse sendo cada vez mais cristianizado, a escola dos tempos de Agostinho seguia o programa e os métodos tradicionalmente conhecidos (Cipriani 2013a: 20). Na escola primária (*ludus litterarius*), os meninos de 7 a 12 anos aprendiam com o *magister ludi* a escrever e a fazer cálculos. Na escola secundária, o *grammaticus* ensinava aos meninos entre 12 aos 15-16 anos a ciência de falar corretamente e as narrações dos poetas. Na escola superior, o *retor* ensinava aos adolescentes de 15 aos 19-20 anos a *ars oratoria* (oratória), o ensino teórico era acompanhado com a leitura de clássicos da oratória e da história que deviam servir como modelos para serem imitados pelos alunos (Cipriani 2013b: 1-4). O objetivo destas leituras era desenvolver os dotes naturais da eloquência, Agostinho nas suas Confissões recordará este período:

Mas qual o proveito disso – ó vida verdadeira, meu Deus – de que me servia ser aplaudido por minha declamação mais que todos os meus coetâneos e condiscípulos? Não era tudo aquilo fumo e vento? Acaso não havia outra coisa em que exercitar meu talento e minha língua? (Agostinho, *Confissões* 1,17.27).

Agostinho chegou à filosofia através da retórica e não cursando a escola de filosofia que havia em Atenas, pois em sua época, poucas eram as escolas especializadas. Suas leituras filosóficas foram autodidáticas (Agostinho, *Confissões* 4,16.30), sem muita familiaridade com a língua grega, leu as Categorias de Aristóteles em versão latina (Agostinho, *Confissões* 4,16.28), bem diferente do africano Tertuliano que viveu no

segundo século e tanto lia como escrevia em grego. Fundamentalmente literária, a formação recebida por Agostinho, previa no currículo a leitura do Hortênsio, uma leitura propedêutica à filosofia, Cícero se inspirou em Aristóteles na composição desta sua obra, cuja leitura foi fulminante para o rapazinho de 19 anos concluinte da escola superior. Aquela leitura provoca a primeira mudança interna no hiponense, a considerada “conversão à filosofia”:

Esse livro contém uma exortação à filosofia, e se chama Hortênsio. Esse livro mudou meus sentimentos, e transferiu para ti, Senhor, minhas súplicas, e fez com que mudassem meus votos e desejos. Subitamente, tornou-se vil a meus olhos toda vã esperança, e com incrível ardor de meu coração suspirava pela sabedoria imortal, e comecei a me reerguer para voltar a ti (Agostinho, *Confissões* 3,4.7).

A leitura do Hortênsio foi tão decisiva e incisiva para que Agostinho optasse pela busca da sabedoria que ele aos trinta anos, ainda o tinha vivo na sua memória:

Era com admiração que me recordava diligentemente do longo tempo decorrido desde meus dezenove anos, quando comecei a arder no desejo da sabedoria, propondo-me, quando a achasse, abandonar todas as vãs esperanças e enganosas loucuras das paixões (Agostinho, *Confissões* 6,11.18).

Embora a leitura do Hortênsio tenha sido determinante em seu caminho formativo, ficou a desilusão de não ter encontrado naquele escrito o nome de Cristo, isso o levou à leitura da Bíblia que, na versão que lhe foi acessível, provocou, do ponto de vista literário, uma forte rejeição. Neste momento, entram em cena os maniqueístas que, querendo sempre atrair novos seguidores para o grupo junto aos estudantes de Cartago,

souberam tirar vantagem. Agostinho se deixou seduzir justamente porque diziam:

“Verdade! Verdade!” – e, incessantemente, falavam-me da verdade, que nunca existiu neles; antes, diziam muitas falsidades, não apenas de ti, que és verdade por excelência, mas também dos elementos deste mundo, criação tua. Sobre isso, mesmo quando os filósofos diziam a verdade, tive de ultrapassá-los nos raciocínios por amor de ti, ó pai sumamente bom, beleza de todas as belezas! (Agostinho, *Confissões* 3, 6.10).

A adesão ao maniqueísmo não foi suficiente para eliminar as dúvidas que ele carregava consigo, tão pouco serviu o encontro com o bispo maniqueísta Fausto, que tinha fama de erudição. O jovem de 20 anos quis confrontar suas leituras filosóficas com o que se ensinava nas fábulas maniqueístas, comprovando a maior probabilidade das teorias filosóficas comparadas à mitologia de Mani (Agostinho, *Confissões* 5,3.3). Todavia, Agostinho permanece ligado ao grupo por 9 anos, mas sem progredir dentro da seita. Ele não ultrapassa o grau de *auditor* (ouvinte) e nunca chegou a ser um *electus* (eleito). A sua experiência no seio do grupo certamente é responsável pela sua insistência em temáticas como a origem do mal, o livre arbítrio, a interpretação da Escritura e temas de ordem moral.

Agostinho se desvencilha dos maniqueístas e adotará posições céticas da filosofia dos Acadêmicos:

Contudo, refletindo e comparando sempre mais o que os filósofos haviam teorizado acerca do mundo material e de toda a natureza sensível, cada vez mais me capacitava de que eram muito mais prováveis as doutrinas destes que as dos maniqueus. Por isso, duvidando de tudo e flutuando por entre as doutrinas, à maneira dos acadêmicos, como os julga a opinião geral, resolvi abandonar os maniqueus, julgando que enquanto tivesse em dúvida não devia

permanecer em uma seita à qual eu já antepunha alguns filósofos. Recusava-me, contudo, terminantemente, a confiar-lhes a cura das enfermidades de minha alma, por ser-lhes desconhecido o nome salutar de Cristo (Agostinho, *Confissões* 5,14.25).

Entre o maniqueísmo e o platonismo a Encarnação do Verbo: do medo à verdadeira iluminação

Finalmente ele se decide a retornar à Igreja católica como catecúmeno. É necessário aqui recordar que, deste período de pertença ao maniqueísmo, uma das dificuldades de Agostinho, ou como ele diz, seu medo, é acreditar na *Encarnação do Verbo*:

Também supunha que nosso Salvador, teu Filho Unigênito, houvesse surgido, para nos salvar, dessa substância luzidíssima de teu corpo. A seu respeito, nada aceitava senão o que me sugeria minha louca imaginação. E por isso julgava que tal natureza não podia nascer da Virgem Maria sem se ajuntar com a carne, mas não via como poderia juntar-se à carne sem se corromper; por isso tinha medo de acreditar em sua encarnação, para não me ver obrigado a julgá-lo corrompido pela carne (Agostinho, *Confissões* 5, 10.20).

O maniqueísmo era um movimento de origem persa, de matriz gnóstica, cujo fundador, Mane, se autointitulava apóstolo e propagava uma Religião da Luz, seus seguidores viam-no como depositário do Paráclito. O tempo de pertença de Agostinho a esse movimento coincide, portanto, com seu refuto à Encarnação do Verbo, ancorado no dualismo radical da seita que afirma a existência de dois princípios eternos: o Bem (Luz) e o Mal (Trevas). Na cosmovisão maniqueísta, a matéria, e com ela o corpo, a carne, eram fruto das Trevas e não da Luz.

Quando decide retornar à Igreja, Agostinho já tinha deixado a África e feito a decepcionante experiência como professor em Roma, de onde parte para Milão para a função de *rhetoricae magister*. Ao chegar a Milão,

sua mãe Mônica não encontra mais o filho maniqueísta. Agostinho, ali, começa a ouvir o bispo católico Ambrósio. A princípio, para verificar se sua oratória correspondia à fama, e descobre com ele um novo modo de compreender a Escritura, através da exegese de tendência alegórica desenvolvida pelo bispo (Simonetti 1985: 271-280), é um passo importante em seu caminho de retorno, ele descobre que não eram verdadeiras as acusações que faziam à Igreja:

Daí minha confusão, e a conversão que se operava em meu pensamento, ó meu Deus, vendo que tua Igreja única, corpo de teu Filho único, na qual, ainda menino me ensinaram o nome de Cristo, não gostava de bagatelas infantis. Regozijava-me que em sua doutrina sadia nada havia que te representasse, a ti, Criador de todas as coisas, circunscrito numa forma e num espaço que, embora amplo, seria, contudo, limitado (Agostinho, *Confissões* 6,4.5).

Reentrando na Igreja Católica, Agostinho vive uma nova fase da sua conversão: sua convicção de que não é contra a razão acreditar e de que a Igreja é credível. Permanece, contudo, o desafio de continuar a partir da fé herdada dos pais na infância. Para saber onde buscar e encontrar a verdade, pedirá apoio ao padre Simpliciano e a Ambrósio (Agostinho, *Confissões* 6,5.7). Antes, porém, do encontro com Simpliciano, no verão de 386, Agostinho leu os *libri Platoniorum*, muito se discute de que autores platônicos se tratasse. Foi também capital a leitura dos escritos do apóstolo Paulo (Agostinho, *Controversia accademica* 2,2.5-6), ele confronta o pensamento dos filósofos platônicos com os textos paulinos, destas leituras revela-se pra ele o “rosto da filosofia”.

Foi fundamental também o encontro com Simpliciano para elucidar as dúvidas de Agostinho e ele ser confirmado em sua busca. Na base desse diálogo (Agostinho, *Confissões* 8,2.3), estava o Prólogo do Evangelho de João que narra a Encarnação do Verbo, tanto temida por ele. Desde aquele

momento, Simpliciano esclareceu a Agostinho onde havia discordância entre o platonismo e o cristianismo e advertiu-lhe que a humildade de Cristo é oculta para os sábios e revelada para os pequenos. A Encarnação do Verbo é apresentada a Agostinho como uma chave capaz de abrir acesso à sabedoria e como categoria essencial do cristianismo.

Ressignificando a filosofia

Agostinho leigo, após sua conversão e aguardando o Batismo, escreve sua primeira obra, como diz nas *Retractationes*, o *Contra Academicos* ou *De Academicis*. Além da importante indicação das circunstâncias nas quais a obra foi escrita, indica os dúplices títulos com que a obra fora intitulada, demonstrando em um deles: *Contra Academicos*, o seu escopo polêmico e nas suas Revisões, ele evidencia o motivo: “A doutrina cristã deve ser defendida contra os grandes erros deles” (Agostinho, *Ritrattazioni* 1,1.4). Nesta obra, porém, Agostinho apresentará a filosofia a partir do seu significado etimológico fundamental de amor pela sabedoria e do seu parentesco de amor à beleza (Agostinho, *Controversia accademica* 2,3.7). Ele manifesta, sobretudo, a sua confiança de encontrar nos platônicos elementos que se harmonizem com a fé cristã: “Em relação ao que deve ser alcançado com a perspicácia da razão, confio em encontrar entretanto nos Platônicos o que não repugna nossos mistérios sagrados” (Agostinho, *Controversia accademica* 3,20.43). Agostinho com a leitura dos platônicos encontrou o que necessitava para se libertar do materialismo maniqueísta.

Com seus 33 anos de idade, Agostinho deixa claro, em *Contra Academicos*, qual seja o seu princípio de leitura dos textos dos platônicos:

Todos sabem que somos estimulados ao conhecimento pelo duplo peso da autoridade e da razão. Portanto, acredito, o mais certo possível, que não devo me afastar da autoridade de Cristo, pois não encontro mais nenhuma validade. Em relação ao que deve ser alcançado com o pensamento filosófico, confio que,

entretanto, encontrarei nos temas platônicos que não repugnam a palavra sagrada. Tal é, de fato, minha disposição atual que desejo aprender sem demora as razões da verdade não apenas com fé, mas também com inteligência (Agostinho, *Controversia accademica* 3, 20.43).

Este é o programa filosófico que Agostinho fixou para si: servir-se da filosofia dos platônicos, mas tão somente do que não se opusesse à autoridade de Cristo, da qual ele não se queria afastar. Um ponto do qual Agostinho se afasta no platonismo é da concepção dualista do ser humano, buscando radicar uma nova antropologia no cristianismo. Ele toma distância do pensamento platônico que, levado às últimas consequências, concebe o ser humano a partir de um radical espiritualismo antropológico, que deveria afugentar-se de tudo que fosse corpóreo, tese da qual ele se aproxima no início de sua conversão (Agostinho, *Soliloqui* 1,14.24). O erro fundamental desta visão está em identificar o verdadeiro ser humano com sua alma, o Agostinho maduro refutará peremptoriamente esta concepção, retratando-se dela (Agostinho, *Rittrazioni* 1,4.3).

Para Agostinho, todavia, o fato de priorizar a autoridade de Cristo, acolhido a partir da humildade de sua Encarnação, e de delimitar o que tomar dos platônicos, abraçar a fé sem detrimento da razão, será a estrela polar a guiar o seu percurso, a base para determinar a fé e as Escrituras como princípio de autoridade. Esta é uma base racional, a mesma que se usa para acreditar na história, nos amigos, na medicina, no ser humano, aquela confiança que torna possível a existência humana na face da terra:

Depois, com suavidade e misericórdia, começaste, Senhor, a cuidar e a preparar aos poucos o meu coração, e foi aceitando tudo o que eu acreditava sem o ter visto, e a cuja realização não presenciara. Tantos fatos da história dos povos, tantas notícias sobre lugares e cidades que não vira, tudo o que aceitava acreditando em amigos, em médicos e em outras pessoas que, se não

as acreditássemos, não poderíamos dar um passo na vida (Agostinho, *Confissões* 6,5,8).

Em uma fase bem madura de seu pensamento, durante a polêmica com o pelagianismo, insistindo na racionalidade do ato de crer, viria a afirmar:

Aqueles que pensam que de nós vem o início da fé e de Deus, o seu crescimento, prestem atenção aqui e ponderem estas palavras. Quem não veria que o pensar precede o crer? Ninguém certamente acredita em nada, a menos que ele tenha pensado primeiro que tinha que acreditar. De fato, por mais repentino que seja, por mais rápido que seja, alguns pensamentos precedem voando à vontade de acreditar e ela, imediatamente, os seguem e acompanham como se estivessem intimamente unidos, ainda assim é necessário que todas as coisas que se acredita devam ser acreditadas por causa da intervenção anterior do pensamento. De resto, crer não é outra coisa senão pensar, assentindo. De fato, nem todos que pensam acreditam, já que muitas pessoas pensam precisamente para não acreditar; mas todos que acreditam pensam, pensam por acreditar e acreditam por pensar. Portanto, no que diz respeito à piedade religiosa [...] é precisamente que não somos capazes de acreditar em algo por nós mesmos, porque não podemos fazê-lo sem pensar primeiro... (Agostinho, *La predestinazione dei Santi* 2.5).

Para Agostinho, estabelecida a racionalidade da fé, há de se estabelecer a prioridade do filósofo cristão: conhecer Deus e o homem (Agostinho, *Soliloqui* 1,1,3). Em carta endereçada a Hermogeniano, em fins de 386, ele explica porque os Acadêmicos usavam uma linguagem hermética, adequada ao tempo deles, mas perigosa para aquele momento, pois poderia levar ao agnosticismo. Nesta carta, Agostinho afirma ao destinatário, diante da postura cética, a qual leva o modo de pensar dos acadêmicos: “Parece-me que devemos levar os homens de volta à esperança de encontrar a verdade” (Agostinho, *Lettera* 1,1).

Sendo demonstrada a possibilidade de chegar à verdade, resta o desafio de como superar o ceticismo dos acadêmicos. Para Agostinho, isto é possível através da chamada via da interioridade. Quanto o homem, entrando em si mesmo, consciente de que a sua mente é de natureza inteligível, conectada com realidades inteligíveis e imutáveis de modo que, ao se dirigir a tais realidades percebe a verdade (Agostinho, *Rittratazioni* 1,8.2). Agostinho, portanto, dá início ao argumento da autoconsciência que demonstra o absurdo do ceticismo, ele no *De Trinitate* afirma: “se duvido, vivo” (Agostinho, *Trinità* 10,10.14); e no *De civitate Dei*: “se me engano, (sou) existo” (Agostinho, *Città di Dio* 11, 26). A solução agostiniana continua válida, diante do relativismo de que o ceticismo se reveste ainda hodiernamente, a razão sempre se debate com a dúvida e o caminho de Agostinho pode servir de ajuda.

O Verbo Encarnado: colírio para a humanidade

Não se encontrará no *corpus Augustinianum* nenhuma obra sobre a cristologia, nem especificamente sobre a encarnação. No entanto, há a *Carta 137*, cujo núcleo central é o mistério da Encarnação. Ela é uma resposta ao Procônsul Volusiano, que escrevera a Agostinho, pedindo lume sobre questões de natureza filosófica, resultado de uma discussão em uma reunião de amigos. Todavia, não há uma lacuna relativa à cristologia nem à encarnação do Verbo, porquanto, seja nas grandes obras agostinianas, seja em sua pregação, Jesus Cristo aparece como centro de sua reflexão. Agostinho deixa claro como, às vésperas de sua conversão, ele compreendeu a doutrina católica da encarnação, passando a professá-la e a defendê-la com força e perseverança (Agostinho, *Confissões* 7,19.25), conversão que, como já se viu, foi seu regresso ao seio da Igreja Católica. Embora a encarnação tenha sido uma realidade fundamental em sua

conversão e seja um conceito central no pensamento agostiniano, o termo aparecerá somente 91 vezes em suas obras (Daley 2019: 370).

Provavelmente já bispo há 11 anos, quando em 16-12-406, vizinha a celebração do Natal de Cristo, pregando ao seu rebanho na sua Hippo Regius-Hipona, Numídia (hoje Annaba, Argélia) afirma:

E como o Verbo se fez carne e habitou entre nós, por seu nascimento ele nos fez um colírio com a qual purificar os olhos de nosso coração, para que pudéssemos, através de sua humildade, ver sua majestade. Por esta razão, a Palavra se tornou carne e habitou entre nós. Ele curou nossos olhos (Agostinho, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 2,16).

Agostinho compreende a encarnação do Verbo como o colírio usado por Deus para curar e sanar os olhos da humanidade. Recapitulando a sua história, será capaz de ver como passou a ser nutrido pela sabedoria que buscava desde a sua juventude, e a entender a pedagogia da Encarnação, quando Deus ensina pela sua fraqueza:

Buscava um meio que me desse força necessária para gozar de ti, e não a encontrei enquanto não me abracei ao Mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, que está sobre todas as coisas, Deus bendito por todos os séculos, que chama e diz: Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ele une o alimento à carne (alimento que eu não tinha forças para tomar), porque o Verbo se fez carne, para que tua Sabedoria, pela qual criaste todas as coisas, fosse o leite de nossa infância. Não tendo humildade, eu não possuía Jesus, o Deus da humildade, e não atinava o que nos poderia ensinar sua fraqueza (Agostinho, *Confissões* 7,18.24).

Agostinho relata como foi o seu aproximar-se e o se deixar transformar pela adesão à Encarnação do Verbo, do conceber Jesus como homem extraordinário, sem a compreensão adequada do significado da realidade cristã de proclamar que o Verbo se fez carne:

Mas eu então julgava de outro modo. Considerava meu Senhor Jesus Cristo apenas um homem de extraordinária sabedoria, a quem ninguém poderia igualar. Sobretudo seu miraculoso nascimento de uma virgem, que nos ensina a desprezar os bens temporais para adquirir a imortalidade. Parecia-me ter merecido, por decreto da Providência divina, uma soberana autoridade para ensinar os homens. Mas nem suspeitava o mistério que se encerra nestas palavras: o Verbo se fez carne. Somente conhecia, pelas coisas que dele nos deixaram escritas, que comeu, bebeu, dormiu, passeou, que se alegrou, se entristeceu e pregou, e que essa carne não se juntou a teu Verbo senão com alma e inteligência humanas. Tudo isso sabe quem conhece a imutabilidade de teu Verbo, que eu já conhecia quanto me era possível, sem que disso nada duvidasse. Com efeito, mover os membros do corpo à vontade, ou não os mover, estar dominado por algum afeto ou não o estar, traduzir por palavras sábios pensamentos e depois calar, são caracteres próprios da mutabilidade da alma e da inteligência. [...] eu reconhecia em Cristo um homem completo, não somente o corpo de um homem, ou um corpo sem uma alma inteligente, mas um homem real, que eu julgava superior a todos os outros não por ser a personificação da verdade, mas em razão da singular excelência de sua natureza humana, e de uma mais perfeita participação na sabedoria [...]. De minha parte, confesso que só aprendi mais tarde a diferença de interpretação das palavras “o Verbo se fez carne”, entre a verdade católica e o erro do Fotino (Agostinho, *Confissões* 7,9.25).

Encarnação: método e norma de vida

No epistolário agostiniano, encontram-se várias cartas recebidas (*Cartas* 5, 6 e 8) de Nebrídio de Tagaste e nove respostas dadas por Agostinho. Nebrídio, um amigo de infância que foi ao seu encontro quando estava em Milão (Agostinho, *Confissões* 6,10.17 e 7,2.3); a ele o hiponense define como um “investigador ardoroso da vida feliz e indagador acérrimo das questões mais difíceis” (Agostinho, *Confissões* 6,10.17). Nebrídio ajudou Agostinho a recusar a astrologia e a abandonar o maniqueísmo. A este amigo que morreu prematuramente antes de 391, o bispo de Hipona

endereça a *Carta 11*, na qual discorre sobre a mística Encarnação que deve ser crida e conhecida.

Agostinho esclarece a Nebrídio que o dever de crer e conhecer a mística Encarnação decorre do fato de eles terem sido iniciados na religião cristã (Agostinho, *Lettera 11,2*), ou seja, é algo que implica suas próprias vidas porquanto se trate da compreensão da encarnação, enquanto algo central da fé cristã.

A Nebrídio, Agostinho explicita que a Encarnação, advinda para salvação do homem (Agostinho, *Lettera 11, 1*), embora seja um mistério que corresponde à pessoa do Filho, implica toda Trindade divina que é inseparável; ela nada faz, estando uma pessoa independente da outra (Agostinho, *Lettera 11,2*). Agostinho elucida como a Encarnação, que é algo específico do Filho, seja, ao mesmo tempo, o método e a técnica com a qual a mente é plasmada por meio do conhecimento e como a Encarnação é sugerida ao ser humano como uma norma de vida e um exemplo (Agostinho, *Lettera 11,4*).

Chegar a esta visão da Encarnação do Verbo como um método, uma disciplina, uma norma para a vida, demonstra o enraizamento da concepção agostiniana de filosofia no pensamento antigo:

retomar do pensamento antigo a ideia central de uma aliança essencial entre conhecimento teórico e comportamento prático e fundar-se sobre ela para decretar a falência dos filósofos antigos e a transformação da filosofia em interpretação racional do conteúdo da fé cristã (Catapano 2019: 453).

A Encarnação do Verbo, ou seja, a humanidade de Cristo é, na compreensão de Agostinho, a condição para compreender também o Deus Trino, embora, como visto, a Encarnação seja atribuída somente ao Filho, na celebração dos Mistérios (*in mysteriis*) e Ritos (*sacris*) cristãos (Agostinho, *Lettera 11,2*), ela se torna para o homem uma regra, um estilo

a assumir. Agostinho compreende o que implica a Encarnação e uma filosofia a partir dela. Viver e pensar a partir desta *sabedoria*, significa desenvolver uma visão positiva de toda a criação porque tudo que existe encontra no Verbo Eterno a sua autoria:

Analogamente, no Verbo Eterno estava presente tudo o que foi criado por ele; mesmo sua própria encarnação já era conhecida por ele de antemão como se um pintor quisesse pintar uma casa inteira, e ele refletiu e veio a conhecer o lugar onde deveria pintar; ele possuía tudo graças à sua arte não apenas em conceber sua obra, mas também em querer executá-la, mesmo tendo realizado as diversas operações em determinados períodos de tempo apropriados. Assim, toda criatura e o próprio homem que teria revestido a natureza da mesma sabedoria através da misteriosa e inexprimível encarnação esteve sempre na Sabedoria como na arte eterna de Deus, embora esta Sabedoria, *que se estende com poder de um extremo ao outro do mundo e dispõe todas as coisas com mansidão* (Sb 8, 1), *que imutável em si mesma renova todas as coisas* (Sb 7, 27), faz todas as coisas [que quer] cada uma em seu próprio tempo (Agostinho, *Otto questioni dell'Antico Testamento*, 2).

O ser humano e tudo o que existe encontra no Verbo Eterno a sua origem, uma filosofia da Encarnação é um ponto de ligação do ser humano com toda a criação a partir de uma sua origem comum na Sabedoria, que efetua todas as coisas em seu tempo, erradicando da mentalidade humana o dualismo presente na visão maniqueísta ou na dicotomia do platonismo, que faz recair sobre o mundo das ideias a verdadeira realidade.

Aspectos conclusivos

À guisa de conclusão, pode-se dizer que o fato de se avizinhar de Agostinho, observando o seu percurso existencial, aproximando-se mais dele, permite concluir que seja parcial a afirmação pura e simples de que ele seja platônico e será justamente o fato de ele acolher a Encarnação do Verbo a fazer toda a diferença. Agostinho não é mero herdeiro do

espiritualismo platônico. A partir da sua adesão à Encarnação do Verbo, elemento especificamente cristão, até mesmo se pode afirmar, em primeiro lugar, um certo anti-platonismo agostiniano e, em segundo lugar, que por meio dele acontece uma deshelenização da filosofia helênica (Trapè 1978: 237).

Mesmo o inicial entusiasmo agostiniano em relação ao pensamento platônico, fundamental para que ele se libertasse do materialismo maniqueísta, lhe fazia afirmar que mudadas umas poucas palavras ou sentenças dos platônicos e estes já seriam cristãos (Agostinho, *Vera religione* 4,7), recebeu também, da parte de Agostinho, adequada delimitação: “tomar dos platônicos aquilo que não repugne os mistérios cristãos” (Agostinho, *Controversia accademica* 3, 20.43).

Para ele, era fundamental conhecer racionalmente a verdade, não apenas por meio da fé, mas também com a inteligência (Agostinho, *Controversia accademica* 3,20.43). O aprofundamento da fé cristã leva Agostinho a perceber qual era a verdadeira filosofia e, no fim de sua vida, dirá a Juliano que a filosofia cristã é a única verdadeira filosofia (Agostinho, *Contro Giuliano* 4,14.72) e se lamentará de ter louvado os filósofos pagãos, falando mesmo da necessidade de defender a doutrina cristã dos erros deles (Agostinho, *Rittratazioni* 1,1.4).

Um dos elementos do anti-platonismo de Agostinho reside na concepção dualística do ser humano que tem o platonismo, um erro antropológico fundamental, diante da imagem do ser humano para o cristianismo. A imagem platônica do ser humano é dissonante com o mistério cristão (Trapè 1978: 239). Segundo a concepção antropológica espiritualista dos platônicos, deve-se fugir de tudo o que é corpóreo, sendo o homem somente espírito e, a morte um bem, porque liberta o ser humano da sua carne. Esta visão contrasta com o mistério central do

cristianismo, a Encarnação do Verbo e sua consequência na vida cristã: a ressurreição da carne.

Se foi fundamental para Agostinho, em vista da superação do maniqueísmo, a leitura dos *libri Platoniorum*, bem como a sua convicção de que o platonismo não era uma filosofia deste mundo, como deixa claro em seu primeiro escrito, após sua conversão ao cristianismo (Agostinho, *Controversia accademica* 3,19.42), é preciso salientar que para ele fica claro que platonismo e cristianismo estão de acordo quanto à superioridade do mundo inteligível, porém com um fosso que os separa: o abaixamento (κένωσις-kenosis) do Filho, inconcebível no sistema platônico:

Grande é também o mistério que um Deus tão elevado quis vestir e carregar para nós a forma sensível da natureza humana. E quanto mais humilhante ela parece, mais conveniente é para sua bondade e profundamente afastada do orgulho de certos homens de intelecto (Agostinho, *Ordine* 2,5.16).

O dogma cristão da Encarnação do Verbo não é aceito pelos platônicos, cujo orgulho, segundo Agostinho, os leva ao obstinado afastamento e refutação, o que para ele não podia ser algo indiferente. Existe, portanto, um platonismo que recusa “o Verbo e que se degrada na idolatria e, de outra parte, um platonismo que confessa a humildade do Verbo incarnado e que se aperfeiçoa no cristianismo” (Moreschini 2004: 429). Agostinho enfrentará esta recusa em seu tratado: *Sobre a verdadeira religião*, onde afirmará a existência de uma única via de salvação, baseada em uma única verdadeira religião, levando em consideração o posicionamento dos platônicos que recusam a humildade do Verbo incarnado.

O hiponense fará um caminho que o leva a abandonar uma vida centrada nos valores da retórica rumo à filosofia. A cultura filosófica, na visão clássica, como afirma Marrou (2010: 279-280):

se dirige a uma minoria, a uma elite de espírito que, preferindo-a se submetem à necessária fadiga. Ela pressupõe efetivamente uma ruptura com a cultura comum da qual definimos a orientação como literária, oratória e estética. E pressupõe mais ainda: a filosofia helenística não é somente um tipo determinado de formação intelectual, mas também um ideal de vida que pretende formar o homem todo; tornar-se filósofo, significa adotar um novo modo de vida, mais exigente do ponto de vista moral, que implica um certo esforço de ascetismo que se reflete no modo de se alimentar e de se vestir: o filósofo é reconhecido pelo manto curto, grosseiro e escuro, τρίβων.

Agostinho, enquanto *magister rhetoricae* em Milão, era um grande influenciador. Entre as suas tarefas estava proferir discursos oficiais em homenagem ao imperador ou cônsules do ano. Uma função importante que lhe permite entrar no círculo dos altos cargos ambicionados: administração de uma Província, a presidência de um tribunal, ou mesmo uma nomeação como prefeito. Também a sua situação econômica havia melhorado consideravelmente, mas ele pondera sobre tudo aquilo e reflete na possibilidade de se entregar à busca da verdade, ao estudo da sabedoria:

Perca-se tudo! Deixemos essas coisas vãs e fúteis. Entreguemo-nos por completo à busca da verdade. [...] Que mais posso desejar? Tenho uma multidão de amigos poderosos. Sem me apressar muito poderia obter, no mínimo, uma presidência. Poderia então casar-me com uma mulher de alguma fortuna, para que meus gastos não fossem muito pesados. Aqui estariam os limites de meus desejos. Muitos homens grandes e dignos de imitação, apesar de casados, dedicaram-se ao estudo da sabedoria (Agostinho, *Confissões* 6,11.19).

Deixar que tudo se perca e dedicar-se à busca da verdade, ou seja, da sabedoria, para dela se tornar amigo. O ser *filósofo*, na visão platônica, começa com a admiração, será Sócrates na obra de Platão, o Teeteto, a

dizê-lo: “Sobretudo é própria do filósofo, pois, esta experiência, o admirar-se. Outro não é princípio da filosofia senão este. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse ter Íris nascido de Taumante” (Platão, *Teeteto*, 155d1-7).

A admiração filosófica é o amor pelas coisas belas (Agostinho, *Musica* 6,13,38). A beleza vista no abaixamento do Verbo é de outra natureza e terá consequências éticas e estéticas. A beleza não será mais medida com os critérios de antes. O grande orador, que poderia ascender no mundo político-administrativo, tem novos valores com implicações práticas, a partir de sua adesão ao Verbo Encarnado, que lhe faz abandonar os formalismos da língua para adotar um discurso mais despojado, o *sermo humilis*. Ele adota a simplicidade da linguagem sem, porém, resvalar no abaixamento das ideias. A linguagem simples na pregação será a tradução concreta da Encarnação do Verbo, expressa na comunicação do pregador que desenvolverá estratégias comunicativas que facilitem a compreensão do seu auditório. Ela não estará mais em função de um *cursus honorum*, que o leva ascensão, ela se transforma em *Ministerium sermonis*, para que o Verbo seja o Mestre interior a ressoar em cada ouvinte. A adesão à Encarnação do Verbo traz consequências para quem a professa.

Bibliografia primária

Agostinho. 1965, 1991 (5). Nuova Biblioteca Agostiniana I: *Confessioni*. Introduzione generale di Agostino Trapè. Traduzione e note di C. Carena. Indici di F. Monteverde. Roma: Città Nuova.

_____. 1968, 1985 (2). Nuova Biblioteca Agostiniana XXIV/1: *Commento al Vangelo di S. Giovanni* [1-50]. Introduzione di A. Vita. Traduzione e note di E. Gandolfo. Revisione di V. Tarulli. Roma: Città Nuova.

- _____. 1969, 1992 (2). Nuova Biblioteca Agostiniana XX: *Lettere* [1-70]. Introduzione di M. Pellegrino. Traduzione di T. Alimonti; L. Carrozzi. Note di L. Carrozzi. Roma: Città Nuova.
- _____. 1970, 1982 (2). Nuova Biblioteca Agostiniana III/1: *Soliloqui*. Introduzioni, traduzione, note e indici di D. Gentili. Roma: Città Nuova.
- _____. 1970, 1982. Nuova Biblioteca Agostiniana III/1: *Controversia accademica*. Traduzione, note e indici di D. Gentili. Roma: Città Nuova.
- _____. 1970, 1982. Nuova Biblioteca Agostiniana III/1: *Ordine*. Traduzione, note e indici di D. Gentili. Roma: Città Nuova.
- _____. 1971. Nuova Biblioteca Agostiniana XX: *Lettere* [124-184/A]. Traduzione e note di L. Carrozzi. Roma: Città Nuova.
- _____. 1972, 1992 (2). Nuova Biblioteca Agostiniana III/2: *Musica*. Introduzione e note di D. Gentili; A. Trapè. Traduzione di D. Gentili. Roma: Città Nuova.
- _____. 1973, 1987 (2). Nuova Biblioteca Agostiniana IV: *Trinità*. Introduzione di A. Trapè; M. F. Sciacca. Traduzione, note e indici di G. Beschin. Roma: Città Nuova.
- _____. 1985. Nuova Biblioteca Agostiniana XVIII: *Contro Giuliano*. Traduzione, note e indici di N. Cipriani; E. Cristini; I. Volpi. Roma: Città Nuova.
- _____. 1986. Nuova Biblioteca Agostiniana XXXIII: *Discorsi* [273-340/A]: su i Santi. Introd.: A. Vita. Traduzione e note di E. Gandolfo; Revisione di V. Tarulli. Roma: Città Nuova.
- _____. 1987. Nuova Biblioteca Agostiniana XX: *Predestinazione dei Santi*. Introduzione e note di A. Trapè. Traduzione di M. Palmieri. Indici di F. Monteverde. Roma: Città Nuova.
- _____. 1988. Nuova Biblioteca Agostiniana XX: *Città di Dio II* [XI-XVIII]. Introduzione e note di D. Gentili; A. Trapè. Traduzione di D. Gentili. Roma: Città Nuova.

- _____. 1994. Nuova Biblioteca Agostiniana II: *Rittratazioni*. Introduzione generale G. Madec. Traduzione, note e indici di U. Pizzani. Roma: Città Nuova.
- _____. 1995. Nuova Biblioteca Agostiniana VI/1: *Utilità del credere*. Introduzione generale e particolari, traduzione, note e indici di A. Pieretti. Roma: Città Nuova.
- _____. 1995. Nuova Biblioteca Agostiniana VI/1: *Vera religione*. Traduzione, note e indici di A. Pieretti. Roma: Città Nuova.
- _____. 1995. Nuova Biblioteca Agostiniana VI/2: *Ottantatre questioni diverse*. Traduzione, note e indici di G. Ceriotti; L. Alici; A. Pieretti. Roma: Città Nuova.
- _____. 2004. *Confissões*. Tradução de A. do Espírito Santo, J. Beato e M. C. C. S. Pimentel. Lisboa: Imprensa nacional-casa da moeda.

Platão 1988. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos A. Nunes. Belém: UFPA.

Bibliografia secundária

- Brian, D. 2019. Encarnação. In: Fitzgerald, A. (Org.). *Agostinho através dos tempos* – Uma enciclopédia, 370-371. São Paulo: Paulus.
- Catapano, G. 2019. Ideia de Filosofia. In: Fitzgerald, A. (Org.). *Agostinho através dos tempos* – Uma enciclopédia. São Paulo: Paulus.
- Cipriani, N. 2013a. I “*Dialogi*” di Agostino. Guida alla lettura. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- _____. 2013b. *La retorica negli scrittori cristiani antichi*. Inventio e dispositio. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Dujarier, M. 2002. *Devenir disciple du Christ: catéchuménat et “discipulat” em Maritano*, M. Historiam perscrutari. 521-537. Roma: Editrice LAS.
- Fitzgerald, A. 2019. *Agostinho através dos tempos* – Uma enciclopédia, São Paulo: Paulus.

Jaspers, K. 1973. *I grandi filosofi*. Tradução italiana de Costa, F. Milano: Longanesi.

Madrid, T. C. (Traducción). 1995. *Agustín*. Obras completas de San Agustín, XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____. 1995. Notas complementarias. In: Madrid. T. C. (Traducción) Agustín. *Obras completas de San Agustín* XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____. 1995. Introducción a Las Retracciones. In: Agustín. *Obras completas de San Agustín*, XL. Traducción Teodoro C. Madrid (595-625). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Marrou H. I. 2010. *Storia dell'educazione nell'antichità*. Roma: Edizioni Studium.

Moreschini, C. 2004. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana.

Simonetti M. 1985. *Lettera e/o allegoria*. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

Trapè A. 1978. *Escatologia e antiplatonismo di Sant'Agostino*. Roma: Augustinianum 18, 237-244.

O corpo. Neurologia vs fenomenologia *

*Paul Gilbert ***

Introdução

A filosofia sempre teve muitas dificuldades em pensar sobre o corpo. Pensar exige sempre, antes de tudo, uma certa distância ou objetivação, “pensar que”, “pensar em”. A experiência do pensar exige, portanto, mediações, antes de mais nada, exige uma linguagem e uma cultura, verbal e não apenas de sinais corpóreos. A linguagem do pensar pode, então, ser ela mesma interrogada, criticada de novo verbalmente. A crítica pode estar atenta, por exemplo, à gramática da linguagem utilizada. O corpo tem uma vitalidade que ignora essas mediações, essa distância. É imediatamente presente a si mesmo. Se autorregula automaticamente. A filosofia interroga, o corpo assimila. Como poderia o pensamento considerar o corpo diversamente de um “objeto” qualquer?

A filosofia coloca à distância aquilo que interroga. Ela não se satisfaz com nenhuma evidência, não se rende nem mesmo a uma presença óbvia. O corpo não conhece essas distâncias, mas apenas a presença dele próprio. Dessa situação fundamental, surge uma tipologia original: filosofia é liberdade, corpo é necessidade. A tradição da antropologia filosófica escolástica frequentemente tentou resolver tal dificuldade distinguindo o

* Este texto foi apresentado em uma conferência intitulada “Il corpo. Neurologia vs Fenomenologia” no Projeto de Pesquisa “Por uma filosofia da encarnação. O dizer do corpo”, a convite do Prof. Dr. Edvaldo Antonio de Melo, na Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), de Mariana, Minas Gerais, no dia 07 de outubro de 2019. A tradução do italiano para o português é dos professores Edvaldo Antonio de Melo e Euder Canuto Daniane Monteiro.

** Paul Gilbert, SJ é professor emérito e ex-diretor (decano) do departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

domínio do pensamento daquele do corpo à luz da distinção categorial entre a forma e a matéria. O pensamento habita o domínio das formas, e o corpo se submete àquele da matéria. Eu não gostaria de entrar agora na questão do quanto seja correta ou menos uma tal classificação. Basta-me fazer notar que a mesma não é assumida sem modificações em textos importantes das autoridades católicas recentes. Por exemplo, no n. 48 da encíclica *Veritatis splendor*, publicada em 1993, João Paulo II afirma que a alma racional é a forma do corpo, mas não diz que o corpo seja a matéria da alma. Aliás, o termo “matéria” é particularmente complexo (Gilbert 2015). Seu sentido depende das conotações culturais em que intervém. Podemos, então, sustentar que seria enganosa uma tipologia na qual o termo “forma” fosse indicado com uma característica do pensamento subjetivo e o termo “matéria” com uma característica da objetividade sensível.

Como, então, falar filosoficamente do corpo hoje? O filósofo pode ignorar as ciências que se interessam dessa questão? Desde algumas décadas, as ciências naturais vêm contribuindo para um desenvolvimento bastante extraordinário do conhecimento do corpo, e isto graças às novas tecnologias informatizadas que utilizam. Os estudos recentes de Paolo Benanti¹ insistem sobre a novidade da situação contemporânea das ciências, incluídas aquelas do corpo.

A famosa lei de Moore, segundo a qual o número de componentes eletrônicos – *transistor* [transistores] – em um chip dobra em um ano, se aplica tanto a baterias e banda larga quanto aos processadores. Todos os anos, uma parte sempre mais ampla do mundo da técnica é sugada por essas curvas exponenciais (Benanti s.d: 9).

¹ O autor, de família franciscana, ensina teologia moral em Assis e na Universidade Gregoriana de Roma. Vamos citar alguns de seus livros que são muito ricos em informações bibliográficas, sem, contudo, restringir nossa reflexão a suas orientações.

Além disso, o discurso filosófico sobre o corpo sofreu recentemente solicitações para uma revisão de suas categorias tradicionais. A fenomenologia contribuiu para tais pesquisas. Gostaria, portanto, de me debruçar agora, primeiro sobre as problemáticas das ciências naturais relacionadas ao corpo, em particular nas neurociências, e depois sobre as propostas de alguns fenomenólogos, com o objetivo de verificar se estas são capazes de encontrar as perguntas decorrentes das práticas científicas contemporâneas.

1. As neurociências

O conhecimento do corpo passou recentemente por muitas aventuras impressionantes. A ideia clássica do corpo é de uma estrutura sistêmica evidente. A metáfora paulina do corpo, de origem estoica, é bem conhecida². No corpo, todas as partes cooperam para o bem do todo, cada uma de acordo com suas propriedades. A ideia era de que o sistema “corpo” tem uma finalidade, ou seja, que cada elemento participa naturalmente de sua estabilidade e finalidade e, portanto, deve regular sua própria vitalidade ou energia em vista do bem do todo. Essa visão do corpo, porém, não tem mais uma grande evidência hoje. Os experimentos clínicos indicam que essa visão deve ser corrigida. O caráter sistêmico do corpo vivo não tem mais a evidência dos tempos passados.

A pesquisa científica contemporânea não tem mais um esquema claro no qual se situar. Tornou-se muito setORIZADA e, portanto, menos sistêmica. As várias especializações se afastam muito da exigência de uma visão articulada do todo no qual poderiam encontrar um local comum. A precisão do saber científico libera o pesquisador de vínculos a serem

² 1Co 12,13-26. Para o estoicismo, ver Barrett 1979: 348-366; “Diversità di doni in un unico corpo” (Adinolfi 1963: 338, citato in: Sichkaryk 2011: 220).

mantidos com outros ramos da pesquisa próximos ao seus. Portanto, devemos estar cientes de que as descobertas científicas são muito rápidas hoje.

O uso antigo dos fármacos permite considerar natural a absorção de substâncias estranhas em um corpo para curá-lo ou dar-lhe mais energia, força. A esse respeito, podemos observar uma evolução das capacidades humanas de cuidar do corpo, considerando o progresso da medicina tradicional que se contentava em usar elementos colhidos na natureza, entre as plantas, por exemplo, e nos jardins farmacológicos que se desenvolveram na Europa, em particular nos mosteiros religiosos (Caprino 2011: 49-51). Obviamente, o fármaco tem uma finalidade curativa específica, experimental, finalizada de modo preciso ou exclusivo, exceto por um erro que pode ser fatal. Assim, passamos progressivamente da medicina tradicional para a medicina experimental e depois para a era da tecnologia. Por isso, impulsionados pelas culturas nascidas deste modo, cria-se uma mentalidade que considera o corpo como um conjunto de elementos materiais autônomos, mas adequados entre eles, embora não estejam naturalmente relacionados uns aos outros.

Inserir elementos estranhos no corpo de um indivíduo mostra o quanto seu corpo não é considerado inviolável. Por definição, de fato, o indivíduo não pode ser “dividido” de si mesmo. A relação corpo-indivíduo é, portanto, problemática, nunca adequada. O alimento é também introduzido nos corpos, mas não se trata aqui de um fármaco estranho. O alimento partilhado junto com amigos evidencia uma comunidade de pessoas que vivem uma relação espontânea entre si. Um fármaco não é consumido do mesmo modo que um alimento. Assim, chegamos aos estudos desenvolvidos nas salas universitárias modernas, aos trabalhos de 1542 aproximadamente, de Andrea Vesalio, nascido em Bruxelas, professor de anatomia, sobretudo em Pádua, mas também na França, na

Espanha etc., às suas pesquisas em anatomia feitas em corpos recolhidos, por exemplo, em Paris, no campo santo dos inocentes. Vem depois Descartes e o seu conceito de corpo-máquina e a sua distinção entre a substância pensante e a substância extensa.

[...] se considero o corpo do homem como uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele que, mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz presentemente, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito (Descartes 1979: 138).

Que o corpo seja uma coisa “objetiva”, “extensa” e sistêmica, é óbvio. Viver ignorando isso é aceitável, mesmo que nem sempre seja benéfico. Um alimento assumido poderia, de fato, ser benéfico para um membro do corpo, mas inadvertidamente prejudicial a outros. Pensemos no caso do “doping” dos esportistas que perturba o sistema corporal. É conhecido o problema dos efeitos colaterais de um tratamento farmacológico. Embora se deva levar em consideração a finalidade do conjunto sistêmico do corpo, pode-se ferir um membro cortando um pedaço que se tornou inútil (apendicite) ou até prejudicial (por exemplo, um pé que sofre de gangrena). A mesma problemática hoje se aplica integralmente no caso de câncer. Torna-se, portanto, difícil opor uma unidade sistêmica do corpo – da qual não se poderia tocar um elemento sem prejudicar o equilíbrio –, e uma mesma unidade sistêmica que poderia ser melhorada precisamente lidando com um ou mais de seus elementos. Mas existem problemas que surgem aqui e mostram que o corpo não é feito apenas cartesianamente de músculos e nervos sem espírito, mas é feito também de músculos e de nervos.

Um transplante orgânico, por exemplo, não é óbvio, ainda que se torne realmente necessário. Além dos problemas decorrentes da inserção de um corpo estranho no corpo doente de uma pessoa (refiro-me aqui aos problemas de rejeição de um corpo estranho), também podem haver rejeições psicológicas. Foi o caso do neozelandês Clint Hallam, a primeira pessoa que após um acidente grave no qual perdeu a sua mão submeteu-se a um transplante no qual foi enxertada em seu braço a mão de uma outra pessoa. Algumas semanas após a operação, ele pediu para que esta lhe fosse removida. Ver a mão de outra pessoa presa ao próprio braço tornara-se insuportável. É claro que este caso remete à psicologia, mas também mostra que não há abismo entre o corpo extenso e a *psyché*, uma relação que a glândula pineal, de cartesiana memória tenta estabelecer, embora com pouco sucesso. A medicina conhece o problema e o enfrenta com humanidade, ou não.

As neurociências conhecem a humanidade do paciente, mas a pesquisa em laboratório parece não se importar. Elas são baseadas na biologia molecular, mas tomando-a na direção da física que trabalha com elementos retirados do ambiente e pouco considerando o sistema corporal. Uma molécula é um ente elementar que, agrupada a outras, libera suas capacidades biológicas a serviço do corpo sistêmico e de sua finalidade. Pensamos nas “células estaminais”. Mas também pensamos nas células cancerígenas, cujo programa distorce a ordem sistêmica do corpo e “descarrilha” até levar à morte. As neurociências, que reelaboram as estruturas biológicas dos elementos corpóreos, podem, assim, abrir a porta às problemáticas do pós-humano, isto é, de uma realidade livre de limites que definem os dados biológicos humanos “normais”.

Notamos, todavia, que se a perspectiva das neurociências é voltada para o bem do homem, suas modalidades são de estreita causalidade. Para elas, o primeiro princípio permanece aquele pelo qual uma causa

específica produz um efeito particular. Desse ponto de vista, o procedimento delas é mais físico que biológico e, portanto, mais atento àquilo que poderia ser a causa de um processo. O objetivo visado é, por essa razão, limitado pelas possibilidades oferecidas pela causa e pela origem. Estamos no mundo da pura causalidade, de um determinismo cuja finalidade precisa ainda ser verificada e medida, após a experiência, porque é impossível propô-la hoje com uma certeza científica. Não podemos pensar, de fato, que o determinismo biológico dependa de uma única causa. No momento atual, a biologia se submete ainda à física, que permanece canônica nos procedimentos dos laboratórios. Mas um corpo sempre permanece um sistema. Tocar em um elemento não deixa os outros indiferentes. A unidade sistêmica dos elementos corporais básicos pode causar metástases desconhecidas quando manuseadas, iniciando aventuras novas e até perigosas para todo o corpo. Benanti observa a esse respeito que

se a criação tecnológica do sintético nos liberta de certos limites que caracterizaram nossa história, ela também nos subtrai das categorias tradicionais de natural e artificial. Até agora essas categorias nos ajudaram a delinear limites e linhas claras entre o que é lícito e o que não é lícito. Com a criação da realidade sintética, nos tornamos demiurgos. Somos capazes de criar matéria, energia e até a vida (Benanti 2018: 97),

sem, porém, poder regular as nossas criações.

Nem todas as neurociências acabam no “pós-humano”. Quando, por exemplo, falamos sobre “realidade aumentada”, preferimos ter em mente um “transumano”. Nesse caso, os procedimentos científicos visam uma meta que seria um prudente aperfeiçoamento do homem. Em 2003, por exemplo, um certo Miguel Nicolelis, professor brasileiro da Universidade Duke, conseguiu plantar eletrodos no cérebro de um macaco e informar

esses eletrodos a fim de que movessem um braço mecânico externo ao animal, mas equipado para receber suas ordens elétricas, sem que o macaco tivesse que fazer algum movimento. A experiência foi então transferida para o homem. Em 2014, um paraplégico chamado Juliano Pinto, também brasileiro, conseguiu manobrar um “exoesqueleto” (esqueleto externo) que o ajudou a andar. Na realidade, esses exemplos não mudam muito as perspectivas da farmacologia medieval. Permanecem a prudência da investigação científica, a escolha de uma finalidade, a busca de modos possíveis para vencer, a organização das provas que manifestam sucessos ou vitórias e que convidam a uma acurada análise, às correções dos eventuais erros dos procedimentos precedentes. Os procedimentos contemporâneos não são, portanto, totalmente originais. O farmacêutico medieval e o cientista contemporâneo submetem todos os seus trabalhos ao desejo de oferecer um bem humano que seja considerado acessível.

Não é difícil, no entanto, prever que esses procedimentos não são isentos de perigo. Os nazistas usaram a ciência da administração e da química para eliminar milhões de judeus, ciganos e deficientes mentais. Do ponto de vista filosófico, as neurociências são iguais a todas as obras humanas. Elas respondem a problemas e propõem soluções. Seus meios são técnicos. O que dá dinamismo a essas pesquisas poderia ser o que as técnicas permitem imaginar, e não mais o bem do sistema corpo. Nesse caso, o cientista não está interessado no sistema do órgão gerenciado, mas apenas no resultado de sua operação técnica. Basta-lhe a sua competência científica que se confia ao circuito causa-efeito e que examina qual efeito se obtém quando se dá força a uma determinada causa. A invenção científica depende frequentemente de provas feitas “para ver”, sem poder “prever” todas as consequências nos sistemas particulares.

A questão filosófica intervém no sistema que é tratado aqui. O progresso científico se instala em um sistema físico fechado, o que também é bom para a pessoa na sua totalidade, como mostra o exemplo evocado acima do esqueleto externo. A questão poderia, porém, ser deixada apenas para a física? Gostaria agora de dizer algumas palavras sobre a impossibilidade de abstrair o aspecto físico do homem de seus sistemas biológicos. O olhar do biólogo sobre os eventos dos quais se interessa pode fazer nascer a vida? O biólogo sabe quais elementos são necessários para que nasça a vida, mas ele não consegue fazê-la nascer somente conhecendo esses elementos. Ele sabe que os elementos biológicos são capazes de sofrer mutações quando todos estão inseridos em sistemas nos quais cada um está em relação com os outros e se influenciam mutuamente, mas não sabe como a vida surge. O ideal da ciência biológica seria determinar com precisão e certeza matemática por qual razão física, de ordem causal, um elemento se modifica e seja capaz de dar vida a novos sistemas elementares. A pesquisa do câncer concentra-se em problemas desse tipo, mas só pode responder a desafios científicos *a posteriori*, sem ser capaz de dizer por que tal tipo de célula se torna cancerígena e inicia um processo de metástase. A redução do biológico ao físico não dá resposta à pergunta sobre a origem da vida.

A redução mesma tem, então, um aspecto cultural. As neurociências, na maioria das vezes, caem em uma mentalidade empirista que satisfaz muitos de nossos medos ou ansiedades elementares, especialmente a morte. De fato, apresentam a experiência da vida em laboratório, mas obscurecem a radicalidade do evento da morte, do fim da vida de todos nós, e fazem da morte um acidente que se pode evitar à condição de seguir procedimentos adequados. O projeto científico das neurociências acompanha o desejo mais essencial do homem de uma vida que evita a morte. Portanto, será dificilmente credível quem afirma que as

neurociências dizem tudo sobre o homem porque elas consideram o homem como animal qualquer, aliás, como um simples acúmulo de elementos físicos. As neurociências não se preocupam com tal redução, pois seu mundo mental é a eficiência física, isto é, a simples relação causa-efeito que ocorre no mundo dos elementos minerais. A permanência do mineral nos salvará da morte pessoal? Parece-me que a questão do significado da vida pessoal é tão simplesmente sufocada sob visões imaginativas e representações ideológicas das realidades humanas.

2. Fenomenologia

A questão clássica da filosofia em relação à atitude empírica da ciência se situa na perspectiva da universalidade racional. Formula-se assim: a perspectiva empirista respeita a vocação da razão humana à universalidade? A resposta a essa pergunta parece óbvia: o empirismo é abstrato. Considera apenas um aspecto do ser humano. O termo “empirismo” refere-se, de fato, à palavra grega “empiria”, que significa “dentro de alguns limites”. A defesa do empirismo parece, no entanto, vitoriosa. Basta considerar o progresso dos conhecimentos que gera, que é comparável na história dos conhecimentos humanos e de seu projeto: assumir um saber racional válido em todos os lugares. De fato, o empirismo, que absorve progressivamente todo o conhecimento humano, parece tornar-se o mestre universal. Toma posse, por exemplo, passo a passo, de todos os domínios que a filosofia pensava poder reservar desde sempre para si mesma. A ciência, fora da qual não haveria verdade, baseia-se na categoria universal de causa, como Aristóteles já sustentava, e, portanto, atribui-se o direito de julgar tudo.

Contra essa aparente vitória das ciências, a filosofia contra-ataca. Os procedimentos das ciências empíricas serão os únicos a respeitarem validamente todas as habilidades da razão humana? A arte da

argumentação não é muito mais poderosa quando as proposições são expostas em uma linguagem matematizada e dispostas em forma de algoritmos³? A ciência vence não porque é empírica, mas porque é matematizada. Com os algoritmos e a mentalidade matemática, não estamos passando do destino da física à criatividade da *bios*? A razão é feita para o universal. A biologia exprime essa vocação da razão mais do que a física.

A filosofia crítica, porém, essa pretensão de universalidade biológica, porque é somente propositiva e objetiva, e não leva em conta a variedade dos atos subjetivos de saber, conhecer, pensar ou refletir. Todos esses atos poderão ser traduzidos para se tornarem mecânicos? Os cientistas da computação sustentam esta ideia. Falar-se-á, por isso, de inteligência artificial e robótica. Os filósofos contestam essa solução porque conhecer e pensar é sempre um ato único que se realiza em formas de diferenciação intersubjetiva. A matemática não pode assumir essa unidade diferenciada, que é de ordem “pessoal”⁴. O ato de pensar pressupõe sempre uma distância, uma diferença, por exemplo, aquela da objetivação do conhecido analisado por uma subjetividade que julga satisfatoriamente ou não aquilo que se diz de um objeto. Assim, se apresenta a absoluta originalidade da filosofia, sobretudo da fenomenologia que não considera a distância

³ O termo “algoritmo”, frequentemente usado na cultura contemporânea, permanece bastante obscuro. Paolo Benanti propõe uma definição de algoritmo em seu opúsculo *Oracoli*: um algoritmo é “uma série de instruções específicas, passo a passo, para obter uma entrada e convertê-la em saída” (58). Um conhecimento pode ser utilizado para abrir um conhecimento novo e de outra ordem. Por exemplo, para colocar ordem nos meus livros, escolho um critério, geralmente o da ordem alfabética dos autores (mas pode ser o tipo de tópico que será tratado), depois escolho outro critério, o tipo de argumento (mas pode ser ordem alfabética dos autores). Um algoritmo transforma um tipo de linguagem em outro tipo, que pode ser usado. Por exemplo, um algoritmo é traduzido em um programa de máquina. Observamos que o algoritmo poderia pertencer à mentalidade da biologia, e não apenas à física.

⁴ “Nosso modo de pensar está longe daquele dos medievais e sobretudo dos renascentistas, no que diz respeito às indicações quantitativas, e que alguns europeus da Idade Média tardia e do Renascimento começaram a considerar a possibilidade de um tempo e de um espaço absolutos cujas propriedades eram, a este ponto, por definição, permanentes e universais e, portanto, mensuráveis, analisáveis e organizáveis. A medida e a organização dos números que derivam dessa visão são substancialmente matemáticas” (Benanti 2016: 35).

indicada aqui para ultrapassá-la, mas para pensá-la, o que seria uma tarefa paradoxal e um desafio para uma filosofia rigorosa.

A fenomenologia é uma filosofia da distância. Sua categoria original não é a de uma redução que poderia ser confundida com uma certa abstração que empobrece a realidade, uma redução dos muitos diferentes em uma forma comum e única, “uniforme”. A redução propriamente fenomenológica, ao invés, deixa ser aquilo que é no seu ser ou, mais precisamente, o deixa aparecer. É de uma aliança, como esta intuição, que Husserl apresenta no § 24 do primeiro volume de *Ideias*:

Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao princípio de todos os princípios: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originalmente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá. Vemos, no entanto, com clareza que toda teoria só poderia tirar sua verdade dos dados originários. [...] Nesse sentido, o cientista natural tem toda a razão em seguir o “princípio” de que, para toda afirmação referente a fatos da natureza, deve-se perguntar pelas experiências que a fundam. Pois ele é um princípio, é uma afirmação que procede imediatamente de evidência geral, e podemos sempre nos convencer disso ao trazermos à plena clareza o sentido das expressões empregadas no princípio e ao colocarmos as essências a elas atinentes na condição de dado puro. No mesmo sentido, todavia, o investigador de ciências, e quem quer que empregue e anuncie proposições gerais, tem de seguir um princípio paralelo; e é preciso que haja tal princípio, já que o princípio há pouco aceito da fundação de todo conhecimento de fatos pela experiência não é ele mesmo evidente por experiência – como todo princípio e todo conhecimento de essências em geral (Husserl 2006: 69).

A célebre expressão de Husserl “voltar às coisas mesmas” tem o mesmo significado: deixar que as coisas apareçam como são, sem impor a

elas qualquer interpretação pré-estabelecida pelas culturas ou pelos hábitos mentais do pensar, sem fazer acriticamente próprias essas chamadas evidências. Nesta perspectiva, aceita-se uma diferença entre o que Husserl chama de *Leib* e *Körper*, que são duas maneiras de apresentar-se daquilo que nós chamamos de “carne” e “corpo”.

A distinção entre *Leib* e *Körper* é proposta por Husserl, em particular em dois textos, no segundo livro das *Ideias* e na última meditação das cinco *Meditações cartesianas*. A obra inteira das *Ideias* tem uma história complexa. O primeiro livro foi publicado em 1913. O manuscrito do segundo, do qual um primeiro rascunho foi concluído em 1912, foi confiado por Husserl a Edith Stein, que o transcreveu (Husserl escreveu de maneira completamente pessoal, um tipo de taquigrafia ilegível para os não iniciados) a partir de 1916, completando-o com outros textos do mestre. Foi intitulado *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. O trabalho de Stein termina em 1924; Husserl continua, no entanto; para melhorar seu texto até 1928. A história do terceiro livro não nos interessa agora; é intitulado *La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*. O segundo livro das *Ideias* trata do corpo principalmente em dois lugares, no parágrafo 18 no qual apresenta os termos *Leib* e *Körper*, e nos parágrafos 41-42, que tratam do “corpo vivo”, do *Leib*.

No § 18, Husserl nota que a experiência sensível é considerada comum a todos, sem que se deva considerar os seus aspectos mais pessoais. De fato, os filósofos analisaram essa experiência como se fosse a mesma para todos, como uma forma transcendental ou uma estrutura abstrata. As coisas mudam quando as opiniões divergem sobre aquilo que é, ou seja, quando não há mais acordos sobre a experiência comum. Essas divergências são possíveis porque as experiências sensíveis são vividas de diferentes pontos de vista, a partir do “corpo próprio vivo”. “Cada coisa da minha experiência faz parte do meu ‘ambiente circundante’; isto significa

que entre essas coisas também está incluído meu corpo vivo enquanto tal” (Husserl 2002: 83). A experiência sensível é certamente objetiva, comum a todos aqueles que estão na mesma situação; é, porém, vivida pessoalmente. “É evidente como a apreensão do corpo vivo desempenha um papel particular para a intersubjetividade, na qual todos os objetos são tomados ‘de maneira objetiva’, como coisas em um único tempo objetivo, em um espaço objetivo, em um único mundo objetivo” (Husserl 2002: 83-84). Não há, porém, objetividade sem uma subjetividade. Eis porque devemos dizer também que “o mundo que está frente ao sujeito depende do corpo vivo e da peculiaridade da *psique*” (Husserl 2002: 78). A experiência sensível não é apenas “objetiva”.

Husserl deve, portanto, abrir uma reflexão sobre o corpo próprio ou subjetivo qual ator da experiência sensível, aquilo que fazem os §§ 41 e 42 do livro que se ocupam da constituição da realidade psíquica e do corpo vivo. O parágrafo 41 confirma o que foi dito anteriormente: “Ora, para o próprio eu, o corpo vivo tem um lugar privilegiado, determinado pelo fato de trazer em si o ponto zero de todas essas orientações” (Husserl 2002: 160), que encontram, em seguida, os pontos de vista dos outros na experiência intersubjetiva. Husserl ressalta que o mundo objetivo continua sendo o que é, mas eu posso mudar minha situação e, portanto, meu ponto de vista sem, porém, poder sair do meu corpo.

Enquanto eu, diversamente de todas as outras coisas, tenho a liberdade de modificar a meu modo a minha posição de frente a tais coisas e, por isso, ao mesmo tempo, de variar a pluralidade das manifestações através das quais elas me são dadas, eu não tenho a possibilidade de distanciar-me do meu corpo vivo e de distanciar o meu corpo vivo de mim (Husserl 2002: 161).

Husserl observa, então, que não posso fazer a experiência sensível de meu corpo inteiro; na verdade, não posso ver diretamente minhas costas,

mas apenas com a mediação de um ou mais espelhos. “O próprio corpo vivo, que me serve de meio perceptivo, me é obstáculo na percepção de si mesmo e é uma coisa constituída de uma maneira curiosamente inacabada” (Husserl 2002: 161). A experiência da percepção é, portanto, mais complexa do que se poderia pensar.

Devemos, porém, distinguir diferentes experiências sensíveis. Aquela do ver não é aquela do tocar. Consideramos o ver nas últimas linhas acima. A originalidade absoluta do tocar humano provém, em vez disso, da sua capacidade de uma auto percepção sensível, por exemplo, aquela das duas mãos da mesma pessoa que se tocam sem que seja possível atribuir a atividade e / ou a passividade a uma e não à outra. A experiência das duas mãos pode então ser estendida à percepção tátil de qualquer parte do corpo vivo.

A mão que toca, a qual, por sua vez, se manifesta como uma coisa, tem suas sensações de contato naquele ponto corpóreo-espacial em que toca (ou em que é tocada pela outra). E assim: se a mão é arrancada, prensada, empurrada, picada, etc., se é tocada por um corpo estranho ou toca um corpo estranho, ela tem as sensações do contato, de uma picada e de dor, etc.; se isso acontece através de outra parte do corpo vivo, temos o mesmo resultado, mas duplicado nas duas partes do corpo, porque cada uma delas é para a outra, uma coisa externa que a toca, que age sobre essa e é também corpo vivo (Husserl 2002: 147-148).

As *Meditações cartesianas* são de 1929, logo após o último rascunho do segundo livro das *Ideias*. A quinta meditação apresenta de uma maneira breve os termos dos quais nos ocuparemos agora, tratando da intersubjetividade – na verdade, não estamos longe dos temas assinalados no segundo livro das *Ideias*. As *Meditações* precedentes se concentraram na questão do eu transcendental. A situação da distinção entre *Leib* e *Körper* é, portanto, bastante exata. O § 44 distingue o “mero corpo físico”

(*Körper*) e o “próprio corpo orgânico” (*Leib*). O corpo físico está no mundo, um entre os muitos objetos do mundo, um corpo, portanto, objetivável. O corpo orgânico é antes um corpo vivente. O termo *Leib* é um substantivo da família do verbo *Leben* que significa “viver”. Ora, a característica principal do viver, notava já Aristóteles (*De anima*, B/II, 4 (415b7-8), é de ter em si o princípio de seu próprio desenvolvimento. Um “organismo” possui em si um princípio que o finaliza, que orienta seu crescimento. O biológico, contém em si muitos elementos que se autorregulam mutuamente, tendo em vista o equilíbrio do corpo vivente inteiro, do seu viver na sua duração específica. No entanto, Husserl especificou seus conceitos com as chaves do objeto e do sujeito. É objetivo tudo o que pode estar sob os olhos de todos e receber um sentido idêntico. O *Körper* entra nessa categoria de objetividade, que o termo “mundo” sanciona perfeitamente. O corpo físico faz parte das coisas físicas, exteriores, analisáveis, sem que a vida seja essencial para ele. Ora, dentro deste mundo, aparece o meu corpo vivente, que não é mais apenas um corpo visível por todos, mas que é “meu” corpo porque o domino, trato-o como um instrumento para mim, porque com ele e nele me exprimo. “[Este corpo] é o único corpo *de que eu disponho de uma maneira imediata* assim como de cada um dos seus órgãos” (*Meditações cartesianas*: 124). O *Leib* não é, portanto, somente o corpo vivo, é também e acima de tudo, “meu” corpo. Husserl acrescenta uma nota importante, que o vincula às tradições alemã e francesa do “eu posso”. “Percebo *com* as mãos (é *pelas* mãos que tenho – e que posso sempre ter – sensações sinestésicas e tácteis), com os olhos (é *pelos* olhos que eu vejo), etc.; e esses *fenômenos cinestésicos* dos órgãos formam um fluxo de modos de ação e dimanam do meu ‘eu posso’” (*Meditações cartesianas*: 124). Foi possível especificar essa característica da subjetividade, porque a possibilidade é de todo vivente e,

portanto, o “eu posso” humano supõe, de fato, um “eu quero”. Husserl, porém, não julga importante considerar esse ponto.

Husserl propõe, então, uma dupla leitura do “corpo”, que corresponde à experiência do corpo que, de fato, tem duas faces, uma objetiva e outra subjetiva. À cada leitura corresponde a um termo específico. É interessante notar que muitas culturas distinguem diferentes aspectos do corpo mediante a criação de termos diferentes. As línguas nascidas do latim distinguem comumente corpo e carne. A língua francesa especifica duas formas daquilo que os italianos nomeiam com um único termo, a “carne”: temos em francês a palavra “chaire” propriamente falando e a palavra “viande”. A “viande” se come, cozida mais ou menos de acordo com os gostos. A “chaire” é tudo o que, em um corpo, não é osso, cabelo, etc., e que é capaz de reagir quando é tocada. A “chaire” é do *Leib*. É óbvio que o corpo é tudo isso, carne e ossos, etc. No entanto, o corpo pode não estar vivo. De fato, os funerais são celebrados em torno do corpo presente do defunto [persona mancata]. Os termos “carne” e “corpo” significam, portanto, um e outro uma presença pessoal, mas segundo dois modos diferentes de presença. O corpo (*Körper*) constitui uma presença que vale por si, sem entrar em relação ativa com outros. A carne (*Leib*) se diz ao invés do corpo que tem uma relação recíproca com outros; a sua essência é propriamente intersubjetiva. A carne reage, de fato, ao toque de outra carne, por exemplo, na experiência da carícia. Pode-se dizer, portanto, que o corpo é individual e a carne pessoal, sendo o indivíduo definido por sua unidade para si mesmo e a pessoa sendo em relação com outros a partir de sua própria energia⁵.

⁵ Já introduzimos [em outro momento] a distinção entre indivíduo e pessoa; neste artigo podemos esclarecer essa distinção com a do corpo e da carne (Gilbert 2004: 219-228).

Essa distinção dos pontos de vista sobre uma única realidade, mas vivida em dois modos diferentes é bastante comum na filosofia recente. Gabriel Marcel usava essa distinção falando de “ter um corpo” e de “ser um corpo”⁶. “Ter” um corpo significa poder utilizá-lo, tratá-lo como um instrumento. “Ser um corpo” tem um significado bastante diferente: não posso, de fato, separar-me de mim mesmo. O corpo é objetivo, a carne subjetiva, diríamos com Husserl. As nuances oferecidas pelo léxico assinalado não podem, porém, separar os dois significados um do outro. A mesma realidade é corpo e carne juntos.

Michel Henry quer, porém, distinguir esses dois aspectos de maneira radical. Em seu livro *Encarnação*, publicado em 2000, o autor fixa

Essa diferença entre os dois corpos que acabamos de distinguir – o nosso, que, por um lado, se experimenta a si mesmo ao mesmo tempo que sente o que o cerca e, por outro, um corpo inerte do universo, seja ele uma pedra no caminho ou as partículas microfísicas que se supõe a constituem –, nós a fixamos a partir de agora numa terminologia apropriada. Chamaremos *carne* ao primeiro, reservando o uso da palavra *corpo* para o segundo. Pois nossa carne não é senão *isto que, experimentando-se, sofrendo-se, padecendo-se a si mesmo e, assim, desfrutando de si segundo impressões sempre renascentes, é, por essa mesma razão, suscetível de sentir o corpo que lhe é exterior, de tocá-lo, bem como de ser tocado por ele – coisa de que o corpo exterior, o corpo inerte do universo material, é, por princípio, incapaz* (Henry 2013: 12-13).

O léxico de Henry se inspira naquele de Husserl. A carne é *Leib*, o corpo é *Körper*. A carne é capaz de auto afecção, um tema que encontramos evocando a experiência de dois corpos que se tocam, pelo menos um sendo carne, ou, acima de tudo, a experiência das duas mãos que, tocando-se, se sentem mutuamente. Parece, porém, que o

⁶ Para todas as nuances necessárias para o estudo de Marcel, ver Riva 1985, em particular 168-186: “Il corpo nella fenomenologia dell'avere”.

fenomenólogo francês distribui os termos de seu léxico de uma maneira que possa assumir a distinção clássica da matéria e da forma, interpretando a matéria como corpo e a forma à luz de posições tipicamente francesas, herdadas das disputas do século XVIII sobre o estatuto do corpo com Étienne de Condillac e Maine de Biran. “Carne e corpo opõem-se como o sentir e o não sentir – o que desfruta de si, por um lado; a matéria cega, opaca, inerte, por outro” (Henry 2013: 13).

As decisões categóricas de Henry provêm, na verdade, de suas escolhas filosóficas fundamentais, de sua afirmação de uma interioridade que se opõe à nossa civilização tecnológica da exterioridade, alvo de seu livro panfletário [*libellista*] de *La Barbarie*, de 1987. O risco de Henry é, porém, de esvaziar o sentido do corpo para promover, ao contrário, uma carne sem o peso do corpo. Tal é propriamente a crítica, de Emmanuel Falque (2014b: 197-238), no seu artigo “Existe uma carne sem corpo”? de 2001, um ano após a edição francesa da *Encarnação*.

Chegamos, assim, ao ponto mais original e provocador da proposta de Falque. A carne se auto afeta, mas não sem condições corpóreas. Descartes já havia notado na sua segunda meditação de filosofia primeira que o ver é também um sentir⁷, que a consciência se reconhece comprometida com o próprio fato de ver. A carne não se auto afeta somente por si mesma. É afetada porque o corpo tem solidez e resistência, de tal maneira que o tocar o corpo não deixa o tocado sem impressão. O corpo precede de qualquer modo a carne à qual oferece a possibilidade de acessar a si mesmo. “Por que procurar sempre conceber uma carne sem corpo, ou uma carne que prove a si mesma independentemente de um corpo inerte e exterior” pergunta Falque (2014b: 228-229)? Esta pergunta

⁷ “Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço” (Descartes 1979: 95).

é penetrante ao longo do trabalho do professor do “Institut catholique de Paris”. Não é possível pensar o homem sem pensar o animal que também somos. O que poderia ser o homem sem a animalidade? Aliás, sem os elementos de uma física básica?

A questão também leva às verdadeiras razões da filosofia. Não seria esta tentada a buscar em nossa vida o que está mais próximo de pensar em ato, pensando que o ato arquetípico seja o pensar? De onde viria o privilégio de tal energia? Poderia o homem ser enérgico se tivesse nascido em um mundo em si amorfo, sem energia? Por que o homem deveria desejar uma energia cada vez mais poderosa e denunciar por isso seu estado de ser amorfo? A filosofia não seria, neste sentido, a expressão de uma tentação orgulhosa e ingênua da razão?

O homem não é nem besta, nem anjo, observou Blaise Pascal (*Pensées*: 395, frag. 647). Mas não esquecemos muito facilmente que ele também é uma besta, e não apenas angélico? Quando o intelectual trabalha para animar sua razão e aprofundar sua própria essência, ele não esquece os homens e as mulheres que não têm nem o tempo nem a possibilidade material de estudar e caminhar em direção a uma percepção intelectual mais aguda? A filosofia não deveria honrar o que é realmente mais universal em nós, a animalidade que nos dá a graça de não perder a cabeça quando queremos, ao contrário, ser anjo?

Em uma conferência realizada em Roma e publicada em 2014, Falque escreveu que “ou nos voltamos para a ‘*khôra*’ e nos aventuramos ‘em um deserto no deserto’ mais desértico do que o inefável do apofântico, pelo caminho a partir de baixo no sem fundamento do sensível, – ou pela via do alto da evasão no inteligível” (Falque 2014a: 132). O esquema da “*khôra*”, que volta em cena com Jacques Derrida (Falque 2019), é aquele do caos originário. Vale também para interpretar o inconsciente, como

observa Falque em um livro recente sobre Freud e a psicanálise (Falque 2018a: 92).

Conclusão

Na origem, a *khôra*; no final, a ordem racional. O termo “*khôra*” vem do *Timeu* de Platão. Indica uma origem absoluta, capaz, portanto, de gerar e em seguida de absorver pois, cada particularidade ou diferença. Não é nem uma forma inteligível nem uma matéria visível, mas frequentemente um “terceiro gênero” cuja explicação será “difícil e obscura” (*Timeu*: 40a), para não dizer impossível. Cada termo da linguagem tem, de fato, um significado definido, a *khôra* é, portanto, (por definição, se me permitem dizer) indefinível. Platão tenta, no entanto, propondo uma espécie de “grande história” do começo e do fim: “É preciso admitir que existe uma forma de realidade que é sempre do mesmo modo, não gerada e imperecível, que não acolhe de fora outra coisa, nem essa passa jamais para uma outra coisa e não é visível nem perceptível com outro sentido” (*Timeu*: 52a). A *khôra* seria como o magma inicial, o “caos” original de acordo com *Gênesis* 1,2⁸. Segundo Falque, para quem o léxico não é determinado somente pela oposição husserliana de *Körper* e *Leib*, não basta dizer que o corpo seja caótico, sem o princípio da organização, além da razão determinante que sai dele, deixando a *khôra* para trás de si, o não dito da pessoa que a psicanálise de Freud tenta desdobrar graças à sua hermenêutica, mas sem ilusões. A oposição do *Leib* e da *Khôra* não é suficiente. É necessário introduzir um terceiro termo, o corpo “expandido”, afirma Falque, do qual testemunham os profissionais de saúde, o corpo expandido com suas “convulsões, escórias, tumores,

⁸ A LXX traduz com *aoratos*, isto é, “invisível” o “Tohu Bohu” hebraico. Em Lc 16:26, pala-se de um grande abismo (*chasma*) entre Lázaro e os ricos. Eis alguns testemunhos da dificuldade de traduzir o termo hebraico.

secreções, digestão, sedação” (Falque 2018b: 39) sob o olhar e a mão amiga e respeitosa do cirurgião e de todo o pessoal do hospital.

Termino esta conferência com o tema do caos, porque é propriamente este tema que, segundo Paolo Benanti, suporta a convicção de que o desenvolvimento das ciências contemporâneas pode ser orientado para uma pós-humanidade. Os estudos de Benanti são ricos de referências às ciências. Eles mostram quão novas são as suas formas de proceder, as suas concepções essenciais. A argumentação passa por duas etapas principais: a primeira considera que as ciências se desenvolvam hoje respeitando os resultados de trabalhos que não são mais lineares; a segunda especifica a ideia de instrumento. O desenvolvimento das ciências, de fato, não é mais linear, uma pesquisa que se apoia sobre uma pesquisa precedente, e assim segue adiante. Hoje, o modelo deles é o da biologia, que é explicado da seguinte forma:

no campo da biologia humana, o sistema imunológico é um [...] exemplo no qual elementos relativamente simples dão origem a comportamentos muito complexos. O sistema imunológico é um complexo de tecidos, órgãos e células que protege o corpo dos organismos patogênicos e corpos estranhos. Quando o sistema imunológico se ativa, dando lugar à resposta imunológica [...] os comportamentos se especializam e se tornam muito complexos, mesmo sem a presença de elementos de comando ou controle centralizados (Benanti 2013: 43-44).

Na ciência, esses fenômenos são chamados “não lineares”. “Usa-se frequentemente a distinção entre sistemas lineares e não lineares: um sistema linear é um conjunto no qual o todo é a soma das partes, um sistema não linear é um conjunto no qual o todo não corresponde à soma das partes” (Benanti 2013: 47). Um sistema não linear, promete, portanto, muitas surpresas e novos campos de pesquisa. A biologia é não linear. É

por isso que o estatuto dos seus instrumentos deveria ser compreendido de um modo novo. Hoje, estão menos a serviço da verificação por causalidade e mais por meio de descobertas abertas, que nenhum *a priori* pode prever por si só. As ciências da Modernidade esperavam resultados determinados pelos seus instrumentos. A situação hoje se modificou. O instrumento intervém nos sistemas complexos e nenhum resultado é previsível *a priori*. Benanti insiste, portanto, sobre a forma do saber científico empírico, mas em um modo novo, porque a ideia de experimentação não é mais guiada pela ideia clássica da causalidade como a indicação única do “porquê”⁹. À complexidade científica dos efeitos, corresponde a complexidade das causas. À orientação causal ou regressiva das explicações científicas, acrescenta-se hoje uma exigência de orientação propositiva ou final. As ciências estão, porém, pouco preparadas para essa virada, que sempre rejeitaram.

Mas há uma última crítica que os filósofos dirigem às neurociências. Estas permanecem submissas, de fato, a uma velha ideia de determinismo. A causa antecedente permanece um critério de possibilidade da finalidade, mas a finalidade não depende somente das causas delimitadas. Aliás, a pretensão de reduzir os dados biológicos a uma causa física anterior, não serve ao grande desejo do homem de não ser responsável dos seus atos e da sua duração no tempo, de não ser humano (Stella; Ianulardo 2019: 17)? Aprofundaremos, porém, esse ponto em outro lugar.

⁹ No que diz respeito à interpretação do “empirismo” na filosofia, começou-se a perceber como olhar somente às condições de possibilidade de uma abordagem tecnológica à realidade deixasse abertas uma série de questões que dizem respeito ao modo mesmo no qual a tecnologia se manifesta. A essa visão do fenômeno tecnológico, segue-se uma segunda, de origem predominantemente norte-americana, que levou a filosofia da tecnologia *to an empirical turn that might roughly be characterized as constructivist* (Benanti 2012: 120).

Referências

- Adinolfi, M. 1963. Le metafore greco-romane della testa e del corpo e il corpo mistico di Cristo. In: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, Analecta Biblica*, Roma, p. 333-342.
- Aristotele. 2010. *L'anima*. Milano: Bompiani.
- Barrett, C.K. 1979. *La prima lettera ai Corinti*. Testo e commento. Bologna: Edizioni Dehoniane (*Studi biblici*).
- Benanti, P. 2012. *The Cybord: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano*. Prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale. Assisi: Cittadella.
- _____. 2013. Il Novecento: l'era dei saperi tecnico-scientifici. In: Benanti, P.; Scirpa, F.; Segoloni Ruta, S. *Un secolo di novità complesse*. Tragitti panoramici sulla scienza, sulla filosofia e sulla teologia del XX secolo. Assisi: Cittadella (*Strumenti*), p. 9-66.
- _____. 2016. *La condizione tecno-umana*. Domande di senso nell'era della tecnologia. Bologna: EDB.
- _____. 2018. *Oracoli*. Tra algoretica e algocrazia. Luca Sossella Editore.
- _____. 2018. *Realtà sintetica*. Dall'aspirina alla vita: come ricreare il mondo? Roma: Castelvecchi.
- Caprino, L. 2011. *Il farmaco. 7000 anni di storia*. Dal rimedio empirico alle biotecnologie. Roma: Armando.
- Descartes, R. 1979. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção *Os Pensadores*).
- Falque, E. 2014a. *Khôra* ou la “grande bifurcazione”. Diálogo com Jacques Derrida. *Archivio di filosofia*, Pisa-Roma, *Il monoteísmo come problema*, v. 82, n. 1-2, p. 132.

_____. 2014b. Y a-t-il une clair sans corps? (Michel Henry). In: _____. *Le combat amoureux*. Disputes philosophiques et théologiques. Paris: Hermann (*De visu*), p. 197-238.

_____. 2018a. *Ça n'a rien à voir*. Lire Freud en philosophe. Paris: Cerf.

_____. 2018b. *Éthique du corps épandu*, suivi de S. Fos-Falque. *Une chair épandue sur le divan*. Paris: Cerf.

_____. 2019. *Chôra*. Trad. G. Dalmasso. Milano: Jaca Book (*Filosofia*).

Gilbert, P. 2004. *A simplicidade do princípio*: Prolegômenos à metafísica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola.

_____. *Materia*. 2015. In: Lanfredini, R. (ed.). *Materia*. Milano: Mimesis (Epistemologica), p. 53-74.

Henry, M. 2013. *Encarnação*. Uma filosofia da carne. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações.

Husserl, E. 2002. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro II, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Trad. E. Filippini e V. Costa. Torino: Einaudi.

_____. 2006. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: Introdução geral à fenomenologia pura. Livro I. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

_____. *Meditações cartesianas*. Trad. Maria Gorete Lopes e Souza. Porto-Portugal: Rés, s/d.

Pascal, B. 1977. *Pensées*. Ed. M. le Guern. Paris: Gallimard (*Folio classique*).

Platone. *Timeo*. 2017. Trad. G. Reale. Milano: Bompiani (*Testi a fronte*).

Riva, F. 1985. *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*. Milano: Vita e pensiero (*Scienze filosofiche*).

Sichkaryk, I. 2011. *Corpo [sôma] come punto focale nell'insegnamento paolino*. Ricerca esegetica et teologica-biblica (Tesi Gregoriana – Teologia). Roma: Gregorian & Biblical Press.

Stella, A.; Ianulardo, G. 2019. The naturalism of the mind and neurosciences: a reform of anthropology, *Cum-scientia. Per l'unità nel dialogo*, rivista semestrale di filosofia teologica, Roma, Anno 1, n.1, aprile.

Pensar o corpo *outramente*. Sabedoria da carne e Justiça social

*Nilo Ribeiro Junior **

Introdução

Essa investigação visa colocar em evidência o caminho sinuoso que ousamos perseguir ao longo da escrita de *Sabedoria da carne* (Ribeiro 2019), uma vez que naquele contexto ocupamos de pensar o (in)pensável da (in)carnação segundo o Pensamento ético de Emmanuel Lévinas. Éramos instigados pela própria constatação do filósofo a respeito do “difícil problema da subjetividade encarnada, diante do sujeito que se quer obstinadamente livre e que se encontra paradoxalmente preso nas suas próprias representações” (Lévinas 2011:103). Em função disso, trata-se de explicitar tanto a dimensão existencial que motivou nossa aventura literária, bem como o caráter genuinamente filosófico explorado em contato com o rico material bibliográfico que compõe a obra do filósofo franco-lituano.

Além disso pretende-se enfatizar que a *sabedoria da carne* não se restringe à imediação ética do corpo a corpo com o Rosto. Pelo fato de nos encarregarmos daquilo que o filósofo denomina de “pensamento encarnado” trata-se de insistir noutro aspecto, isto é, naquilo que se pode denominar de *carnalidade da linguagem* uma vez que a trama da escritura

* Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (UCP) de Braga, Portugal. Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, Minas Gerais (Brasil). Coordenador do GT-Lévinas na Associação Nacional de PPG-Filosofia do Brasil (ANPOF). Atual Presidente do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: prof.ribeironilo@gmail.com

é inseparável da linguagem da carne. Graças a isso, ela oferece um fecundo acesso à “cultura de outrem” e evoca o sentido de uma outra política por vir que esteja calcada na materialidade da Justiça social da vida pública.

Por último, a fim de reforçar o caráter ético-político de nossa abordagem a respeito da *sabedoria da carne*, sugerimos que essa leitura seja acompanhada do exercício dos outros sentidos, isto é, do contato com o curta metragem *Body memory* e com o *Documentário de uma sobrevivente*. Esse último, para além do caráter ficcional, revela o sentido dramático de um relato histórico marcado pela fala profética ou do testemunho da mulher de Anderson, a outra vítima do bárbaro assassinato que em março de 2018 chocou o país, no qual foi executada a vereadora Marielle Franco¹. Estamos convencidos de que essas imagens e relatos unidos à reflexão de nossa obra, permitem mergulhar mais a fundo no espírito daquilo que nos move a tecer esse ensaio, certamente, fruto do contato com a voz de um Rosto e da aproximação do corpo de um *terceiro*, ambos a nos interpelar em tempos sombrios de (bio)política e (necro)política que avassalam nossas sociedades e democracias.

1. O caráter existencial da investigação

É mister reconhecer, quase ao modo de uma confissão, que a motivação subjacente ao nosso escrito, emerge de um forte apelo existencial de reconectar a experiência do corpo à carne animada, ao corpo próprio, com o intuito de abandonar o dualismo corpo/espírito presente em boa parte no arco de nossa vida. Entretanto, a indagação que fecunda essa exposição não é de cunho teórico ou prático como se se pudesse

¹ Cf. *Body Memory*, disponível em: <<https://youtu.be/OLKPmoMsD9g>>; *Mulher de Anderson*: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/mulher-do-motorista-da-vereadora-marielle-diz-que-e-dificil-aceitar-a-morte-do-marido.ghtml>>.

contrapor esses termos sem resvalar-se noutra forma, quem sabe, mais sutil de dualismo intelectual.

Visa-se, pois, vincular a experiência do investigador à ordem de um testemunho, ou seja, de como é possível às duras penas, passar de uma visão pessimista da carne proveniente de uma supervalorização do espírito refém de um pensamento *sobre* o corpo, para uma visão ético-simbólica e, portanto, não idealizada do corpo consoante ao pensamento da/na carne. Isso se deve à paulatina apropriação do lugar de fala advindo da interpelação de um Rosto e do contato com seu corpo de outrem. Eis que na ótica da alteridade, em meio à procura dessa unidade antropológica tricotômica do corpo-alma-espírito, fomos impelidos à escritura de *sabedoria da carne* assim como doravante a ética nos move a inscrever nesse texto as considerações que se seguem.

1.1 De uma leitura a uma indagação

Não se pode negar que a pergunta existencial que deu origem a investigação contida em *Sabedoria da carne* (2019) remonta à leitura do escrito do filósofo franco-lituano, *Um Deus Homem?* (Lévinas 1997a: 84-93), considerado já naquela ocasião como que, extremamente provocativo e hiperbólico. O escrito é resultado de uma conferência pronunciada por ocasião da Semana dos intelectuais católicos, realizada em Paris, em abril de 1968 na qual Lévinas propugna, ao contrário do que afirma o cristianismo e a filosofia inspirada em sua ótica, que a *encarnação* de Deus não é nem *possível* nem *necessária*.

De um lado, a Encarnação não é *possível* porque, segundo o filósofo, urge recordar

O Deus que se humilha para “estar junto com o contrito e o humilde” (Is 57,15), o Deus do “apátrida, da viúva e do órfão”, o Deus que se manifesta no mundo por sua aliança com o que se exclui do mundo, esse Deus, [não] pode no seu

desmedido, tornar-se um *presente* no tempo do mundo (Lévinas 1997a: 89. Grifo nosso).

Servindo-se da categoria “verdade perseguida” de Kierkegaard (Lévinas 1997a: 88), o filósofo evoca o “caráter ontológico da *transcendência* de Deus intimamente ligada à sua humilhação”. Segundo o autor, é necessário evitar a todo custo o equívoco de pensar a humildade de Deus associada a identificação de caráter sociológico com o desvalido. Aliás, contrário a essa argumentação dirá que “manifestar-se como humilde, como aliado ao vencido, ao pobre, ao banido – é precisamente não entrar na ordem” (Lévinas 1997a: 87). E por conta dessa tônica, o filósofo matiza e acrescenta que,

A humildade e pobreza são *maneira de se manter no ser* – um *modo ontológico (ou não ontológico)* – e não uma condição social. Apresentar-se nesta pobreza de exilado é interromper a coerência do universo; é *praticar uma abertura na imanência* sem a ela se ordenar. Tal abertura, evidentemente, não pode ser senão ambiguidade. Mas o aparecimento da ambiguidade na textura indivisível do mundo não é afrouxamento da sua trama, nem falha da inteligência que a perscruta, mas precisamente a *proximidade* de Deus, que não pode tecer-se senão pela *humildade*. A ambiguidade da transcendência [...] não é a fé fraca que sobrevive à morte de Deus, mas o *modo original da presença* de Deus, o modo original da *comunicação* (Lévinas 1997a: 89. Grifo nosso).

Salta aos olhos que o filósofo insinue que o Deus que “se mantém no ser é o mesmo que pode se deslocar em seu ser”. Há em Deus uma alteração em seu ser que se dá, portanto, na exata medida da proximidade de Deus, em sua humildade. Com isso, reafirma-se a ideia inicial de que Deus não pode encarnar-se embora se faça próximo graças à (des)ontologização do problema de Deus.

De outro lado, a encarnação não é *necessária* porque fenomenologicamente se efetiva uma *outra humanidade* do homem-deus pela qual a proximidade de Deus se faz encarnação no vestígio do rosto do outro:

O messianismo é este apogeu no Ser – reviravolta do ser que “persevera no seu ser” – que começa em mim (Lévinas 1997a: 93). O si-mesmo não é um eu-encarnado, a *mais* de sua expulsão em si, esta *encarnação* já é sua expulsão em si, exposição à ofensa, à acusação e à dor (Lévinas 1997a: 91) em “que cada existente não se preocupa com sua existência ao entrar numa ordem na qual é enfim, visível o outro homem” (Lévinas 1982: 68).

O problema remanescente que subjaz à *ontologia carnal* da Tradição Ocidental, e que fora expresso de maneira acabada pelo pensamento do filósofo francês Merleau-Ponty, sobretudo se se tem em mente sua obra *O Visível e o Invisível* (1961), se vê confrontado pelo pensamento encarnado do hebraísmo do filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas. Trata-se, pois, de um desfazimento da *ontologia* do Messias do cristianismo no qual o *ser* de Deus é da ordem do “Logos que se faz carne” anunciado pelo prólogo do evangelho de João, 1,1 e, de alguma forma, presente na *ontologia da negatividade* da filosofia de Merleau-Ponty que “se articula em torno da carnalidade e do Ser vertical” (Merleau-Ponty 2009: 136.207).

Ora, retomando aquilo que salientávamos acima a respeito do judaísmo de Lévinas, é verdade que quando o filósofo se refere ao problema do *ser* de Deus, ele acrescenta que Deus na pobreza de seu *ser* exilado de si “provoca uma abertura na imanência sem a ela se ordenar” (Lévinas 1997a: 89). Contrário, portanto, ao Messias do cristianismo como um-*único*-por-todos na carne – para o qual a *carnalidade* recebe um estatuto ontológico (Lévinas 1997a: 93), em Lévinas, o messianismo pode ser associado ao que ousaríamos denominar de caráter metafísico da

carne. Entendendo-se aqui por metafísica, a ética da sensibilidade entre o eu-corpo-signo e o Rosto vulnerável do outro, graças à qual (a ética da carne) é possível escutar os sinais sensíveis (voz) da humilhação de Deus nos vestígios do Rosto.

1.2 O advento de uma metafísica carnal

Na contracorrente do legado da *ontologia carnal* e da significância do messianismo que ela suporta e, que em certo sentido é legitimado pela filosofia contemporânea, a *Metafísica carnal* se apoia naquela outra perspectiva da encarnação do messianismo do judaísmo talmúdico. A partir dessa ótica, o messias é único para um outro “único” Rosto de um-ser-de-alguma-coisa-não-nada contrário, portanto, ao Nada do idealismo alemão, de Kant a Hegel, cujo pensamento a respeito do homem, do mundo e de Deus é abstrato porque se foca “num Nada sem um-ser-uma-alguma-coisa de um homem, um Deus e um mundo” (Rosenzweig 2003: 51).

Tendo-se em vista a perspectiva do judaísmo talmúdico somado à questão eminentemente filosófica trazido para o debate público com o advento da fenomenologia, Lévinas bebe da tradição da filosofia autenticamente judaica (Rosenzweig) que se institui em confronto com o pensamento moderno da totalidade, inspirado no Ser de Parmênides que atravessa a tradição greco-romana. Enfim, essa espécie de *Metafísica carnal* a partir da qual é possível falar da *encarnação* sem ter de referir-se ao Deus encarnado, decorre a afirmação levinasiana do messianismo judaico acrescido da consagrada expressão de Dostoievsky. A saber, de que “tudo e todos e eu mais do que todos” sou messias de “um” único próximo/outro Rosto em sua pele nua entregue à morte. Apesar disso, Lévinas se apressa em dizer que a “proximidade – do Messias do outro/próximo –, não se reduz à *consciência* da proximidade”. Era preciso

frisar que a proximidade é da ordem da *carne* e não do regime do pensamento do qual procederia o sentido da carne. Por isso, acrescenta o filósofo que a “proximidade é *obsessão*, que não é consciência hipertrofiada, mas consciência a contracorrente, *consciência revirada*” (Lévinas 1997a: 91).

Em suma, depois desse incursão compreende-se que situada a *transcendência* de Deus no nível da vulnerabilidade do Rosto – pobre, órfão, viúva e estrangeiro –, sobressai o fato de que, segundo Lévinas, o ser alterado de Deus inaugure uma abertura (ética) que é dada precisamente como modo original da presença de Deus entre os homens. Dito ainda do ponto de vista da linguagem pode-se acrescentar que essa alteração do ser de Deus ao abrir uma fenda na imanência cria um espaço para a *comunicação* do Santo ao modo de uma *inspiração* que vem da boca, do sopro de um Rosto. É pois, a (in)spiração ética que preside a (in)carnação do messias, na e pela qual Deus poderia ser ouvido.

Nesse contexto urge ressaltar que não é de todo surpreendente que em Lévinas a carne e a “consciência aos avessos” – associada à *comunicação* anterior à linguagem, mantenham uma estreita relação não formal entre si. Isso aparece de maneira evidente na Lição talmúdica cidades-refúgio (Lévinas 1982: 51-70) que será retomada mais adiante. O filósofo recorda que a “consciência extrema” (Lévinas 1982: 64) diz respeito ao *Eis-me* no acusativo do homem inspirado uma vez que na proximidade do outro como próximo, fraternidade inexorável, a obediência ao mandamento [de amar] o outro e do Outro, diz o Talmude, nos “cai sob as mãos” como Desejo do Indesejável Bem, isto é, como excesso do bem e jamais como Desejo do regime da falta. Enfim, não nos resta senão realizá-los até a “perfeição do amor” que vai até o fim (telos) do amor precisamente na (in)carnação ética” (Lévinas 1982: 66).

Ora, essa íntima relação entre a consciência, a comunicação (linguagem) e a carne será belamente matizada na obra da maturidade do filósofo franco-lituano, *Autrement qu’être* (1974), pois o *eis-me* aparece imediatamente associado ao “corpo-signo ou corpo-per-do(n)ação como signo-corpo-de-outrem em que a “anúnciação do eis-me não se identifica com nada, a não ser com a *própria voz* que se enuncia e se entrega, com a *voz que significa*” (Lévinas 2011: 158). Pois, segundo o filósofo, “a intimação da identidade para a resposta da responsabilidade é já psicose”, isto é, um sujeito a viver fora de si (Lévinas 2011: 157).

A este mandamento tenso, sem afrouxamento, não pode responder senão eis-me, onde o pronome eu está no acusativo, declinado antes de qualquer declinação, possuído pelo outro, doente, idêntico. Mas o Eis-me – dizer da inspiração que não é nem dom de belas palavras, nem dom de cânticos. Adstrição ao dar, com as mãos cheias e, por conseguinte, com a *corporeidade* [...] Ao contrário de Descartes em que a união da alma e do corpo pressupunha uma intervenção milagrosa, na medida em que ele a procurava de acordo com a racionalidade de representação, como reunião e simultaneidade dos termos distintos – sendo entendida a alma como pensamento tematizante, a subjetividade do homem *de carne e osso*, mais passiva, na sua extradição ao outro, do que a passividade do efeito numa cadeia causal – porquanto, para lá da própria atualidade que é a unidade da apercepção do eu penso, é o próprio arrancamento-a-si-por-um-outro no-dar-ao-outro-o-pão-da-sua-boca; não o anódino de uma relação formal, mas toda a *gravidade do corpo* extirpado do seu *conatus essendi*, na possibilidade do dar (Lévinas 2011: 157).

Tendo-se, pois, em vista a maneira como o filósofo radicaliza a abordagem (antro)poética da *encarnação*, é possível retomar dois aspectos que sobressaem no final de seu percurso filosófico. O primeiro diz respeito ao modo como abandona o dualismo corpo e alma da filosofia moderna cartesiana e, por antonomásia, como põe radicalmente em questão o antigo problema herdado da tradição greco-romana da primazia

concedida ao Espírito, ao pensamento, em detrimento do corpo de carne. Ao colocar destaque na densidade do corpo-signo dado a outrem, ele unifica corpo e espírito em torno da ética tida como ação [de graças] de dar-se a outrem, fazendo-se próximo do próximo, qual um sacrifício – *korban* em hebraico que significa proximidade – de louvor à altura (santidade) do outro jamais manipulável graças à *elevação* do Rosto (Lévinas 1987: 25).

O segundo associa-se ao modo judaico de pensar a *encarnação* messiânica. O filósofo judeu (des)teologiza a questão da carne colocando em xeque o cristianismo que ao pensar a encarnação em função da carne de Deus, acaba por espiritualizá-la por ter de sustentar de toda maneira que a carne é “de Deus” de sorte a insistir que mesmo em se tratando da carne do Filho de Deus, Ele, o Filho é Deus. Evidente, o dogma cristão enunciado nos Concílios e no Símbolo apostólico dão ciência da irrefutável unidade entre a divindade e humanidade de Jesus, o Cristo. Contudo, a experiência cotidiana de boa parte dos cristãos parece contradizer a tradição ao relegar o corpo ao *esquecimento* por não admitir que o *seguimento* supõe o Elogio à carne como modo de ser do corpo de Cristo no corpo de cada cristão.

1.3 A sacralização do corpo sem santidade

Seguindo essa lógica, cabe recordar que o corpo no contexto da religião/instituição religiosa aparece, infelizmente, via de regra, marcado pela proibição – diferente do (Inter)dizer de um Rosto – e pela juricização da culpa e do pecado embora o discurso teológico do cristianismo insista na unidade a partir da antropologia cristã. E talvez, por isso no nível da experiência e não tanto do discurso, o corpo seja relegado à transgressão quase pela obrigação de se ter de desvencilhar de seu peso por algum tipo de escape noturno, não visto, não observado e, por isso, isento de ser

punido pela Lei religiosa/jurídica. Nesse caso, parece-nos tratar-se de um corpo carregado de *sacralidade* no sentido daquilo que é intocável e reservado a deus segundo uma interpretação moralizante das cartas paulinas de que o corpo é “templo do Espírito”. E, que, portanto, marcado pelo risco da “concupiscência da carne”, o cristão não possa ousar agir contra a intangibilidade da vida do corpo a não ser movido pela ofensa a Deus e tragado pela força do pecado. Esse, elevado à condição de pecado contra o espírito se revela igualmente um pecado carnal imperdoável.

1.4 O corpo como constatação ao espírito

Todo esse imaginário carregado da depreciação da carne nos conduziu à leitura de *O tempo e o outro* (1946) e depois à *Totalidade e Infinito* (1961). Tratava-se de retomar a novidade do corpo em Lévinas, que a princípio reedita o caráter *ontológico* do corpo em detrimento da análise *psicológica* a fim de enfatizar a dimensão material da subjetividade, isto é, a subjetividade como *sensibilidade*, antes que seu caráter espiritual. A fim de contrapor-se ao equívoco da ideia de “pensamento encarnado que atua sobre o mundo” presente na ontologia de Heidegger, Lévinas dirá que “o pensamento encarnado se produz inicialmente como existir de um existente separado que afirma a sua independência na feliz dependência da necessidade”. Melhor dizendo, como uma “existência corporal” da qual o existente não pode desvincular seu existir uma vez contraído pelo existente (Lévinas 1988a: 147).

Eu não existo como um espírito, como um sorriso ou um vento que sopra, eu não sou sem responsabilidade. Meu ser se duplica em um ter: eu estou encoberto por mim mesmo. E isso se refere a *existência material*. Consequentemente, a materialidade não exprime a queda contingente do espírito na tumba ou na prisão de um corpo. Ela acompanha necessariamente o surgimento do sujeito, em sua liberdade de existente. Compreender assim o

corpo a partir da *materialidade* – evento concreto da relação entre Me e Si é associá-lo a um acontecimento ontológico. As relações *ontológicas não* são, portanto, ligações *desencarnadas*. A relação entre Me e Si não é uma inofensiva reflexão do espírito sobre si mesmo. Diz respeito a materialidade do homem (Lévinas 1979: 37-38. Grifo nosso).

Em função da reabilitação do caráter ontológico da materialidade, da sensibilidade do sujeito, o autor reintroduz no horizonte de sua reflexão do corpo “o amor à vida” (Lévinas 1988: 128) de um sujeito-hipostático ou de um eu-egoísta que goza, que frui e “vive de..., isto é, de tudo que lhe é dado aos sentidos”, sem culpa e sem pecado, como primeira forma de *crispação* em meio à queda no Há [Il y a] – Existir sem existente – ou como recuo à *compreensão* do Ser da ontologia de Heidegger.

A intencionalidade da fruição pode descrever-se por oposição à intencionalidade da representação (Lévinas 1988a: 112). Vivemos de boa sopa, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono etc. [...] As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo. A existência [das coisas] não se esgota pelo esquematismo utilitário que os desenha [...] mas são objetos de prazer, que se oferecem ao ‘gosto’, já adornadas, embelezadas [...] As coisas são assim sempre mais do que o estritamente necessário, fazem a graça da vida, a alegria da vida. (Lévinas 1988a: 96-97). O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar o sentido’ a todas as coisas (Lévinas 1988a: 114. Grifo nosso).

Primeiro “nascimento para si” (Lévinas 1988a: 216), posição de sujeito no corpo sem posição segundo a consciência. E depois, o segundo nascimento. O eu-corpo inflado em si contra a invasão do ser Neutro, e, portanto, satisfeito, gozoso, senhor de si no contato com as coisas, se vê perfurado, ferido, avassalado pela *Palavra* de um Rosto, sinédoque da carne.

Na própria interioridade que a fruição escava, se produz uma heteronomia que incita a um outro destino diverso do da complacência animal em si [...]. Abre-se assim, na interioridade, uma dimensão através da qual se pode esperar e acolher a *revelação* da transcendência (Lévinas 1988a: 132-133).

Nesse caso, o ferimento do corpo não vem da *culpa* e do *pecado*, mas da *graça* de um Rosto que suscita uma (in)vocação no sujeito por conta da Epifania do outro vindo de alhures (Lévinas 1997a: 29). Diante dessa interpelação o eu-corpo se constitui como uma “existência para outrem” cuja expressão sensível-corporal é dada na *imedição* da carne-hospitalidade (Lévinas 1988a: 138), isto é, um corpo ético como corpo-responsabilidade por outrem e não uma expressão-ec-stática da compreensão do ser da ontologia.

A existência para outrem, o Desejo do outro, essa bondade liberta da gravitação egoísta, nem por isso deixa de conservar um caráter pessoal [...]. O eu que na fruição vimos surgir como ser separado tendo à parte, em si, o centro em volta do qual gravita a sua existência – confirma-se na sua singularidade esvaziando-se dessa gravitação, que não cessa de se esvaziar e que se confirma precisamente no incessante esforço de se esvaziar. Chama-se a isso bondade. A possibilidade de um ponto do universo onde um tal transbordamento da responsabilidade se produz, define, talvez, no fim de contas, o eu (Lévinas 1988a: 223).

Disso decorre que na filosofia levinasiana, o “pensamento encarnado” difere-se daquele que provém da fenomenologia e da ontologia. Antes, diz respeito ao corpo indiscernível em sua materialidade congênita que ao mesmo tempo um corpo desorbitado de si pela gravitação da bondade e da responsabilidade carnis atraído/interpelado pela palavra-olhar de outrem. Nesses termos, a “existência corporal” se desloca ontologicamente para uma “existência carnal” para outrem. O corpo adquire uma

carnalidade genuinamente ética graças a abertura provocada pelo contato com a Palavra do face a face ou do corpo a corpo com um Rosto que vem de alhures.

1.5 A teologia da encarnação sem corpo

Confrontado por essa visão do corpo que resiste ou contesta a tendência do discurso (espiritual) da filosofia contemporânea *sobre* o corpo, uma outra indagação provinha do âmbito da teologia do cristianismo. Do ponto de vista do discurso teológico, mesmo no âmbito de uma teologia renovada e profética que se desenvolvera a partir do concílio ecumênico do Vaticano II, e que expressara em certo sentido as pazes que o catolicismo fizera com a modernidade, especialmente com a filosofia da autonomia e do diálogo, não é possível reconhecer uma preocupação sistemática em assegurar um espaço vital para a visibilidade e para a fala do corpo de Jesus, o Cristo. Pois, o corpo não emerge como lugar tenente do afeto, do desejo, da alegria, da paz da parte de um Deus (in)potente na potência do amor carnal do Filho e, conseqüentemente, não se permite falar ou discursar de maneira positiva a respeito do corpo *crístico* do cristão.

Salvo algumas iniciativas dos tratados de Cristologia latino-americana e, assim mesmo com o intuito de salientar o sofrimento de Jesus no corpo das vítimas da história de exploração do terceiro mundo, não sobressai o caráter salutar/salvífico/dom do corpo de carne como *topos* e *tropos* da boa-notícia do evangelho. Põe-se, sobretudo a ênfase no anúncio do Jesus histórico como libertação da opressão e, conseqüentemente, a chegada do reino de deus com cumprimento da liberdade, do Espírito. Entretanto, de maneira sintomática o corpo/carne não se conecta explicitamente a esse reinado de Deus, isto é, ao reino da carnalidade *invisível* que se faz *visibilidade* nos corpos dos homens e mulheres dos

evangelhos com os quais Jesus, o Cristo, aprendeu amar o próximo e o mundo da justiça. Nessa ótica, infelizmente, o corpo se vê pulverizado em detrimento da ênfase na força da Palavra sem atá-la à própria boa nova da carnalidade dessa palavra na humanidade de Jesus e à repercussão ontológica de sua humanidade na de seus seguidores.

Soma-se a isso, a passagem abrupta da teologia do corpo do Senhor morto ao corpo do ressuscitado em certo sentido, sem carne, uma vez que não se acentua a eternidade da duração do tempo da sensação do amante/amada com a qual o evangelho de João narra a morte e o sepultamento de Jesus à luz do relato do amor erótico do *Cântico dos cânticos*. Nela, a glória do corpo morto/ressuscitado não se separa da epifania/quênose do rosto. Portanto, aquela visão desencarnada da ressurreição jamais perdera força mesmo no contexto da modernidade das cristologias ascendentes. A ressurreição ainda aparece como mero polo positivo da morte vencida, contradizendo assim os relatos em que o próprio ressuscitado irrompe constantemente dizendo às mulheres e aos discípulos: vejam, toquem, sou eu mesmo, tendes algo para comer? Ora, essas figuras bíblicas visam a chamar a atenção que o ressuscitado continua com fome, com sede, enfim, que tem carne e que deseja encontrar-se com os outros corpos feitos de carne que padecem e que amam. Da mesma sorte que os corpos famintos se transcendem nas festas, nas ceias e nos comensais narrados pelos evangelhos e que culminam na eucaristia. Nesses relatos a *fruição* permite deslocar a ênfase no corpo padecente para o corpo sensível como o próprio *locus* da autêntica abordagem da *ressurreição da carne*.

1.6 Uma teologia moral da sexualidade sem corpo

Ainda do ponto de vista do discurso teológico, a Moral da Pessoa debruçada sobre a abordagem da sexualidade vivida na ótica cristã, revela

também um problema antropológico de fundo: o próprio nome da “disciplina” fixada em torno da “pessoa” esconde o sexo, o corpo, a carne do cristão, isto é, refere-se a uma pessoalidade que mais parece cumprir-se como Espírito do que propriamente como encarnação de uma *persona*. Essa, como tal, só existe enquanto *personagem* de um corpo sexuado e, portanto, da sexualidade como expressão da relação amorosa que se trava na trama e no drama da carnalidade com o outro sexo.

Evidente, se por um lado, não se trata de idealizar a sexualidade como se ela fosse isenta da ambiguidade, por outro, desconsiderar que ela seja uma maneira positiva de encarnar o *seguimento* de Cristo põe em questão a própria *santidade* do corpo. Daí brotava o anseio pela leitura levinasiana da *Fenomenologia de Eros* na qual o prazer é reinserido no *pensamento encarnado* da sexualidade, sabendo-se movido pela ambivalência do amor/eros que oscila entre o gozo e o Desejo em função da *ternura* humana que se delineia com o Feminino, segundo o imaginário fecundo do *Cântico dos cânticos*.

O amor visa Outrem, visa-o na sua fraqueza. A fraqueza não representa aqui o grau inferior de um qualquer atributo, a insuficiência relativa de uma determinação comum a mim e ao Outro [...] Amar é temer por outrem, leva ajuda à sua fraqueza. Nessa fraqueza, como na aurora, se levanta o Amado que é Amada. Epifania do Amado, o feminino não vem juntar-se ao objeto e ao Tu, previamente dados ou encontrados no neutro, o único gênero conhecido pela lógica formal. A epifania da Amada faz um só com o seu regime de ternura. A maneira da ternura consiste numa fragilidade extrema, numa total vulnerabilidade [...] E no entanto, essa extrema fragilidade tem também a ver com o limite de uma existência “sem maneiras”, “sem rodeios”, de uma espessura não-significante e crua, de uma ultramaterialidade exorbitante [...] Ela, por sua vez, [...] indica a nudez exibicionista de uma presença exorbitante [...] já profanadora e inteiramente profanada, como se tivesse forçado o interdito de um segredo (Lévinas 1988a: 235).

De toda sorte, urge frisar que o pensamento encarnado, ao modo como o filósofo-lituano o realiza com a pretensão de ser uma autêntica ética-hermenêutico-crítica com relação à própria tradição filosófica greco-romana em sua versão contemporânea, permitia estabelecer uma fecunda interface com o problema da sexualidade em chave ético-teológico cristã. Isso se justifica sobretudo pelo fato de o cristianismo ser um *partner* do judaísmo para o qual o corpo ocupa lugar primordial na economia da revelação. Por sua vez, essa tradição judaica encontra ecos nas categorias levinasianas de corpo, carne, sexualidade, erótica, etc. herdadas das escrituras santas e da tradição rabínico-talmúdica.

1.7 A filosofia do corpo e outras paragens

Por último, há de se destacar em nossa peregrinação à procura de um corpo perdido, a experiência decisiva de assistir ao filme *Quero morrer como Homem*² e as sucessivas visitas ao grupo católico LGBT-católico de Lisboa, qual um divisor de águas filosófico-existencial. Percebia-se a partir da experiência em solo estrangeiro, a nítida passagem da invisibilidade do corpo/sexo, até então vivido pelos cristãos nas catacumbas, à visibilidade, à glória do Rosto sexuado daqueles Nomes Próprios com os quais convivi por alguns meses na estada em Portugal durante os anos de 2010-2012. Embora feridos e excluídos pelo caráter não menos patriarcalista da civilização ocidental da qual não escapa sequer a sociedade portuguesa, mas também dos olhares daqueles que se dizem observantes da Lei de Deus e que elaboram normas sexuais para o comportamento dos cristãos, esses Nomes Próprios descobriam juntos o lugar da encarnação no “des-

² Ver a Sinopse do filme *Morrer como homem* do premiado cineasta português João Pedro Rodrigues. <<https://www.rosafilmes.com/morrer-como-um-homem>; <https://www.publico.pt/2009/05/13/culturaipilon/noticia/joao-pedro-rodrigues-roda-morrer-como-um-homem-231160/amp>>.

inter-essamento oposto à essência de um ser que é sempre persistente na essência, consciência de si e compaixão do em si” (Lévinas 1977: 66). Isso se fazia notar no “esvaziamento de si em outro” para o Rosto, presente em suas falas e em seus gestos marcados pela hospitalidade, pela compaixão e pelo aguçado senso da solidariedade e da Justiça.

Soma-se a isso o crescente desejo de deslocar-me existencialmente daquele âmbito sacralizante da Teologia para o lugar humano da Filosofia. Tratava-se já naquele contexto lusitano de arriscar um mergulho na questão do corpo em Lévinas tendo em vista passar da tese teológica do Pensar a teologia *outramente* condensado em nosso escrito *Sabedoria da Paz* (Ribeiro 2008), para a tese filosófica do Pensar *outramente* a encarnação em *Sabedoria da carne* (2014). Um saber para além de um pensar mobilizado pelo face a face com o Rosto para ocupar-me da inter(pel)ação que advém do corpo a corpo, isto é, do contato da pele, nessa aproximação tangencial do outro de que fala o filósofo franco-lituano no contexto de sua obra da maturidade, qual um *Elogio à carnalidade ética*.

Na aproximação do próximo [...] o eu está em si, acuido a si, sem recurso a nada em sua pele – mal em sua pele, esta *encarnação* que não tem nenhum sentido metafórico, mas que é a expressão mais literal da recorrência absoluta que qualquer outra linguagem não diria senão por aproximação. O si-mesmo não é um *eu encarnado*, a *mais* de sua expulsão em si, esta *encarnação* já é sua expulsão em si, *exposição* à ofensa, à acusação e à dor (Lévinas 1997a: 91).

No contexto da investigação fizemos questão de descer à gênese do problema da carne em Lévinas situando-a na esteira da fenomenologia alemã de Husserl e de Heidegger. Isso, porém, sem deixar de trazer à tona os problemas referentes à tradição filosófica francesa do corpo associada à

novidade da visão filosófico bíblico-judaico tal como o autor recolhe de suas raízes culturais.

2. Nos meandros da filosofia da sensação

Há de se recordar logo no início desse novo passo de nossa reflexão, que o substrato judaico impacta decididamente sobre a especificidade do “pensamento encarnado” do filósofo. Nesse sentido, ela enriquece sobremaneira a reflexão filosófica levinasiana já que o corpo e a carne jamais se dissociam do evento inesperado do advento de outrem. Nesse contexto, a proximidade do Rosto trai a *percepção* do sujeito/interlocutor investindo o corpo sensível de um sentido eminentemente ético, antes que estético.

Diga-se de passagem, a *percepção* que começa pela intencionalidade de quem vê, ou de quem assiste à chegada de outrem, acaba por considerá-lo como alguém que entra “no meu campo de percepção do corpo no mundo” (Merleau-Ponty 1962: 255). Em contrapartida, Lévinas trata de fixar os ouvidos na *sensação*, isto é, na duração do instante da *imedição* da voz proferida de outrem que fere a pele de quem o escuta. Isso desestrutura a *percepção* em torno da *visão*, que, segundo Merleau-Ponty, destitui o pensamento que pensa o que outro pensa para fixar-se “no pensamento orientado imediatamente pelo *ver* do outro que está a ver (perceber) o que eu-corpo também vejo graças à abertura do Ser bruto” no qual se encontra o imerso eu e outrem (Merleau-Ponty 1962: 256). Embora não se negue o lugar da *percepção* na relação do corpo com o outro, importa ao filósofo franco-lituano acentuar que o eu-corpo se destina imediatamente a *responsividade* por conta da *abertura* do *trauma* provocado pelo apelo de outrem para além do *thauma* provocado pela abertura do ser bruto. Disso sucede que a ética é revestida de uma sensibilidade tal que o corpo como *sensação* se sente sendo um-para-

outrem, antes de se poder pensá-lo na abertura do Ser como reza a ontologia da *percepção*.

2.1 A semântica da sabedoria

Partindo-se do impacto da tradição judaica sobre a filosofia levinasiana tratou-se de investigar o motivo que fez com que ao referir-se à inteligibilidade, o filósofo tenha insistido na precedência do termo “sabedoria” sobre o termo “pensamento”, esse último, associado ao imaginário dominante da filosofia greco-romana. Nesse contexto, urge recordar que se o filósofo se ocupa da “sabedoria do amor” (Lévinas 2011: 175) acrescentando a ela a adjectivação de uma “sabedoria do amor ao serviço do amor” (Lévinas 2011: 176), ele o faz para contrapô-la ao *amor à sabedoria* ou à “Sabedoria das nações” da filosofia greco-romano. Nesse caso, segundo ele, é possível identificar o *amor à sabedoria* ao “pensamento que pensa à sua medida”. E mais, o *amor à sabedoria* coloca ênfase no “pensamento que faz *pensar* antes de se *falar*” tal como sugere a tendência theo-rética, conceptual, demonstrativa da filosofia grega, na contracorrente da tradição hebraica. Povoado pelo imaginário da eleição, “primeiro, se sente, se *fala*, isto é, se *responde* para somente em seguida se poder *pensar*” (Lévinas 2011: 177).

Disso decorre que ao referir-se ao corpo, à carne e à encarnação concedendo primazia à *sabedoria* que procede de dentro de um *corpo-recebido*, tem-se em mente que a carnalidade venha imediatamente acompanhada da [sua] temporalidade e da linguagem da *sensação ética*. Graças a isso o *inteligível* não pode mais ser pensado senão como um pensamento tido como a prioristicamente encarnado e não a posteriori ao pensado. Além disso, não há motivo para manter uma espécie de oposição entre a existência da carne e a *essência* carnal pois a experiência e a linguagem jamais se desconectam quando se trata da tradição hebraica de

um corpo ao qual é dado ser carne animada pelo sopro/inspiração de outrem.

2.2 Em diálogo com os novos rumos da Fenomenologia

À indagação em torno desses termos e suas diferenças soma-se o avanço da investigação filosófica de Lévinas em constante confronto com o “pensamento encarnado” da tradição fenomenológica francesa. Contra a distinção que essa corrente fenomenológica tenderia a estabelecer entre corpo próprio e corpo objetivo para em seguida tentar conciliá-los, Lévinas ressalta a *unidade* de sentido do corpo justificando que

o “pensamento encarnado” não se produz inicialmente como um pensamento que atua sobre o mundo, mas como uma *existência separada* que afirma a sua independência na feliz dependência da necessidade porque a simultaneidade constitui o corpo (Lévinas 1988a: 147. Grifo nosso).

Nesse sentido, o autor dialoga especialmente com aquilo que ele denomina de “Sabedoria [não-tematizante] da carne em Merleau-Ponty” (Lévinas 1997a: 234) bem como com a Filosofia da encarnação em Michel Henry que põe em evidência “a *essência* da manifestação ou a *fenomenalidade* da carne, para além da *representação* contida na fenomenologia do corpo” (Lévinas 1997b: 249).

Com relação à filosofia de Merleau-Ponty salienta-se, em primeiro lugar, a novidade de seu pensamento da carne em torno do problema da *linguagem*. O mérito de sua fenomenologia, segundo Lévinas, encontra-se no fato de ter-nos familiarizado com a ideia de uma solidariedade profunda entre o pensamento, a carnalidade e a *palavra viva*. A saber, Merleau-Ponty, “frisa que o pensamento desencarnado que pensa a palavra antes de a proferir, isto é, o pensamento que constitui o mundo da

palavra associando-a ao mundo previamente constituído de significações numa operação sempre transcendental, é um *mito*” (Lévinas 1988a: 184).

Entretanto, embora reconhecendo a enorme contribuição de Merleau-Ponty para a *dessacralização* do pensamento, “para quem ele opera como que no ‘eu posso do corpo’, Lévinas se opõe a essa visão ao insistir que o saber é movido por um paradoxo que oscila entre o “*não-posso-poder* do corpo e a *potência* (in)potentemente ética que a carne entrega ao corpo aquando do contato com outrem” (Lévinas 2011: 78). E a justificação vem de que no contato com um Rosto o eu-corpo se sente já (ex)posto à Palavra de um Rosto de sorte que a (des-)posição já significa uma maneira de o corpo encontrar-se submetido à passividade da *sensação* na duração da imediação da relação. Nessa imediação, resta dizer que palavra dada ao corpo se mostra anterior à *percepção* que, porventura, seja atribuída ao corpo que sente e que nomeia a experiência a partir da abertura do ser (Lévinas 1988a: 184).

2.3 A sensação e a Metafísica carnal

Em segundo lugar, embora exalte o valor da crítica de Merleau-Ponty àquela visão clássica do pensamento que distingue entre *natureza* e *cultura* presente desde os primórdios da Tradição filosófica Ocidental, a ponto de separar o sensível do inteligível, Lévinas faz uma decisiva ressalva a maneira de como Merleau-Ponty propugna restabelecer a relação entre corpo e carne a partir da percepção associada à cultura em seu caráter ontológico. Ora, ao introduzir a ideia de “uma outra cultura do outro” mesmo tendo que admitir que ela não negue a ideia de incorporação da carne à cultura, Lévinas faz com que essa “nova cultura” mantenha um caráter crítico em relação à encarnação à qual se refere Merleau-Ponty. Por ser da ordem da diferença, da alteridade, ou se quiser, do regime de uma *Metafísica carnal* – nos moldes do *Novo pensamento*

inaugurado por Rosenzweig – na qual se contempla o *hiato* da separação/relação entre o me-corpo-exposto e outrem-palavra exterioridade, esse pensamento encarnado se coloca nos antípodas da carnalidade à qual se refere a *ontologia da negatividade* por conta da ética do face-a-face e do contato da pele no corpo a corpo com outrem.

Em suma, a crítica se deve, segundo Lévinas, ao fato de que em Merleau-Ponty, a íntima e indecifrável relação entre carne, palavra e cultura é assegurada por uma *ontologia carnal*. E que, se por um lado, essa se refere ao Ser vertical que mantém viva a *visibilidade* e a *invisibilidade do mistério* e da encarnação, por outro, mesmo nesse caso, a ideia da carne não se desvincula do Ser que desde Parmênides não cessou de atravessar a história da filosofia ocidental mesmo quando se tenta romper com a imagem do Ser-Uno (Merleau-Ponty 2009: 189).

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 (literatura)*. A ênfase do corpo na produção da cultura percebe-se que “na voz já se esboçam uma linguagem significante e as possibilidades do canto e do poema. As pernas que “sabem” caminhar já saberão dançar; as mãos que tocam e seguram, tateiam, pintam, esculpem e acionam um teclado na surpresa de conformar-se a um ideal jamais entrevisto. Encarnação precoce ou original do pensamento, nascimento nas suas diversidades de uma cultura artística em que o significativo não remete à estrutura noético-noemática da constituição transcendental no saber [...] [Segundo Merleau-Ponty] Na diferença entre pessoas múltiplas e entre coletividades dispersas o ser revelaria sua alma e o humano e a manifestação do Belo, da arte e da *poesia* podem ser considerados como modos ativos desta celebração ou da *encarnação original do Mesmo no Outro* [...] Mas a cultura da habitação, em sua expressão artística, não está ameaçada a partir de uma *alteridade absoluta* que não se deixa reduzir ao Mesmo e que convida a uma outra Cultura, diversa da do saber ou da *poesia*? (Lévinas 1997a: 234. Grifo nosso).

E nessa mesma esteira, calcado na diferença entre a ideia de cultura encarnada e a “outra cultura” da ordem de uma *Metafísica carnal* inaugurada pelo contato traumático da proximidade com o próximo, Lévinas avança e matiza sua crítica a Merleau-Ponty em função do *Sentido do Político*.

O próprio Estado, reunindo a multiplicidade humana, é entendido, por conseguinte, nessa cultura do saber e da arte, como forma essencial desta unidade; e a *política, participação comum nesta unidade*, é tomada por princípio da proximidade inter-humana e da lei moral, ligando reciprocamente os cidadãos, membros da unidade prévia do Todo. Toda uma parte da cultura ocidental consiste em pensar e em apresentar como dependente da mesma história ou do mesmo Logos, ou então, da mesma fenomenologia, o Estado universal e a expansão da *sensação em saber absoluto* (Lévinas 1997a: 235).

Julgamos que graças ao confronto com a ideia de Política associada à carnalidade ou à culturalidade implícita ao Ser vertical de Merleau-Ponty, se encontre aí um dos motivos que conduziu o filósofo franco-lituano a propugnar uma maneira de pensar *outramente* a Política, em princípio movida por seu caráter contra cultural de outrem. Marcada, pois, pelo sentido do Político avesso à Mesmidade, a alteridade o impulsiona a dar um passo para além da ética. Pois, o autor recorda que não basta o Elogio à (an)arquia do sujeito-corpo-ético-profético que contesta a injustiça da sociedade negando ao outro o acesso aos bens da terra e aos bens culturais de toda sorte. Disso decorre que a (u)tópica Ética de outrem – do sujeito que vai a *lugar algum* graças ao outro *sem lugar* – se une à Política (por)vir, qual tessitura de um *espaço* público, identificado a um autêntico “*corpo político*” no qual se deve (dever) expressar e se encarnar o

verdadeiro sentido da Justiça em seu caráter socialmente inclusivo do ponto de vista econômico.

Soma-se então ao novo sentido do Político a ressignificação do econômico, ambos embasados na “cultura de outrem” enquanto essa acentua tanto a *santidade* (separação ou elevação do Rosto) quanto a *vulnerabilidade* e a fome do Rosto. Essa cultura se contrapõe, portanto, a ideia de indivíduo das sociedades econômicas-liberais na exata medida em que o Rosto denuncia a violência da exclusão social pela qual está condenado à pobreza e à miséria, enfim, exposto à expropriação e à espoliação econômica que prenunciam a morte do outro em detrimento da conquista de *um lugar ao sol* dos indivíduos.

Uma vez que na ótica da cultura de outrem, ao sentido do Político se agrega o caráter alterológico da economia, logo a primeira *evidência* a ser considerada a respeito da veracidade de uma sociedade justa, é a de se saber se a Política “encarna” a Justiça de outrem que passa, necessariamente, pela justiça econômica interpelada pela *fome* do Rosto. Portanto, essa encarnação deve se expressar num “corpo social” marcado pelo des-inter-essamento movido pela sensibilidade ética diante da dor de um Rosto cuja *santidade* clama por Justiça social. Disso decorre que no bojo da cultura inaugurada por outrem se estabelece uma fecunda intriga entre Ética e Política.

Por um lado, essa cultura ética, supõe a existência de sujeitos-únicos identificados aos seus corpos-sensíveis marcados pela fruição do mundo da vida que se lhes oferecem como gozo e alimento e, portanto, corpos que se *justificam* como justos por se sentirem susceptíveis em sua própria pele, pronto a aproximar da vulnerabilidade e da fome de outrem com “as mãos cheias”. Logo, a miserabilidade do Rosto não é, primeiramente, do regime de uma fome espiritual (sentimentos), mas uma fome de amor carnal, isto

é, uma fome associada a toda sorte de alimentos segundo a “moral” que os acompanha.

Por outro lado, essa mesma cultura ancorada na vida carnal, sensível, material de outrem, inspira a instauração da vida política uma vez que *justificação* ética deve passar pelo crivo da Justiça em sociedade. Afinal, nela se vive diante do próximo do outro, os outros próximos como terceiro. Isso, porém, não permite olvidar que as exigências “sociais” da Justiça trazem consigo o caráter material da fome e do apelo que vem da altura de um Rosto. Por conta disso, há que recordar que o Porvir da Justiça social se cumpre e ao mesmo tempo extravasa o mero âmbito social rumo ao cosmopolitismo graças ao caráter sensível e à materialidade de que evoca um rosto e o corpo de seu próximo em sintonia com o universo.

Tendo-se em vista as considerações anteriores, deve-se concluir recordando que os alimentos devidos a outrem não são da mera ordem da necessidade, porque não assumem a função de carburantes para um corpo material, nem podem ser assegurados pelos sujeitos únicos e sequer evocados apenas pelo sentido ético da santidade de outrem ao qual tudo é devido, correndo-se o risco de abstrair-se da inalienável exigência da tessitura da vida pública calcada na justiça social. Compete, pois, a Política encarnar o sentido ético concedido à vida econômica outrossim presidida pelo Direito de outrem, embora tenha que expandir-se à vida pública por conta da chegada do terceiro. Disso decorre que os bens da terra não podem ser reivindicados como posse dos indivíduos em detrimento do outro e dos outros, porque a terra/cosmos é *dada* por outrem cujo Rosto interdita a usurpação e a apropriação indébita dos bens.

Logo, a “cultura de outrem” que está a inspirar tanto a vida econômica como a vida política, recorda que os bens recebem uma destinação eminentemente social em função do outro, anterior à ideia dos direitos do indivíduo e da propriedade privada.

A presença em face de um rosto, a minha orientação para outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias (Lévinas 1988: 37).

Com relação à Michel Henry e sua *Filosofia da Encarnação* (2014), elaborada em função do protótipo de uma *fenomenalidade da carne* graças à experiência da encarnação do cristianismo em contraposição à visão da *ontologia da negatividade* de Merleau-Ponty, Lévinas tece dois comentários agudos, que se é verdade, não dão azo à passagem da questão do corpo ético à carnalidade cultural da política como sucede no caso do confronto com Merleau-Ponty, nem por isso deixa de ser menos inspirador para ampliar o campo de extensão da *sabedoria da carne* subjacente ao seu pensamento e de ampliar o sentido que Lévinas confere à intriga entre Ética e Política.

No primeiro comentário, ao enaltecer a questão da fenomenalidade do fenômeno em torno da arqui-passibilidade da vida graças à carnalidade da palavra contra a *ontologia carnal* do visível e do invisível de Merleau-Ponty, afirma que “a transcendência [parece ser da ordem] de um pensamento que ousa ir para além do ser, pode dar-se como uma abordagem para lá do pensamento que o discurso ousa proferir” (Lévinas 1997b: 249, n.175). Nesse sentido, a fenomenalidade da carne em Michel Henry induz Lévinas a admitir que “esta abordagem se dá no sentimento cuja tonalidade fundamental é Desejo, no sentido, diz o filósofo lituano, “que demos a este termo em *Totalidade e infinito*, pois, diferente da tendência e da necessidade, o Desejo não pertence à atividade, mas constitui a intencionalidade do afetivo” (Lévinas 1997b: 249).

Entretanto, em função da matização da intencionalidade da *sensação* como Desejo e não como *percepção*, acrescenta uma indagação ao pensamento do filósofo francês:

Podemos perguntar se as críticas notáveis e desmistificadoras que Michel Henry ergue contra a intencionalidade da afetividade que continuaria a ser de origem intelectual [...] conseguem afastar todo o movimento de transcendência do sentimento. Com efeito, é preciso especificar que esta transcendência consiste em ir para além do ser, o que quer dizer que, aqui, a intenção visa aquilo que se recusa à correção que toda a intenção, como tal, instaura; o que, por conseguinte, não é representado de nenhuma forma – nem sequer conceptual. O sentimento primordial – precisamente na sua ambiguidade – é esse *desejo do Infinito*, relação com o absoluto que não se faz correlativo e que deixa em certo sentido o sujeito na imanência (Lévinas 1997b: 249. Grifo nosso).

Lévinas pensa a encarnação como Desejo do infinito cuja imanência mantém o sujeito na transcendência advinda da relação com o outro. Tratava-se, portanto, de propugnar um *pensamento encarnado* que fosse da ordem de uma *sabedoria do Desejo* graças ao infinito, cuja perfeição não se dissocia do corpo (ex)posto a outrem como passividade mais passiva que toda passividade. Pois, essa exposição, segundo o filósofo,

não se reduz à exposição ao olhar do outro, mas vulnerabilidade e dor que se esvai como uma hemorragia, que se desnuda até o aspecto tomado pela sua nudez, que expõe a sua própria exposição – que se exprime – falando – descobrindo até a proteção que a própria forma de identidade lhe confere – passividade do *ser para o outro* que não é possível senão sob a forma da doação do pão que eu como (Lévinas 2011: 90-91).

Em função do problema do novo *Sentido* do Político, talvez fosse pertinente ao menos salientar, como fruto desse breve confronto de

Lévinas com o pensamento de Michel Henry, que a Justiça social deve ser acompanhada pelo Desejo do Infinito. Afinal, se é verdade que ela supõe seu cumprimento carnal, sensível, material, a Justiça não se restringe a mera distribuição equânime de bens, porquanto o infinito evoca “a sede de Justiça” que jamais será preenchida e satisfeita uma vez referida à alteridade de outrem.

Na esteira do Desejo do infinito, vale para a vida social, política, cosmopolita aquilo que se evoca a respeito da responsabilidade ética. A saber, nunca estamos quites com o *terceiro*. Nunca seremos suficientemente justos enquanto vivermos em sociedade se de fato a pensamos movidos pela “cultura de outrem”. Afinal, essa caracteriza-se pela excesso do bem devido a outrem uma vez que o Rosto é da ordem do Bem para além do Ser a exigir sempre mais que a meio-justiça. Entretanto, em função do Desejo do Infinito, urge reconhecer que se a ética inspira a Política, a última não se contenta com o caráter intersubjetivo da ética. Antes, a Política se sabe destinada à vida social e por isso “pensa sempre mais do que pensa” o ético, no sentido de que ela se sabe no dever de exceder-se a si mesma em relação ao que já se cumpriu a respeito da Justiça social.

Em suma, em termos quase hiperbólicos, o caminho da *sabedoria da carne* em Lévinas toma uma distância crítica tanto do ponto de vista da ética como da política, com relação aos dois filósofos franceses supramencionados. Na contracorrente da *fenomenalidade da carne* e da *ontologia carnal*, o filósofo lituano trata de enfatizar sobremaneira a “gravidade do corpo extirpado do seu *conatus*” (Lévinas 2011: 90) em função da vulnerabilidade e da materialidade do Rosto de outrem. E com relação à vida pública, a filosofia da alteridade pretende pensar *outramente* a Política de maneira avessa ao imaginário meramente *ontológico* (ser) da carnalidade da vida e/ou do mundo. Ora, o filósofo lituano constata que a

sociedade de indivíduos na qual estamos mergulhados é derivada da *cultura* que subjaz e que nutre as democracias representativas neoliberais contemporâneas. Elas depõem contra o sujeito ético e contra a Justiça social.

2.4 O pensamento encarnado e o fim da totalidade

Na esteira do que foi dito antes, urge acentuar outro aspecto imprescindível do pensamento encarnado de Lévinas, a saber, o fato de que seu contato com a Filosofia do Hebraísmo tenha sido decisivo para que ele pudesse ingressar, sem trauma, na esfera da carnalidade *outramente* dita sem ser acusado de fazer *teologia*. Como o filósofo franco-lituano afirma a respeito do filósofo alemão Franz Rosenzweig, que de longe se reduziria a ser um judeu filósofo, antes, um autêntico filósofo judeu, isso nos permite trazer à baila alguns elementos desse pensamento que fazem de Lévinas herdeiro de uma outra tradição *para além da fenomenologia*. Basta evocar dois deles para se perceber a influência que exerceram sobre o pensamento e a escritura do corpo e da carne em Lévinas.

Em primeiro lugar, compete recordar a crítica do Pensamento da Totalidade (Hegel) em que Ser e Pensar coincidem segundo o Espírito absoluto. Isso levou Rosenzweig a distinguir o Pensar segundo o Nada (*rien*) do Pensar a partir do Nada (*néant*) da morte (Rosenzweig 2003: 21) inexpugnável de um-não-Nada de um ser-um-alguma coisa do outro-corpo-rostos. Constituía-se, portanto, um pensamento dramático em torno do corpo e da carne, ancorado no contexto das questões existenciais-sociais e das misérias humanas hiperbolizadas pela Primeira Guerra Mundial e pela tangibilidade da experiência ética suscitada pelo grito e pela morte do outro no *front* de batalha que a “moral moderna” de Kant, jamais poderia alcançar, uma vez fundada nos Imperativos abstratos da Razão prática.

Em certo sentido, nota-se as exigências de que o pensamento partisse da carne e do corpo único e irredutível ao (im)pensável do espírito, tal como é enunciado tenazmente nos preâmbulos de *A estrela da Redenção*. Neles se verifica que o filósofo do Judaísmo expressa os motivos que o conduzem a formular seu *Novo Pensamento* em contraste com a moderna filosofia da totalidade, do Espírito absoluto, desencarnado, de sorte a dizer:

A filosofia contesta as angústias da terra. Ela salta sobre a tumba que a cada passo se abre sob seus pés. Deixa o *corpo a mercê do abismo, enquanto a alma livre alça altos voos para atravessá-lo* [o abismo] sem que se lhe apresente qualquer impedimento (Rosenzweig 2003: 19).

A multiplicidade do nada que a filosofia pressupõe se anuncia como a tentativa impossível de *asfixiar o grito de suas vítimas*; são elas que fazem do pensamento fundamental da filosofia, pensamento do conhecimento uno e universal do Todo, uma mentira, antes mesmo que ela seja pensamento [...]. Enquanto houver lágrimas a serem derramadas por um Rosto humano, a filosofia não terá cumprido seu lugar no mundo (Rosenzweig 2003: 22).

O movimento do idealismo alemão pôs em evidência a debilidade da *essência* demasiadamente anímica, ou melhor, meramente *espiritual* [da crença]. O Espírito acreditava estar sozinho a ponto de poder produzir realmente por si só o todo; tudo, verdadeiramente, por si só. E eis que a [crença] havia esquecido do *corpo em nome do Espírito*. O mundo se lhe havia escapado (Rosenzweig 2003: 395).

A essência autêntica do homem não está nem no ser corporal nem no ser espiritual, mas naquilo que se integra perfeita e tão somente no *curso inteiro de sua vida*. Ele [homem] não é, absolutamente, mas torna-se. Daí que o mais próprio do homem é seu destino [...]. O próprio destino é ao mesmo tempo corpo e alma; é o que cada um “experimenta em sua carne própria” (Rosenzweig 2003: 395)

Em segundo lugar deve se destacar o caráter dialógico do pensamento estelar (triangular aberto) versus o pensamento circular da dialética (fechada) hegeliana explicitados pela estrutura de *A Estrela da*

Redenção. São dois momentos distintos, porém articulados na obra em torno da Separação/relação. O autor visava erigir uma *ontologia pluralista* entre o meta-mundano (hipóstase) e a dialogicidade que se traduz em seguida na relação tangencial entre: mundo(s) – deus(es) – homin(s) (Rosenzweig 2003: 51). Disso decorre que a relação como linguagem e gramática da relação se diz no *Sistema de Narrativas* em torno da tríplice estrutura da criação, revelação e redenção. Passa-se do pré-mundano dado pela (arqui)escritura ao tempo do mundo e da escritura cumpridos pelas e nas relações.

Nesse caso, vale realçar que se é verdade que Lévinas não segue até as últimas consequências o *Novo Pensamento* em seu caráter ontológico, não se pode negar que sua maneira de filosofar a partir da carne fora da totalidade, segundo o imaginário judaico da *criação, revelação e redenção* e, seguindo a linguagem narrativo-profético, fazem parte estruturantes de sua *sabedoria da carne* graças à *Estrela da redenção*.

3. A tessitura da sabedoria da carne na obra levinasiana

Uma vez explicitadas as questões filosóficas e os interlocutores que estão na mira do filósofo franco-lituano de modo a nos permitir vislumbrar o caráter *sui generis* de seu pensamento encarnado trata-se de mostrar, em seguida, o motivo que nos levou a vincular seu pensamento a uma autêntica *sabedoria da carne*. Partimos do mote do próprio autor que propugna uma *sabedoria do amor ao serviço do amor* expressa em sua vasta escritura (Lévinas 2011: 176).

3.1 Sabedoria do amor e o caráter ético-existencial do corpo

Nesse contexto, há de se ter em vista a especificidade da Ética e a santidade do Rosto como origem da possibilidade de uma leitura pancrônica da ex-critura de Lévinas em torno do problema da encarnação.

A ética não se determina em sua *elevação*, pela pura altura do céu estrelado. A transcendência consiste nessa extrema hipérbole do (des)astre [da estrela que cai sobre “o alto de nossas cabeças” de Maurice Blanchot] no contato com um Rosto. A ética não está nas alturas do horizonte do Ser de Heidegger, nem nas alturas dos Princípios/Imperativos categóricos da ética kantiana, mas na Lei/Desejo (Revelação) do Rosto, ou melhor, nos vestígios da significância do infinito do Rosto ausente [...]. A Ética – aparecendo com o *Profético* – não é uma região, uma camada ou um ornamento do ser. Ela é, de si, o des-interessamento mesmo, o qual não é possível senão sob um traumatismo no qual a presença em sua imperturbável igualdade de presença, é perturbada, despertada, transcendida (Lévinas 1982: 138, n.10).

Disso decorre que a tematização do problema da *encarnação* seguirá a estrutura do *Novo Pensamento*, isto é, do *Pensamento Estelar*, não-circular, inspirado em Rosenzweig de modo a abandonar a visão e a tematização do corpo da Fenomenologia histórica (Husserl e Heidegger) e aquela assumida pela fenomenologia francesa de Merleau-Ponty e Michel Henry.

Nesse sentido, em nossa obra nos ocupamos de decifrar o corpo em três momentos fundamentais tendo em vista, seja o problema existencialmente vivido-ético, seja a questão da *linguagem* que essa *encarnação* se dá, para além da *sabedoria da carne* da tradição fenomenológica de corte estético/poético como em Merleau-Ponty ou de traços patéticos (páthos) como em Michel Henry. Dessa feita se pode pensar de maneira estelar o corpo e jamais seguindo a lógica do sistema ou da totalidade: a) *corpo-criação*: o corpo-criatural como corpo (an)árquico na Hipóstase: primeiro nascimento e segundo nascimento; b) *corpo-revelação*: o corpo revelado como corpo (im)próprio na relação com o Rosto (in)finito; c) *corpo-Redenção*: o corpo redimido ou o como corpo-per-dão na relação com a pele do próximo.

3.2 Pensar o (im)pensável e a intriga do Dizer/Dito

Do ponto de vista da *linguagem* que a própria carne se dá no contato com outrem, é fundamental recordar a intenção filosófica que subjaz à segundo parte da expressão sabedoria do amor *ao serviço do amor*. Segundo o filósofo, trata-se de uma sabedoria que deve contemplar a passagem da “justiça das Nações” à Justiça profética. Nesse caso, a intriga do Dizer/Dito será imprescindível para se manter a linguagem profética *sui generis* da encarnação sem capitular diante da “*sabedoria da carne poética* ou *patética* da fenomenologia francesa” (Lévinas 2011: 176).

Ora, a partir da intriga foi possível em *Autrement qu’être* associar o Dizer à carne sensibilidade na sensação extrema da exposição como amor-ético, aos Ditos do corpo, de modo a levar em conta nessa intriga do Dizer/Dito a inexcusável questão da justiça na cidade, na vida pública, em função da triangulação da relação eu-próximo e o próximo do próximo.

O Dizer pré-original, anárquico, que é proximidade, contato, dever sem fim – dizer ainda diferente do dito, e que se diz ele mesmo no dar, o um para-outra – substituição-, o dizer pré-original requer a significação do tematizável, enuncia o Dito idealizado, pesa e julga com justiça. O juízo e a proposição nascem na justiça, a qual é por em conjunto, a reunião, o ser do ente. O juízo e a proposição nascem na justiça, a qual é por em conjunto, a reunião, o ser do ente. Aqui com o problema, começa a preocupação com a verdade, com o desvelamento do ser (Lévinas 2011: 175).

Em outras palavras, o Dizer se vincula ao corpo-substituição e ao corpo-maternal qual corpo-*misericioso* – “no hebraico *rahkamin* associa-se ao termo arameu *rakha* que remete à palavra *Rekhen* que quer dizer útero ou *maternidade*” (Lévinas 1987: 158). Aliás, um corpo (in)abitado por outrem num “amor extremado por outrem na *maternidade* de um sujeito à flor da pele” (Lévinas 2011: 36). Trata-se de

um amor em nada romântico, uma vez que a *maternidade* se refere “à subjetividade da sensibilidade, como (in)carnação”. *Maternidade* que segundo o filósofo, significa “um abandono sem regresso como corpo que sofre para o outro, corpo como passividade e renúncia, puro padecer” (Lévinas 2011: 97).

Afinal, trata-se aqui de um amor de “carregar dentro de si um estranho, um intruso, que invade e toma conta do [meu] corpo, de [minha] carne já que só me resta escolher a escolha que o outro fez por meu corpo para cuidar de sua pele nua.

A encarnação não é uma operação transcendental de um sujeito que se situa no próprio seio de um mundo que ele representa para si; a experiência sensível do corpo é desde logo incarnada. O sensível – maternidade, vulnerabilidade, apreensão – ata o nó da encarnação numa *intriga mais ampla do que a apercepção de si*; intriga onde estou atado aos outros antes de estar ligado ao meu corpo [...] O sujeito dito incarnado, não resulta de uma materialização, de uma entrada no espaço e nas relações de contato e de dinheiro que uma consciência de si, prevavida conta todo o dano, e previamente não espacial. É porque a subjetividade é sensibilidade – exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros, um-para-o-outro, a forma pela qual a significação significa antes de se mostrar como Dito no sistema do sincronismo – no sistema linguístico –, é por isso que o sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, portanto, susceptível de dar o pão da sua boca ou de dar a sua pele (Lévinas 2011: 95. Grifo nosso).

Nessa perspectiva, deve-se ressaltar a especificidade da *escritura* levinasiana que para além dos escritos filosóficos passa pelos *comentários dos comentários* da Torah judaica de modo a articular plenamente a questão do *Dizer* carnal/inspiração ética de um corpo-para-outrem e os *Ditos* da Justiça [social] a serem ditos no “corpo político” ou na vida pública que se trama em torno advento do *terceiro* homem. Eis que é

fundamental recordar que a escritura/palavra [calcada na tradição judaica] segundo a perspectiva assumida por Lévinas é aquela que “dá de pensar” e que, portanto, assume um caráter notadamente (in)spirado, profético, pelo qual fala-se como carne em nome de outrem e, que, somente depois pensa-se como corpo, contrapondo-se assim, ao pensar cravado na tradição do Logos grego. Ora, se é verdade que ultimamente a filosofia parte da Literatura ou da poética para submeter o pensamento à fala e à escritura, essa tradição acaba por olvidar que a palavra, a linguagem e a gramática são da ordem da *carnalidade ética* primigênia da qual a poética da carne recebe sentido.

Uma vez colocado em destaque o caráter linguístico-profético do pensamento levinasiano, vale apenas evocar no final de nossa reflexão que o filósofo franco-lituano articula magistralmente a *escritura* à questão judaica da percepção da vida pública e Política na estreita relação com a *encarnação* da Justiça de outrem. Ele o faz a partir de várias Lições talmúdicas e, especialmente, através de uma lição talmúdica que tem exatamente como título o problema da política: cidades-refúgio (Lévinas 1982: 51-70). Nela o autor retoma e explicita o genuíno significado da vida política, isto é, o sentido primevo da vida pública que se configura em função da passagem da ênfase no caráter negativo da Lei de não matar, e que o filósofo denomina de meio-justiça mormente praticada em nossas cidades como uma nova forma de justificar a necro-política da indiferença ao outro, para o caráter positivo da Lei como cumprimento da justiça integral focada no Bem para além do ser. A justiça está orientada para a *perfeição* da Lei no amor ao *próximo* e, por antonomásia, no amor ao *terceiro*, próximo do próximo. O *pleroma* da Lei, segundo o filósofo comentador do talmude, supõe que a Justiça se torne socialmente justificada em torno do compromisso que se quantifica na promoção dos bens do Bem que é o outro. Outrossim, isso significa que a prática social

da Justiça deve exceder e extrapolar o sentido imperfeito da lei que se limita a não praticar o mal.

Considerações finais

À guisa de conclusão urge reforçar a ideia de que no pensamento encarnado de Lévinas a “consciência revirada” – como sabedoria para além do pensamento que se pensa a sua medida – e a *carnalidade* do sujeito, mantém uma relação ou uma intriga tal que um não sobrevive sem o outro. Isso vem à tona de maneira inusitada pela *escritura* e pela linguagem, isto é, pela Hermenêutica talmúdica praticada pelo filósofo judeu (Lévinas 1982: 51-70) na medida em que a “consciência extrema” (Lévinas 1982: 64) aparece associada ao Eis-me (no acusativo) dado pela proximidade do outro. Graças a essa proximidade patética a (*ob*)audiência ao mandamento [de amar] do Outro, diz o Talmude, “cai sob nossas mãos” como Desejo. Nesse caso, não nos resta senão realizá-los até a perfeição do amor (ir até o fim) nessa encarnação do amor ao próximo que, se por um lado, se faz amor no corpo-signo para além do bem e do mal (Lévinas 1982: 66), por outro, deve ser *visibilizado* na vida pública na forma de Justiça social, mesmo que ao preço da (*des*)obediência política contra a Lei que, em sua formalidade injusta, se vê conivente com a (Bio)política contemporânea.

O mote da política de segregação social se calca na ideologia do autodesprezo dos corpos humanos. Segundo a Necropolítica contemporânea, os próprios corpos se reconhecem *impotentes* e incapazes e, portanto, *incompetentes* para se incluírem na lógica da economia de mercado sobre a qual se assenta as democracias representativas ocidentais. Logo, os sujeitos obedecendo aos seus corpos subalternos, proclamam por sua própria boca a auto exclusão da vida social e da política, sem que se possa responsabilizar o Estado e o Direito por essa

vulnerabilidade cidadã. Disso sucede que, contra a barbárie do excesso de mal na Política do absurdo da indiferença dessa indiferença do *deixar-morrer*, não há linguagem ontológica gramaticalmente estruturada para ética que não seja a linguagem *assignada* pelo Bem para além do Ser como o revela a escritura e a hermenêutica talmúdica levinasiana. E essa supõe logicamente a carnalidade do Bem do corpo-ético (as)sujeitado como sujeito-assignado que se declina diante do rosto e se responsabiliza pela mortalidade de outrem. Em contraste com a justiça liberal que campeia nossas democracias, se está a exigir sempre mais da vida ética um amor a exceder-se na justiça, isto é, uma obra que se traduza em Justiça social e que seja igualmente expressão radical do amor à bondade do outro. Portanto, a carnalidade ética terá que justificar-se na vida pública porque sem a Política e o Direito de outrem corre-se sempre o risco de o amor e o corpo-para outrem serem interpretados como sendo da mera ordem da intencionalidade da sensibilidade ou de um altruísmo irracional.

Nessa ótica, se é verdade que para o filósofo judeu franco-lituano, é a bondade, a profética e não a estética e a poética que salvarão o mundo, segundo a maneira de dar-se no corpo a outrem qual oferenda agradável para o bem da vida do Bem que é outrem, essas supõem o banimento da violência e da injustiça segundo a lógica e o cumprimento da Justiça social da vida política. Isso significa que se o amor me (nos) faz desinteressar-nos da [minha] morte graças a “um corpo sempre marcado pela juventude anárquica que habita nas cidades das sociedades ocidentais”, por outro lado, se não houver um corpo *visivelmente* político capaz de insuflar nos cidadãos a *desobediência* à violência da Lei que teima em excluir os rostos da vida social por sua classe, etnia, gênero, religião, etc., não se terá começado o *reino* dos céus, que é ético. E mais, se esses corpos, profeticamente vividos estão a anunciar um por vir de uma sociedade utópica que se antecipa na ética, por outro lado, o reino da justiça do amor

e do amor à justiça como um adeus à usurpação e à violência contra os direitos do outro, pressupõe um corpo social e político no qual as desigualdades estejam em vias de serem banidas das relações públicas. Afinal, sem a Justiça social, o amor é como címbalo que tine sem ter sido ouvido em algum *lugar* visível onde se possa perceber vestígios tangíveis de que todos somos responsáveis por todos na Polis que se deixa inspirar pelo sopro de outrem.

Nela, se vive e se expressa a *sabedoria da carne* em sua dimensão eminentemente política antes mesmo que a filosofia política possa se ocupar de pensar, conceptualizar e de tematizar o sentido da vida social. Ora, a própria duração do instante do tempo daquilo que é sentido (sensível) e do socialmente vivido entre os homens na vida pública já está a revelar um saber absoluto do *ser* da política destinado a exceder-se no amor à mera igualdade da lei. Diante desse excesso do Bem para além do Ser, a filosofia política está sempre em atraso pois via de regra ela se vê tentada a entregar-se a um saber sobre a justiça fundado na adequação entre o pensar e o sentido daquilo que está para além do tempo de outrem.

Referências

Cohen, Hermann. 1990. *La religion dans les limites de la philosophie*. Paris: Les Éditions du Cerf.

_____. 2004. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Henry, Michel. 2014. *Encarnação*. Uma filosofia da carne. São Paulo: É Realizações.

Lévinas, Emmanuel. *Du sacré au saint*. Paris: Fata Morgana.

_____. 1979. *Le Temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana.

_____. 1982. *L'au-delà du verset*. Lectures et discours talmudiques. Paris: Minuit.

_____. 1987. *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana.

_____. 1988a. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.

_____. 1988b. *Autrement que savoir*. Paris: Editions Osiris.

_____. 1997a. *Entre nós*. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes.

_____. 1997b. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. 2003. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva.

_____. 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.

Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Sinais*. Lisboa: DINA Livros Ltada.

_____. 2009. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

Ribeiro Jr., Nilo. 2008. *Sabedoria da Paz*. Ética e teo-lógica em Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola.

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

Rosenzweig, Franz. 2003. *L'Étoile de la rédemption*. Paris: Seuil.

A escrita do precário: traços de uma filosofia da carne *

*Rafael Basso***

Tudo é normal, tudo é bem normal.
A única coisa é que vocês jamais saberão o que eles pensam.

Vocês não saberão jamais, jamais,
o que pensa um imigrante, numa tarde em Nova York.

(Lost, Lost, Lost 1976)

O cenário pandêmico no qual vivemos nos últimos meses tem me confrontado particularmente em dois aspectos, cuja distinção é meramente metodológica: a experiência da vulnerabilidade corporal e o imperativo de fazer avançar a pesquisa em filosofia. Apesar da crise sanitária, preciso terminar o doutorado que comecei em 2015 aqui em Paris, onde vivo atualmente. Mas como escrever quando o corpo padece?

A crise instaurada pelo vírus SARS-COV-2, cuja doença é conhecida como COVID-19, afetou diretamente minhas condições básicas de sobrevivência. No meu caso, isso não aconteceu pelo fato de eu ter contraído a doença (o que talvez tenha acontecido), mas pela agudização da precariedade financeira em que vive ordinariamente um doutorando de filosofia num país estrangeiro. Essa catástrofe extinguiu, do dia para a

* Este texto foi escrito durante o período de confinamento, decretado na França pelo presidente Emanuel Macron, entre os dias 17 de março e 11 de maio de 2020.

** Doutorando em Filosofia na Paris Science et Lettres – École Normale Supérieure – sob a direção de Emmanuel de Saint Aubert. Foi bolsista do doutorado pleno da Capes e atualmente é assistente de pesquisa no laboratório Translitterae (ENS). Foi professor assistente na Faculdade Arquidiocesana de Filosofia de Mariana, atual Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM). Mestre em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), de Belo Horizonte, MG.

noite, as oportunidades de *job d'étudiant*¹ e, conseqüentemente, minhas vias de autossustento, deixando-me à mercê da boa vontade de um Estado do qual não faço parte como cidadão, mas na condição de residente estrangeiro. A situação me levou a apelar à solidariedade dos amigos, que, com sua ajuda, têm me sustentado neste período.

Lançado então à vulnerabilidade radical segundo a qual todo corpo é sempre um corpo matável, cuja perpetuação na trama da vida precisa ser sustentada no tecido social em que ele se insere, me confronto diretamente com o próprio exercício da atividade filosófica com que trabalho há anos. Até então, nunca tinha filosofado com fome; agora, toda atividade intelectual se vê afetada por um corpo que corre o risco de não ter o que comer e que reclama sobrevivência.

A pergunta que emerge é acachapante: como filosofar quando se tem fome? O que resiste no corpo e na filosofia como atividade do pensar nessa experiência de confinamento em meio à pandemia que estamos vivendo, cada um de nós em sua dificuldade ou bonança? É nesse sentido que me proponho a revisitar as bases do meu próprio entendimento sobre o filosofar. A questão pode ser colocada de outra maneira: o que resta da filosofia no confronto com a experiência da miséria, da doença e da morte? O que resta da filosofia quando se tem fome? O corpo que define e reclama urgentemente um sustento é capaz de filosofar? Ou, ainda, o que resta de filosófico na urgência da vida que busca se alimentar?

Não me refiro, aqui, a questões metodológicas elaboradas em função de uma filosofia hermenêutica cujas intenções visam à compreensão de um problema metafísico ou à resolução de conflitos epistemológicos oriundos da estrutura de afirmações lógicas. Trata-se de compreender em

¹ Trabalho de estudante, literalmente. Assim como em outros lugares, na França é muito comum os estudantes trabalharem em restaurantes, bares, hotéis, com turismo etc. para manter os estudos.

que medida um corpo que se desestrutura resiste à experiência da escrita e que escrita é essa que decorre da experiência muda da vida que nos sustenta – afinal, nada se faz sem uma língua e a filosofia não seria nada sem a escrita.

Nessa conjuntura, as questões acima me cortam porque desvelam uma estrutura de fundo; talvez, um modo burguês de viver, que, mais ou menos, sustenta indiretamente nosso exercício intelectual e, conseqüentemente, impacta e estrutura nossa organização de ideias. Pensamos, criamos e escrevemos pressupondo um corpo alimentado, que não corre o risco de morrer ou que, ao menos, não está na iminência do adoecimento e da miséria. O abrigo ontológico da filosofia pressupõe o abrigo da casa, do escritório, da mesa reservada ao trabalho intelectual – tão usada nos exemplos dos filósofos –, cenas que evidenciam o modo de sobrevivência confortável do “viver filosoficamente”. A mesa da escrita poderia ser outra, como a da cozinha, onde se corta a carne e se nutre o corpo?...

A crise sanitária, socioeconômica e política que o mundo vive coloca a experiência silenciosa do corpo em evidência. O vírus ataca o corpo trazendo ao visível das estruturas sociais essa base corporal emudecida sem a qual não somos nem pensamos. É evidente que a tática da política do horror que assola o Brasil na era Bolsonaro degrada ainda mais as estruturas sociais já esfaceladas devido às políticas neoliberais emergentes, incapazes de ver essa sentinela muda. No entanto, suspeito que o emudecimento e o ocultamento do corpo, próprios das políticas totalitárias, não sejam apenas uma manifestação da esfera política; como o vírus da aids, que se esconde na célula mantendo o corpo vivo e enfraquecendo-o por dentro, há um pensamento virótico que se esconde na estrutura social, ou seja, entre os nossos corpos, e que mascara a experiência corporal em benefício dos princípios que movem a máquina

humana reduzida ao exercício do pensamento, da razão pura que jamais sentirá a experiência da fome. A filosofia pode continuar ocultando os corpos e reproduzindo a miséria na medida em que transformamos a dor, a morte e a privação em noções metafísicas.

A hipótese que pretendo seguir aqui é a de que há uma irreduzibilidade na experiência do padecimento corporal que, se tomada à sério, impacta diretamente a maneira como entendemos e produzimos filosofia. Há uma singularidade na experiência do morrer lentamente de inanição, de miséria, e essa irreduzibilidade faz a passagem da dor, genericamente metafísica, para esta-dor-aqui-agora, que meu corpo sente: passamos da morte metafísica para a morte do eu desde seu interior que reclama de fome.

A reflexão se desloca de um arranjo conceitual dito racional para se entender no confronto e na experiência concreta da miséria, da dor, da fome e da morte. Vale reafirmar que esse exercício filosófico, como atividade reflexiva, passa necessariamente pela escrita, que caminhará sempre no fio da navalha entre os arranjos conceituais que visam significados e sentidos pautados na busca pela verdade primeira e fundacional e o exercício precário da escrita como expressão da carne que padece. Há longos anos vivemos na escrita casta e ascética, que o corpo torna impura e desrespeitosa face à clareza do entendimento. Agora, entretanto, é respirando e com fome que escrevo. Ao menos aqui, será assim que compreenderemos este exercício filosófico: há mais de pulmão e estômago nesta minha escrita do que cabeça e coração.

É desse modo que gostaria de indicar o despertar do corpo no crepúsculo da vida, um renascer na experiência da fome e no confronto da pandemia que nos convoca a repensar a filosofia do entendimento como experiência precariamente filosófica, cuja importância talvez seja, justamente, a de anunciar a precariedade na qual nos constituímos. Esse

despertar da filosofia na experiência do corpo pode abrir novos horizontes para o filosoficamente instituído e recolocar na cena contemporânea uma filosofia que se recusa a se desvincular da vida e paga o preço também da sua própria vulnerabilidade – e que, talvez, não faça de sua carnalidade o vetor único da verdade, representante do mundo, inaugurando uma filosofia abdicada da construção de ídolos, profundamente solidária da miséria humana e em prol da justiça social.

A filosofia como um exercício do olhar

Apesar da citação de Merleau-Ponty (1945: XVI, tradução minha) que diz que “A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo”² ser um tanto usada, ainda estamos longe de captar seu significado profundo e o quanto ele impacta em uma “verdadeira reforma do entendimento” (Merleau-Ponty 1961: 17, tradução minha)³ quando pensamos em filosofia. O filósofo da percepção anuncia um deslocamento de uma visão “de ciclope”, uma monovisão que, na realidade, não vê o mundo, mas o sobrova como pensamento e representação, para uma visão binocular, capaz de enxergar o mundo com seus próprios olhos e, ao mesmo tempo, nascer deste mundo do qual ela participa e em que se constitui.

Essa visão como experiência corporal encarnada no *logos* do mundo evoca um outro modo de conceber o pensamento, a linguagem, a história. Para Merleau-Ponty (1945, 1961), a filosofia se constrói com a percepção do contato com o mundo e com os outros. Entretanto, ela não é entendida como um conjunto de sensações oriundas do sentido, mas como abertura ao mundo e aos outros existentes, um fundo sobre o qual todo o desenho de nossa vida humana acontece como abertura, articulando a existência no comércio em seu duplo papel de atividade e passividade. A percepção,

²No original: “la vraie philosophie est reaprendre à voir le monde”.

³No original: “vraie réforme de l’entendement”.

aqui, implica toda a corporeidade e desenha uma vida humana encarnada na promiscuidade com o outro – afinal, o “O homem percebe como nenhum animal” (Merleau-Ponty 1989: 68, tradução minha)⁴. Não se trata simplesmente de um modo pré-reflexivo, mas de uma experiência corporal que provoca um deslocamento da reflexão para a abertura originária da experiência humana.

Se classicamente aprendemos que a experiência da filosofia emerge de um certo estranhamento do mundo que, conseqüentemente, nos interroga, é certo também que ela se produz e se perpetua na história necessariamente pela performance discursiva, seja ela falada ou escrita. Há uma escrita filosófica que pressupõe não somente uma língua, mas um corpo que escreve e, assim, se inscreve na relação com outros corpos. No ordenamento do discurso, visamos organizar aquilo que catastróficamente teria irrompido na experiência ordinária da vida e se arranjado como uma forma. Porém, se Merleau-Ponty está correto, essa organização que nos desenha uma figura é anterior ao ato discursivo: nosso engajamento perceptivo no mundo já nos insere em sua própria linguagem, em sua lógica muda, por meio de sentidos subjacentes ao cruzamento de corpos no mundo. O discurso filosófico, desse prisma perceptivo, seria o esforço de trazer para o sistema constituído de palavras – e, portanto, da cultura e da história – o que se mostra como descontinuidade, caos, ruptura e que, no entanto, assegura o vínculo entre eles, sendo capaz de organizar provisoriamente um senso.

Gostaria, então, de me deter naquilo que irrompe como invisibilidade, provocando a catástrofe no sentido e no corpo cego instituído, como representação do mundo; nessa passagem do não visto, ou do visto caoticamente, ao escrito, como sentido. A partir daí, proponho

⁴ No original: “L’homme perçoit comme aucun animal ne le fait”.

pensarmos como, apesar de, inevitavelmente, o *logos* apreender a catástrofe do mundo que se impõe como não sentido, podemos desenvolver uma filosofia encarnada nesse tecido que resiste ao ocultamento do corpo e da vida. Nesse tecido, cada um é singularidade primordial e irreducibilidade significativa; somos vida pulsante antes de nos tornarmos um todo genérico na performance discursiva de acento metafísico ou mesmo científico.

É entre a singularidade de um corpo que padece de fome, no qual a dor irrompe e impede a escrita de alta performance filosófica, e o ato da escrita na generalidade da fome dos seres que pode ser ocultada a vida que padece, favorecendo, assim, a suplementação da precariedade sob pretexto de um discurso filosoficamente coerente, verdadeiro e universal. Esses riscos cercam o exercício do filosofar. E a questão se aprofunda: como não abrir mão da pretensão de verdade num pensamento precário que se articula no próprio tecido da vida?

Marguerite Duras no traço do imperceptível

Trago aqui uma passagem do texto *Écrire*, de Marguerite Duras (1993), que configura uma *escrita da carne*, iluminando o que problematizamos há pouco: a passagem do impronunciável ao escrito. Trata-se de um recorte que, apesar de longo, é essencial para entendermos que a verdadeira filosofia precisa aprender a ver o mundo.

Gostaria de contar uma história que foi contada pela primeira vez a Michele Porte quando ela fazia um filme sobre mim. Num determinado momento da história, eu estava num canto da casinha que chamamos de despensa, que se liga à casa principal. Eu estava sozinha. Aguardava Michelle Porte ali naquela despensa. E permaneci assim, sozinha, num lugar calmo e vazio. Muito tempo. E nesse silêncio, nesse dia, de repente eu vi e escutei, com o ouvido na parede, os últimos minutos da vida de uma mosca ordinária.

Fiquei sentada no chão para não tremer. Não me mexi mais.

Eu estava sozinha com ela em toda extensão da casa. Nunca tinha pensado nas moscas até este momento, salvo quando era para reclamar delas. Assim como você. Fui criada como você no horror da calamidade do mundo inteiro, horror dessa que nos transmitia a peste e a cólera.

Me aproximei para vê-la morrer.

Ela queria escapar pelo muro, onde corria o risco de ser presa pela areia e pelo cimento que ali se fixava com a umidade do parque. Eu vi como uma mosca morria. E demorou. Ela se debatia contra a morte. Isso talvez tenha durado entre seis ou quinze minutos, e depois ela parou. A vida teve que parar. Eu ainda fiquei para ver. A mosca estava contra o muro, como eu a tinha visto, como que selada nele.

Eu estava enganada, ela ainda vivia.

Eu continuei a olhá-la, na esperança de que ela recomeçaria a viver.

Minha presença fazia com que essa morte fosse ainda mais atroz. Eu sabia disso e, ainda assim, continuei ali. Para ver, ver como a morte progressivamente invadia a mosca. Ela vinha de fora, ou da aspereza do muro, ou do sol. De alguma noite ela vinha, da terra ou do céu, das florestas próximas, ou de um nada ainda inominável, muito perto, talvez, de mim, pode ser, eu que tentava reencontrar os trajetos da mosca que passava para a eternidade [...].

A morte de uma mosca é a morte. É a morte em curso em direção a um fim do mundo que estende o campo do último sono. Vemos morrer um cachorro, vemos morrer um cavalo, e dizemos algo, por exemplo, pobre bicho... Mas quando uma mosca morre, não dizemos nada, não lamentamos nada, nada. [...]

A precisão da hora da morte evidencia a coexistência com o homem, com os povos colonizados, com a massa fabulosa dos desconhecidos do mundo. As pessoas solitárias, aqueles da solidão universal. Ela está em todos os lugares, a vida. Da bactéria ao elefante. Da terra aos céus divinos ou aos mortos (Duras 1993: 38-41, tradução minha⁵).

⁵ No original: "J'aimerais raconter l'histoire que j'ai racontée une première fois à Michelle Porte qui avait fait un film sur moi. À ce moment-là de l'histoire, je trouvais dans ce qu'on appelait de dépense dans la 'petite' maison avec laquelle communique la maison. J'étais seule. J'attendais Michelle Porte dans cette dépense-là. Je reste souvent ainsi seule, dans des endroits calmes et vides. Longtemps. Et c'est dans ce silence, ce jour-là, que tout à coup, j'ai vu et entendu à ras mur, très près de moi, les dernières minutes de la vie d'une mouche ordinaire. Je me suis assise par

Marguerite Duras nos salva de um primeiro esforço em esboçar uma escrita filosófica que resiste ao ocultamento do corpo e às narrativas universalistas. Aos que têm sede de demarcar territórios, lamento dizer que, aqui, as fronteiras entre literatura e filosofia são mais esfumaçadas, mais precárias. Antes mesmo de escrever o que se pensa, há um corpo: o de Marguerite, que cruza outro corpo, o da mosca. Há uma lógica gestual que possibilita a compreensão de uma poética do mundo, há um olhar capaz de ver aquilo que, até então, era imperceptível, era invisível porque habitava somente o mundo do conceito. A mosca era repugnante e desprezível.

Porém, o chão sensível do mundo provoca um encontro inusitado entre a escritora e um outro, o diferente. Ela testemunha o corpo que define, que é invadido pela morte. Ao ver o não visto, ela se insere em um entrecorpos para dali escrever a poética do mundo, do que evidentemente ainda não se sabe, do que ainda nunca se tinha visto e do que, provavelmente, não tinha nome. Ousa escrever o banal do banal, a morte de uma mosca. Não fala “das moscas”, do genérico; ela escreve o que vê, a morte dessa mosca única, e ainda afirma: “A morte de uma mosca é a

terre pour ne pas effrayer. Je n'ai plus bougé. J'étais seule avec elle dans toute l'entendue de la maison. Je n'avais jamais pensé aux mouches jusque-là, sauf sans doute pour les maudire. Comme vous. J'étais élevée comme vous dans l'horreur de cette calamité du monde entier, celle qui amenait la peste et le choléra. Je me suis approchée pour la regarder mourir. Elle voulait échapper au mur où elle risquait d'être prisonnière du sable et du ciment qui se déposait sur ce mur avec l'humidité du parc. J'ai regardé comme une mouche ça mourait. Ça a été long. Elle se débattait contre la mort. Ça peut-être duré entre six et quinze minutes et puis ça s'est arrêté. La vie avait dû s'arrêter. Je suis restée pour voire encore. La mouche est restée contre le mur comme je l'avais vue, comme scellée à lui. Je me trompait : elle était encore vivante. Je suis encore restée là à la regarder, dans l'espoir qu'elle allait recommencer à espérer, à vivre. Ma présence faisait cette mort plus atroce encore. Je le savais et je suis restée. Pour voir, voir comment cette mort progressivement envahirait la mouche. Et aussi essayer de voir d'où surgissait cette mort. Du dehors, ou de l'épaisseur du mur, ou du sol. De quelle nuit elle venait, de la terre ou du ciel, des forêts proches, ou d'un néant encore innommable, très proche peut-être, de moi peut-être, qui essayais de retrouver les trajets de la mouche en train de passer dans l'éternité. [...] La mort d'une mouche c'est la mort. C'est la mort en marche vers une certaine fin du monde qui étend le champ du sommeil dernier. On voit mourir un chien, on voit mourir un cheval, et on dit quelque chose, par exemple, pauvre bête... Mais qu'une mouche meure, on ne dit rien, on ne consigne pas, rien. [...] La précision de l'heure de la mort renvoie à la coexistence avec l'homme, avec les peuples colonisés, avec la massa fabuleuse des inconnus du monde. Les gens seuls, ceux de la solitude universelle. Elle est partout, la vie. De la bactérie à l'éléphant. De la terre aux cieus divins ou déjà morts”.

morte”⁶ (Duras 1993: 40). O singular se universaliza, a morte de um único ser é a experiência da morte em sua potência máxima; o corpo cria a proximidade entre os viventes, e a afirmação não vem das análises lógicas da razão, mas se efetua ali, na percepção de um corpo aberto ao outro, ou, como diria Merleau-Ponty (1969: 211), a percepção se funda nesse pacto mudo da interdependência porque ela é “o pacto de coexistência que nós concluímos com o mundo pelo corpo”⁷ que se abre a um outro, “ela é a experiência de uma existência”⁸ (1942: 212). A narrativa flui como um ato perceptivo que capta o mundo como escrita: “ao nosso redor, tudo está escrito, é isso que precisamos conseguir perceber, tudo escrito, a mosca, ela, ela escreve, nas paredes, ela escreveu muito na luz da grande sala, refletida pela represa”⁹ (Duras 1993: 44).

A escrita de Duras nasce desse momento ínfimo no qual dois corpos atravessados pelo mundo se percebem, se habitam, se frequentam. O corpo sustenta esse encontro com a experiência do limite; a partir da dor e da miséria de um corpo que definha compreende-se o outro corpo que morre, assim como a vida compreende a vida. Não estamos mais nas questões retóricas sobre o limite do conhecimento, sobre o que podemos ou não dizer do mundo e do outro. Estamos na compreensão misteriosa estabelecida na coexistência entre dois seres.

Duras nos lembra que escrever é também um modo de tornar visível aquilo que, apesar de existir desde sempre, pode ter sido jogado nas valas do esquecimento: a escrita pode salvaguardar um resto de dignidade ao trazer para o mundo dos códigos uma vida ocultada. Vemos também, no

⁶ No original: “La mort d’une mouche, c’est la mort”.

⁷ No original: “le pacte de coexistence que nous avons conclu avec le monde par tout notre corps”.

⁸ No original: “elle est l’expérience d’une existence”.

⁹ No original: “autour de nous, tout écrit, c’est ça qu’il faut arriver à percevoir, tout écrit, la mouche, elle, elle écrit, sur les murs, elle a beaucoup écrit dans la lumière de la grande salle, réfractée par l’étang”.

gesto da cineasta, que a invisibilização dos seres pode ser fruto de uma visão turva obstinada em compreender a essência de tudo como puro entendimento para estabelecer, assim, uma relação cognitiva com o mundo e com os outros. Esse modo de relação entre os viventes pode ser a maior e mais cruel maneira de imobilizar a potência de um ser vivo; afinal, como gritar, pedir ajuda, protestar sem que se possa, ao menos, ser visto? É o apagamento da vida em plena atividade vital. Duras faz da escrita um gesto forjado no despercebido que nos circunda e, por vezes, funda nosso entorno. É esse mundo de conexões invisíveis que transpassa a vida e rompe as fronteiras de eu cognoscente. A mosca, pela escrita, adentra o visível e se perpetua no tempo, eterniza-se em signo no emaranhado de palavras de nosso *logos*; no entanto, ela não é generalidade, mas singularidade irredutível apreendida em sua carnalidade, em sua agonia, em sua totalidade precária como corpo único e que morre.

Ao perceber a morte que invade lentamente o corpo da mosca, Duras não se coloca como um sujeito face a um objeto. É do tecido vivo de seu corpo que ela testemunha o apagar de um outro corpo vivente. Partilham um mesmo solo, um mesmo instante, um mesmo tecido sensível. Duras se firma, então, como testemunha de sua própria vida: esse acontecimento implica uma responsabilidade da autora, que, agora, não pode mais desver o ocorrido; penetrada pela mosca, caminhará com essa estranha presença em sua própria carnalidade. Aqui, não há hierarquia no vivido; é a reversibilidade sensível que se impõe ao outro como entendimento – o corpo vivo de Duras sabe que o corpo da mosca padece. Há uma sabedoria da carne.

O texto de Duras nos mostra que ver é, de algum modo, implicar-se naquilo que é visto, um testemunhar que não é simplesmente um “estar diante de”, mas “ser invadido por”; é um penetrar na cena, na porosidade

do mundo, ser atravessado por ela, reter algo dela, passar a existir com o que foi visto. Não se testemunha qualquer coisa, qualquer cena. Somos testemunhas quando a catástrofe se impõe e o descontínuo rompe a teia cíclica do *ego* e da história, quando a realidade do mundo confronta a própria atividade filosófica.

Em geral, somos testemunhas do que não queremos ver, mas estamos ali e presenciamos o fato; conseqüentemente, nos tornamos cúmplices, porque o olhar nos envolve com o outro e nos compromete. Duras carrega, ainda, a morte da mosca no olhar, e é esse o nível de comprometimento de um vivente que registra a morte. No testemunho, somos marcados pelo que foi visto, pela morte presenciada de um ser. A mosca banal povoa agora o mundo da escritora porque um dia elas se cruzaram e uma percebeu a outra. Essa é a responsabilidade do ato perceptivo: há conseqüências em enxergar o imperceptível. A mosca cruza a linha do horizonte perceptível de Duras, que vê o que outrora estaria fadado a morrer invisibilizado num mundo onde somente o visível nos constitui. Ela vê a agonia da morte de uma mosca abandonada pelos seus pares. Ela nos mostra a solidão da mosca, que é também a sua, na tentativa de narrar o corpo que morre no isolamento e no anonimato. Há uma solidão genuína na luta pela sobrevivência, na dor, no desprezo que implica aquele que vê. O corpo favorece essa comunicação solidária que acontece no tecido do sensível transpassado pelo invisível.

Esse entendimento próprio da experiência perceptiva se ampara na experiência corporal, que, como tal, se estrutura numa relação porosa entre os seres vivos e não vivos – uma relação de implicação mútua. Situado no mundo e constituído do sensível, o corpo é essa abertura contínua sobre outros corpos e a indeterminação que compõe o mundo, como nos explica Emmanuel de Saint Aubert (2020: 47): “A coexistência que a vida perceptiva contribui para instituir implica uma participação e

uma realização comum. A percepção nos abre ao invisível que possibilita o visível: é ela que faz com que o visível se manifeste, engendrando a visibilidade”¹⁰.

Sobre o corpo, um pensamento sem carne

Ao longo do desenvolvimento do pensamento ocidental, representado na história da filosofia como o desenvolvimento do *logos* grego, o corpo ocupou um espaço secundário. Nesse processo, foi, por vezes, acusado pela razão de ser desviante e atrapalhar o entendimento que busca a verdade sobre o mundo. Era preciso, então, superá-lo, subjugá-lo; se a ideia de “filósofo” foi construída, afinal, como aquele que entende o mundo, o outro, e assim produz conhecimento, cultura, arte, era preciso ser além do corpo. Ora, o que o texto de Duras (1993) resgata, quando lido sob o prisma merleau-pontiano, é a possibilidade de pensar e produzir filosofia, como escritura, diferentemente da lógica segundo a qual o corpo se mantém como lugar do equívoco e a fome do filósofo provavelmente não será problematizada. Todavia, não se trata aqui de um retorno materialista sobre o corpo, mas sim de pensar uma filosofia que se sobre-excita com a experiência e o confronto com um corpo que padece.

Na reversibilidade perceptiva, isto é, no corpo ativo-passivo, corpo-mosca, a escritura se expressa como experiência corporal oriunda da significação muda do próprio *logos* sensível. Aqui, de um lado, Duras eterniza o evento fatídico da morte de uma mosca quando o faz entrar na teia do tempo da escrita, nos meandros da cultura; e, de outro, a mosca possibilita a Duras a continuidade de sua própria experiência como escritora, cujo traçado se desenha no evento da agonia, da catástrofe, da

¹⁰ No original: “La coexistence que la vie perceptive contribue à instituer implique enfin une participation et une réalisation communes. La perception nous ouvre à l’invisible qui rend visible: qui participe à faire venir le visible à la manifestation, à l’engendrer à la visibilité”.

mosca que ela vê morrer. Mosca e escritora estão entrelaçados numa interdependência carnal que sustenta a escrita.

Estamos longe, portanto, da ideia segundo a qual a escrita narra o ponto de vista da autora, cuja teoria pressuporia uma subjetividade que analisa e olha o objeto a ser analisado. O corpo não é da ordem dessa subjetividade; ele é estabelecido como vínculo, relação, atividade e passividade do início ao fim. Essa (arqui)estrutura corporal, como (arqui)estrutura carnal, configura uma outra mente e, conseqüentemente, uma outra escrita. Não estamos numa sublimação da morte cuja escrita evocaria a nossa própria morte e, no fundo, anularia a existência de outrem. Não é o ponto de vista de Duras que nos toca e evoca nossa precariedade, é o seu testemunho como quem (re)vive de dentro algo dessa agonia, da solidão e do padecimento da mosca.

É dentre os corpos que a escrita emerge. Refiro-me a essa ausência efetiva da experiência da morte no corpo de Duras, que, no entanto, está ali como germe; a morte é um já-ainda-não, um presente-ausente, que de alguma maneira é acessada no corpo da mosca que define e faz com que a testemunha consiga escrever a poética própria do evento que está acontecendo. Não se trata de uma redução simbólica da morte da mosca, nem de uma explicação sobre a morte, mas de uma escrita que, de alguma maneira, acessa o padecimento do outro – e não o substitui. Essa escrita não pode ser senão uma escrita precária, no sentido de que Duras não poderá jamais narrar a sua própria morte nem acessar empaticamente essa experiência, visto que não encontra em si mesma uma referência sequer para suportar a agonia de quem morre – mas a experiência corporal carrega a sabedoria dessa precariedade, do que pode ser matável, dessa finitude. Há, pelo corpo, uma cumplicidade na morte do outro e uma participação indireta que se acessa pela indeterminação e vulnerabilidade da carne.

Queria dizer, por fim, que há uma *poética da carne* que não nega o corpo quando transformada em texto porque seu entendimento se coloca em cena na vivência do mundo. Essa proposta é diferente da ideia de que a racionalidade é a compreensão de sentido que designa o mundo. Trato aqui de um pensamento gerado a partir do corpo, imbricado nele, que não o transforma em objeto e, por isso, é capaz de expressar o absurdo da morte. No relato de Duras, vemos como essa escrita se sustenta num encontro em que ambos são afetados, seja o corpo da escritora, seja o corpo da mosca – não há um conhecimento sobre o corpo ou, ainda, uma metafísica do corpo.

A gramática corporal na prova da pandemia

Voltemos então a nossa questão de fundo, que procura articular carnalidade e filosofia para propor uma escrita a partir da abertura corporal ao mundo, que é, num primeiro momento, perceptiva: o que pode resistir do pensamento filosófico no confronto com a experiência da miséria e da pandemia? Diante do imperativo de se livrar da ameaça real da morte e da miséria, o que resta da filosofia? Ou ainda, qual filosofia nos resta?

Os primeiros esboços da arquitetura do nosso problema estariam em aprofundar a contradição que a experiência da pandemia evidencia. Estranhamente, ela mostra, ao mesmo tempo, os espectros da lógica corporal que entende a carnalidade como essencialmente relacional, penetrável, implicacional, e, de outro lado, a lógica do entendimento que relega o corpo à pura passividade, como destinação dos anseios sociais, como objeto da cultura, da história e do conhecimento. A pandemia descortina uma esquizofrenia coletiva do tecido social que perpassa nossas experiências individuais e institucionais, ou seja, nossa política, nossa ciência, nossa história. Esse tecido social, que também é um corpo, tem

dificuldade de entender-se como tal, como carne, dado que a linguagem discursiva é constitutiva do cenário social que é entendido como espaço público do debate, isto é, nosso tecido social é o tecido do argumento, do dar razões para, da justificação, o que significa que a sociedade como corpo vulnerável desaparece em detrimento da representação dele, da vida, da carne, no seio do debate público como artifício primeiro da organização democrática. Neste texto, não analiso o mérito desse processo; quero assinalar que podemos pensar essas estruturas de outro modo, tomando outras referências que não essa da *representação* do mundo: a experiência do corpo pode nos fazer *viver* outra organização social.

O que a experiência da pandemia nos mostra é como estamos longe de repensar a vida pela própria vida, pelo nosso movimento de abertura ao mundo e ao outro, isto é, pensar a carne a partir da carne. A pandemia escancarou o quanto estamos longe dessa lógica corporal. Ainda que o corpo seja o lugar da morte e da miséria, confrontado pela doença, ele aparece apenas como objeto a ser superado via técnicas econômicas, biopolíticas, culturais – mas será difícil uma superação dessa precariedade de base que é vivida na experiência corporal. A pandemia afirma, ao mesmo tempo, o corpo como base e sustento das nossas relações com os outros e com o mundo (e também das instituições que pretendem organizar esse tecido social) e a sua invisibilidade, dado que essa carnalidade que existe, na qual a vida pulsa, é reduzida à objetificação do discurso político e, portanto, esvaziada de sua existência concreta que não supera a indeterminação e a precariedade.

É como se vivêssemos, no discurso pandêmico, uma escrita de morte sem os mortos. É como se a mosca de Duras (1993) não fosse aquela mosca que agoniza e morre, mas uma mosca qualquer que permitisse discorrer sobre a morte das moscas que morrem esmagadas na parede. E isso não toca ninguém, não aterroriza, porque o corpo que cria a conexão entre os

viventes não está mais lá. O corpo perde seu sustento para os corpos na atual pandemia, que são deixados a morrer numa generalidade anônima; no final das contas, “e daí?”... Meu corpo não testemunha nada porque minhas ideias se sobrepõem aos corpos alheios, fundando um mito sobre a vida. A idolatria da vida esvaziada de corpos sobrepõe a concretude do corpo que “está lá estendido no chão”, como canta João Bosco (De frente pro crime 1975). Se não há existência concreta nesse corpo que morre, qual é a sua real importância? Talvez restará ao direito, como ciência discursiva, a tarefa de salvar o que não existe mais senão como representação.

Ocultar as mortes não seria simplesmente um gesto da necropolítica característica de governos totalitários, como o de Bolsonaro, ou daqueles que não se responsabilizam pelo desastre na sua “gestão” da vida, ou, ainda, uma consequência da falência de nossa organização democrática. A invisibilização do corpo é, no fundo, a evidência sincera de uma lógica social perpetuada corriqueiramente em nossa sociedade, que, assim, habituou-se a esconder o corpo sob várias égides: da razão, do espírito, da beleza, da raça, do sexo... Nessa lógica racionalista, o que importa é a máquina da produção de sentido cujo funcionamento negligencia a voz própria do corpo. Essa massa que nos sustenta e com a qual vivemos, colocados no mundo e transpassados pelo outro, é, na sociedade ocidental de razão, o corpo abjeto que não se adequa ao *status quo* que sustenta o poder público, porque na construção do sentido há mais de moralidade que de carnalidade.

A problemática de fundo a que me referia há pouco não se interessa tanto em evocar o estatuto da filosofia em si face à sobrevivência, nem, tampouco, seu senso pragmático diante da vida. Ela é um esforço de se compreender na relação entre o corpo que sofre e aquilo que podemos apreender dele mesmo como lógica da carnalidade, ainda que obnubilada

e sem fronteiras demarcadas, há um senso de vida calcado numa precariedade primordial. Ir ao encontro do corpo ocultado, que tem fome, mas insiste em escrever apesar disso, pode ser fundamental para entender o que estamos vivendo tendo no horizonte da escritura o espectro da carne. À filosofia da carne não há outra alternativa senão a escrita da dor, da miséria, do silêncio, do invisível. E aqui a redenção filosófica não é mais a da constituição do sentido, mas a da denúncia.

Ver o mundo de outra forma implica se movimentar de outra forma no mundo, isto é, ir além das voltas em torno da mesa e da cadeira. Uma filosofia encarnada num corpo em um mundo feito de carne exige um deslocamento corporal que não se contenta somente com a atividade realizada no escritório ou na biblioteca, mas, atendendo à interpelação de Duras, saber ler a poética do mundo que nos entorna exige um corpo que se desloca, que se coloca no chão, que escuta, que vê a indeterminação da vida.

Ora, nossa questão se coloca diante da contradição entre as ordens de controle da epidemia, que negam essa prosa do mundo, e a constituição do corpo como tátil. Por isso questionamos o óbvio: o que resta do corpo sem o contato?

As normas deste período de crise sanitária são claras e evidenciam o estabelecimento de uma barreira entre os corpos nas palavras empregadas em sua formulação: “distanciamento social”, “gestos de proteção”, “não tocar o rosto”, “cobrir o rosto”, “usar luvas”, “fazer encontros virtuais”. O imperativo hoje é “não tocar”, não cruzar o caminho do outro, e, se isso for imprescindível, respeitar a barreira de proteção, algo que crie um verdadeiro plasma de plástico entre os corpos. Ora, se o corpo é tátil, feito no cruzamento com outros corpos, eminentemente relacional, poroso, o que resta dele no distanciamento? Qual corpo resiste às orientações sanitárias? Talvez seja justamente o distanciamento que nos provocará a

redescobrir o corpo como contato, como toque, como ternura; entretanto, esse retorno está ainda um pouco longe de nosso tempo. Em tempo: não se trata aqui de negar essas regras consagradas como regras de sobrevivência, mas de tentar entender que elas evidenciam uma outra experiência que não a do corpo vivo, que se deixa invadir e se constitui nessa relação caótica com o outro e com o mundo.

É certo que a gestão da vida nos dias de hoje está balizada por praticamente dois núcleos de saber, o das ciências da vida (a biologia, a medicina) e o das ciências econômicas (a estatística, a matemática – a gestão financeira dos corpos). São esses os saberes que subjazem aos guias de sobrevivência do corpo. Mas neles, o que resta de corpo?

No momento em que a técnica mobiliza todo o seu aparato para “salvar vidas” e a filosofia experimenta a inanição face ao “urgente”, o corpo continua sendo ocultado em sua singularidade por números de mortos e dados econômicos que esvaziam a vida que o habita. O momento parece ser exclusivamente tomado pelo discurso *sobre* a vida, e, nesse prisma, a medicina tem a primazia.

Não pretendo subjugar nem disputar filosofia e ciência, criando falsas oposições. Gostaria de desenhar o cenário que se forma ao redor da vida para compreendermos o que resistiria da “filosofia do corpo” face à urgência sanitária. Esse problema nos parece evidente e claro quando a crise sanitária se impõe como uma catástrofe social, econômica e política. E ela se impõem assim porque começa e se destina num corpo. Não corpo representacional para o vírus. Hoje, pode soar um tanto óbvio que o corpo esteja na origem disso tudo, mas, sem medo de questionar o óbvio, qual a parte que lhe cabe deste latifúndio?

Esboços de uma filosofia da carne

Reabilitar o corpo como uma gramática da vida pode ser uma maneira de repensar nossa própria existência e, conseqüentemente, o que dela decorre – como a política, o direito, a cultura, a história, a ciência; afinal, por meio da vivência concreta experienciamos que um corpo nunca é genérico, mas uma encarnação única e matável. Reabilitar o corpo como entendimento vital para respondermos à questão sobre o que resta da filosofia na experiência e no confronto da pandemia pode ser o início de uma verdadeira reforma do entendimento. Essa reestruturação passa pela própria linguagem, sobretudo pela escrita, que não mais se estrutura numa organização conceitual do sentido, da verdade, arranjando-se, então, como instituição precária, ou como agenciamento provisório, na experiência concreta da miséria e da fome. É uma escrita-denúncia que, na organização de sentido que propõe, desconfigura o mito da representação.

É verdade que ao escrever corremos o risco de representar o irrepresentável, e é justamente aqui que, para dar visibilidade ao oculto, é preciso uma outra escrita, diferente daquela da razão. A escrita da carne é, como define Duras (1993: 52, tradução minha), “escritura do desconhecido. Antes de escrever não sabemos o que vamos escrever. E em toda lucidez”¹¹. Essa escrita pressupõe um desenvolvimento perceptivo do mundo, um engajamento existencial na vida, uma relação encarnada com o outro e com o mundo. Anunciar a precariedade da vida na experiência do corpo significa refutar a imagem de uma linguagem “plena” e coerentemente lógica: a escrita só pode ser igualmente precária. Para uma outra escrita filosófica é preciso um outro corpo. Como nos lembra Duras (1993: 45, tradução minha), “podemos também não escrever, esquecer a

¹¹ No original: “l'écriture de l'inconnu. Avant d'écrire on ne sait rien de ce qu'on va écrire. Et en toute lucidité”.

mosca. Somente observá-la. Ver como ela, por sua vez, se debate, de um modo terrível e contabilizado em um céu desconhecido e sem nada”¹².

Outro aspecto que redefiniria essa organização social cuja escrita se fundaria na precariedade da experiência corporal seria a vulnerabilidade, entendida, aqui, como um vetor insuperável da carnalidade. A morte não é um horizonte da existência, mas uma experiência constante na vivência do corpo que se entrelaça na indeterminação do mundo e dos outros corpos. Um ser vivente é um ser que desaparece, que morre, que leva consigo uma experiência única do mundo. A vida pode ser caracterizada, então, como a tentativa constante de superação da doença e da morte, não apenas porque elas sejam possibilidades, mas porque de algum modo já as experimentamos, ainda que como ausência. A vulnerabilidade é a matéria com a qual deveríamos reconstruir nosso tecido cultural. Não sabemos simplesmente que vamos morrer: nós vivenciamos esse risco ordinariamente em nossa pele e isso deveria de algum modo nos implicar numa escrita também precária.

A epidemia nos mostra essa vulnerabilidade radical de base da experiência humana; no entanto, ao invés de procurarmos saídas que se entretalem com a vulnerabilidade, nossa expectativa é sempre a de apagamento dessa experiência fundante. Buscamos soluções que disfarcem a precariedade de nosso tecido social, ao invés de assumi-la e para repensar uma economia de interdependência, de zelo e cuidado pela vida. A vida que, na experiência da pandemia, se revela como precariedade, é tomada pela nossa sociedade fetichista como pura potência que, acoplada à técnica, tudo pode e a tudo resiste. No entanto, essa precariedade vital é a resistência sólida contra toda e qualquer

¹² No original: “on peut aussi ne pas écrire, oublier une mouche. Seulement la regarder. Voire comme à son tour, elle se débatait, d’une façon terrible et comptabilisée dans un ciel inconnu et de rien”.

representação da vida em si mesma porque nos solicita uma outra organização do sentido, uma alternativa à razão e à linguagem representativa, solicitando-nos uma sociedade de carne que seja capaz de se construir no quiasma entre a precariedade vital e a intercorporeidade como constitutivas do tecido social no qual vivemos concretamente.

Referências

De Frente pro crime. 1975. *Intérprete*: João Bosco. Compositor: João Bosco e Aldir Blanc.
In: Caça à Raposa. *Intérprete*: João Bosco. São Paulo. faixa 2.

Duras, M. 1993. *Écrire*. Paris: Gallimard; Folio.

Lost, Lost, Lost. 1976. Direção: Jonas Mekas. EUA. 180 min.

Merleau-Ponty, M. 1942. *La structure du comportement*. Paris: Presses universitaires de France.

_____. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Galimard.

_____. 1961. *Le visible et l'invisible*. Paris: Galimard.

_____. 1969. *Prose du monde*. Paris: Gallimard.

_____. 1989. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara.

Saint Auber, E. 2020. L'épreuve de la réalité. Merleau-Ponty et la perception. *Études phénoménologiques - Phenomenological Studies*. Louvain-la-Neuve, n. 4, p. 25-48.

Carne e Mistério. Merleau-Ponty em face da ontologia judaico-cristã

*Patrícia Mara Rodrigues Silva **

O presente texto propõe articular, em termos filosóficos, como uma ontologia judaico-cristã se mostra essencial para o desenvolvimento da *filosofia da carne* de Maurice Merleau-Ponty¹.

Apesar de não haver, dentre as obras de Merleau-Ponty, um volume totalmente dedicado ao cristianismo ou à religiosidade, é fácil deparar-se com o tema explicitado em vários momentos de sua produção. Contudo, somente através de uma leitura cautelosa de tais passagens, é possível se atentar à hipótese de que a presença dos problemas cristãos na ontologia do *visível* e do *invisível* é latente e ubíqua, o que os tornaria, de certo modo, essenciais.

Partiremos de uma análise sobre os problemas encontrados pelo autor na ontologia cartesiana junto à sua proposta de superação por uma outra forma de ontologia, expressa em alguns momentos como uma filosofia binocular. Em seguida, apresentaremos como estes problemas estão fundamentados sobre os paradoxos da *filosofia cristã*. O que nos leva à conclusão de que a solução se encontra nesta própria forma de filosofia,

* Mestra em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), de Belo Horizonte, Minas Gerais (Brasil). Especialista em Arte e Contemporaneidade e Bacharel em Artes Plásticas pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

¹ O tema deste capítulo foi extensamente desenvolvido nos três capítulos que compõem a dissertação de mestrado da própria autora. Em seu estudo, analisou-se cuidadosamente como uma ontologia judaico-cristã se mostra essencial para o desenvolvimento da *filosofia da carne* de Maurice Merleau-Ponty. A pesquisa foi realizada entre 2019 e 2021, através do programa de mestrado da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), sob a orientação do Dr. Nilo Ribeiro Junior e a coorientação do Dr. Marco Heleno Barreto.

ao se reconhecer o caráter filosófico do mistério, em particular, o mistério de uma *invisibilidade* própria da *visibilidade*.

1. A nova ontologia: uma ontologia “binocular”

Não satisfeito com a ambiguidade da *ontologia clássica*², em *A Natureza*³ (1995), Merleau-Ponty nos fala de uma *diplopia ontológica* existente no pensamento cristão. Por que uma *diplopia*? A *diplopia* é uma falha perceptiva que faz com que se veja uma imagem duplicada de um único objeto. Ao transferir esta imagem para os termos da sua filosofia, o autor deseja mostrar a falha ao se considerar, na metafísica, dois mundos paralelos ao invés de um, o domínio da *essência* em paralelo ao domínio da *existência* (Merleau-Ponty 2000).

Merleau-Ponty destaca que uma ontologia judaico-cristã sempre será pensada em um solo instável de disputa entre as dimensões da *essência* e da *existência*. Contudo, essa instabilidade, uma vez superada por uma *ontologia do objeto*, que hora separa e hora une esses dois domínios, faz surgir, aos olhos do autor, uma má ambiguidade dentro da filosofia, pois essa disputa não deveria ser superada.

Para o desenvolvimento de sua análise, Merleau-Ponty nos apresenta duas maneiras de pensar a noção de *natureza* em Descartes, por um lado, através de uma ontologia essencialista do objeto, e de outro, através de uma ontologia do existente. Em uma *ontologia do objeto*, a natureza se reduz à extensão, ou seja, a algo divisível em partes infinitas. Segundo o autor, Descartes chegaria a este gênero de extensão através de uma espécie de purificação do pensamento em direção a uma essência pura. Para isso, o filósofo desfaz a ligação sensível que ele tem com o mundo, e procura

² Ao falar da ontologia clássica o autor está se referindo, principalmente, às ontologias de Descartes e Leibniz.

³ Temos acesso às notas publicadas em 1995 através da obra “A Natureza”. Que corresponde a um conjunto de notas dos cursos ministrados, no Collège de France, entre 1957-58.

por uma espécie de “realidade objetiva”. Para Merleau-Ponty, deste modo, ele faz com que a realidade seja reduzida àquilo que ela significa quando pensada, o que faz aparecer o que nosso autor chamou, neste momento, de *estrabismo* diante do dilema do “ser e do nada”, pois essa filosofia faz referência a um nada “do qual ela afirma incessantemente que ele não é, mas sobre o qual não para de pensar” (Merleau-Ponty 2000: 207). É o que podemos encontrar na terceira meditação:

Agora, de olhos fechados, o ouvido tapado, distraídos todos os meus sentidos, apagarei também de meu pensamento as imagens de todas as coisas corporais ou, como isto é decerto apenas possível, passarei a tê-las por nada, como vãs e falsas e, em solilóquio comigo mesmo, inspecionando-me mais a fundo, esforçar-me-ei por me tornar paulatinamente mais conhecido de mim e mais familiar a mim mesmo (Descartes 2013: 69).

Todavia, Merleau-Ponty nos aponta para uma forma de pensar a natureza através de uma ontologia que Descartes toca, na sexta meditação, mas não desenvolve – uma ontologia do existente. Agora, a veracidade está em uma coesão entre o homem e o mundo, portanto, não se deve rejeitar a experiência nem a inseparabilidade do corpo. Não é mais a essência, em sua transparência, que constrói a existência. Nas palavras de Descartes:

[...] por minha natureza, em particular, não entendo senão o complexo de todas as coisas que me foram atribuídas por Deus. [...] Mas nada esta natureza me ensina mais expressamente, nem de modo mais sensível, senão que tenho um corpo, que passa mal quando sinto dor, necessita de comida ou bebida quando padeço fome ou sede, e coisas semelhantes. E, por conseguinte, não devo duvidar de que há nisso algo verdadeiro (Descartes 2013: 173).

Deste modo, Descartes estabeleceria a distinção entre um mundo especulativo, das essências, e um mundo existente que pode ser

compreendido pelo uso da vida. Ou seja, por um lado, a natureza é vista como extensão, em que tudo se faz mecanicamente, mas por outro, a natureza é a pré-ordenação de Deus. Merleau-Ponty quer mostrar que essa posição ambígua está intimamente relacionada aos postulados judaico-cristãos, e que as soluções de Descartes aparecem como as mesmas adotadas pela tradição tomista.

No entanto, para nosso autor, ainda que não se deva ignorar a diferença entre os planos da essência e da existência, haveria uma coesão entre eles encontrada em uma visão mais íntegra de um todo. Para ele, é isso que a filosofia deve se atentar, uma vez que “a filosofia deveria ser a apreensão em nós mesmos do ato concreto de existir” (Merleau-Ponty 2000: 218). Ou seja, a *diplopia ontológica* deve ser superada por uma forma de ontologia que não separe os domínios da *essência* e da *existência*, mas também não os identifique. Na verdade, “é preciso recuperar uma vida comum entre a essência e a existência” (Merleau-Ponty 2000: 218). Por isso ele propôs pensar a relação entre os dois planos através do que ele chamou, em alguns momentos, de uma *ontologia binocular*. A visão binocular, nossa visão sadia, é a percepção de um único objeto em toda sua profundidade, feita, misteriosamente, a partir de dois olhos sadios. Portanto, em uma ontologia binocular, não temos dois mundos paralelos, mas, por meio de dois “olhos”, percebemos um único mundo em profundidade.

Nosso autor pretende, assim, superar a ambiguidade da *diplopia* na ontologia ao reconhecer a importância do mistério e do paradoxo para a filosofia. É preciso pensar uma ontologia em que o Ser esteja misteriosamente vinculado ao ato de existir. Isto é, deve-se reconhecer e não abandonar o mistério desse encontro que se faz, não na fusão e separação de dois mundos paralelos, mas no homem, pois encontramos em nossa experiência carnal, a relação íntima, mas enigmática, da *essência*

com a *existência*. Daqui resulta que o paradoxo, mesmo que gere instabilidade filosófica, por ser verdadeiro, deve ser encarado pela filosofia.

2. Fé, razão e a *filosofia cristã*

Segundo Merleau-Ponty, esta forma específica de *filosofia cristã*, que teve sua realização plena na escolástica e ecoa no pensamento moderno de Descartes, mesmo ao considerar a importância do mundo da existência, mantém a separação do mundo das essências. É isso que possibilita que o domínio da razão (da filosofia) esteja separado do domínio da fé (da religião). Mas mesmo que pareça paradoxal, é exatamente isso, também, que faz com que, ao invés de haver conflito, acabe surgindo um acordo de paz (Merleau-Ponty 1991). Ou seja, é ao considerar que a filosofia pertence ao domínio estrito da razão, que se torna possível a ela, repousar-se na fé e na revelação da religião cristã, e assim, manter-se na adequação de uma relação harmoniosa entre os domínios da razão e da fé. É esta adequação que nosso autor pretende problematizar.

Resta-nos agora examinar com mais cuidado o problema identificado pelo autor dentro ontologia judaico-cristã. Para isso, será apresentada a crítica do autor a uma *teologia explicativa*⁴ que, ao admitir uma concepção totalmente positiva do ser ou de deus, cria uma oposição à própria luta travada pelo cristianismo, pois ao invés de rejeitar os ídolos, se funda sobre a imagem de um falso absoluto. Isso acontece quando se tenta explicar deus ou explicar por deus, e assim, não se considera a radicalidade da encarnação⁵.

⁴ Esta expressão é encontrada nas últimas páginas do texto *O homem e a adversidade* como uma forma pejorativa de classificar uma teologia que procura afirmar compulsivamente um *Ens Realissimum*. Na tradução de *Signos*, 1991, o texto está contido nas páginas 253 a 275 e o termo se encontra na página 274.

⁵ Este tema foi articulado por Emmanuel de Saint Aubert no texto “A encarnação muda tudo”. *A crítica de Merleau-Ponty à uma “teologia explicativa”* publicado pela revista *Archives de Philosophie* em 2008 e traduzido em 2020, pela autora deste texto, para o presente livro da Série *Inconfidentia philosophica*, da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), de Mariana, Minas Gerais.

Segundo Merleau-Ponty, ao retomar o *Deus dos filósofos* e reafirmar compulsivamente um *Ens Realissimum*, o pensamento cristão acabou se desenvolvendo sobre uma forma de ontologia que olvida o mistério da encarnação e se torna *teologia explicativa* (Merleau-Ponty 1991). Este pensamento só é possível porque hora separa e hora une os domínios da *essência* e da *existência*. Para nosso autor, esse problema pode ser superado ao se reconhecer um único domínio em que esses dois planos se estabelecem em disputa, o domínio da *carne*, ou seja, por meio de uma ontologia que não escapa ao mistério da encarnação.

Nesse novo registro, por conseguinte, deve-se admitir a disputa entre *fé* e *razão*, e para isso, deve-se reconhecer uma relação entre esses dois domínios, pois a *paz* só é possível quando os domínios são diferentes demais para entrarem em conflito. Ou seja, a *paz*, que é a falta de disputa, é sustentada pela autonomia da *razão* e da *fé* que ele quer questionar. Encontramos o desenvolvimento deste problema no tópico III do texto *Por toda parte e parte alguma*, intitulado “*Cristianismo e a filosofia*”, publicado como o capítulo V da obra *Signos* (1960)⁶, onde Merleau-Ponty traz um debate ocorrido entre Émile Bréhier e Étienne Gilson, na década de 1930, sobre a da noção de *filosofia cristã*.

2.1 O debate sobre a noção de filosofia cristã

Enceta-se o debate ao se tentar estabelecer os limites entre a filosofia e a teologia, através da autenticidade da noção de *filosofia cristã*. Neste debate, Bréhier se opõe a Gilson ao não reconhecer a existência de uma *filosofia cristã* (Masai 1963). Merleau-Ponty, décadas mais tarde, retoma esta alteração para esclarecer sua própria posição diante do dilema dos dois autores, pois, para ele “a verdadeira questão, que está no fundo do

⁶ O texto *Por toda parte e em parte alguma* [*Partout et nulle part*] foi publicado anteriormente como introdução da obra coletiva, publicada pelas edições Lucien Mazenod em 1956, *Les philosophes célèbres*.

debate sobre a filosofia cristã, é aquela da relação entre a essência e a existência” (Merleau-Ponty 1991: 154). Isso implica na retirada da oposição entre os dois autores, que ao olhar de Merleau-Ponty, se mostram do mesmo lado. Isto é, ambos estariam, na verdade, contra a concepção de *filosofia cristã*, uma vez que, tanto Bréhier quanto Gilson, defendem uma essência pura da filosofia.

E. Gilson e J. Maritain diziam que a filosofia não é cristã em sua essência, que o é somente em seu estado, pela mistura num mesmo tempo e finalmente num mesmo homem do pensamento e da vida religiosa, e, nesse sentido, não estava tão longe de E. Bréhier, que separava a filosofia como sistema rigoroso de noções e o cristianismo como revelação de uma história sobrenatural do homem, e concluía, de sua parte, que nenhuma filosofia enquanto filosofia pode ser cristã (Merleau-Ponty 1991: 154).

Deste modo, o autor identifica, na história da filosofia francesa, o problema da natureza da filosofia:

A confrontação com o cristianismo é uma das provas em que a filosofia melhor revela a sua essência. Não que haja, de um lado, o cristianismo unânime e, do outro, a filosofia unânime. Pelo contrário, o que mais impressionou na famosa discussão travada sobre esse tema há vinte e cinco anos foi que se adivinhava atrás do debate sobre a noção de filosofia cristã ou sobre a existência de filosofias cristãs um outro debate mais profundo sobre a natureza da filosofia, e nesse ponto nem todos os cristãos estavam do mesmo lado, nem os não-cristãos (Merleau-Ponty 1991: 153).

Ou seja, o problema a ser apontado não é um dilema entre a existência ou não de uma *filosofia cristã*, mas, antes, o que se entende como *filosofia*. A este respeito, Merleau-Ponty é claro:

Temos muito que fazer para eliminar os mitos gêmeos da filosofia pura e da história pura, e para encontrar suas relações efetivas, precisaríamos em

primeiro lugar, de uma teoria do conceito ou da significação que considerasse a ideia filosófica como ela é: jamais desonerada dos custos históricos, e jamais redutível a suas origens (Merleau-Ponty 1991: 141).

Ele quer evidenciar que, ao manter o domínio da *fé* separado do domínio da *razão*, se garante dois domínios muito diferentes para serem colocados em disputa. Assim,

se a filosofia é uma atividade que se basta a si mesma, que começa e se conclui com a apreensão do conceito, e a *fé* um assentimento às coisas não-vistas e dadas a crer pelos textos revelados, a diferença entre elas é demasiado profunda para que se possa mesmo haver conflito (Merleau-Ponty 1991: 156).

Por isso, é possível para esse pensamento que um se apoie no outro. Que a *razão* se apoie (e se fixe) na *fé*. Merleau-Ponty, assim, deseja mostrar o erro das duas partes ao considerarem a separação dos domínios da *fé* e da *razão*. Pois, por mais que isso pareça paradoxal, para haver conflito entre *fé* e *razão*, eles precisam estar em um mesmo domínio, que veremos ser, este, o domínio da *carne*, e, portanto, do homem, da história e da existência. Isso faz com que seja assertivo dizer que há, sem dúvida, uma *filosofia cristã*, porém, esta não é somente aquela filosofia que se apoia explicitamente na *fé*,

existe uma filosofia cristã, como existe uma filosofia romântica ou uma filosofia francesa, e incomparavelmente mais extensa, já que contém, além destas duas, tudo quanto se pensou no Ocidente desde há vinte séculos. Como furtar ao Cristianismo, para atribuí-las a uma *razão* “universal” e sem terra natal, ideias como as de história, de subjetividade, de encarnação, de finitude positiva? (Merleau-Ponty 1991: 155)

Ou seja, aos olhos de nosso autor, o debate de 1931 se manteve em uma aparente oposição de duas posições idênticas sobre a essência da

filosofia. E esta relação entre os dois domínios opostos, acabam sempre repousando em um acordo de paz, pois, para esse registro, devemos consentir que não nos cabe compreender a unidade da razão e da fé. Cumpre observar, portanto, que uma relação de oposição harmoniosa entre fé e razão, encontrada no tomismo e conseqüentemente nos cartesianos, para Merleau-Ponty, não só esquece, mas esconde o verdadeiro embate existente na própria natureza humana:

A “paz tomista” e a “paz cartesiana”, a coexistência inocente da filosofia com o cristianismo considerados como duas ordens positivas ou duas verdades, mascaram-nos ainda o conflito secreto de cada qual consigo mesmo e com o outro e as relações tormentosas daí resultantes (Merleau-Ponty 1991: 157).

Para uma filosofia da carne, conquanto, o acordo nunca é estável, mas podemos saber algo sobre ele uma vez que ele se dá em nós. O mistério não está na transcendência de Deus, mas na encarnação. Ou seja, não só a relação, mas as diferenças e fissuras também estão em nós mesmos, pois “se realmente o homem está inserido nas duas ordens, a conexão delas faz-se nele também, e ele deve saber algo sobre ela” (Merleau-Ponty 1991: 157). Por esse motivo “a encarnação deve ser levada a sério” (Saint Aubert 2008: 382).

Neste registro não podemos considerar que haja, de um lado, a *filosofia* e de outro a *religião cristã*. A *filosofia cristã* e a *religião cristã* carregam, em seu interior, as mesmas contradições e tensões existentes entre *fé* e *razão*. E a *filosofia*, se realmente procura por verdades, deve se abrir novamente “como o estudo deste *vínculo* de ordens cuja conexão é feita em nós” (Saint Aubert 2008: 382).

É preciso, portanto, procurar a articulação entre esses opostos em uma não-separação e não-coincidência. Neste processo, Merleau-Ponty, além de recorrer à Malebranche, traz uma clara referência Paulina ao dizer

que “a invasão das inversões religiosas no nosso ser racional; introduz nele o pensamento paradoxal de uma loucura que é sabedoria⁷, de um escândalo que é paz, de uma dádiva que é ganho” (Merleau-Ponty 1991: 159). Por meio desta operação ele pretende evidenciar que não há um domínio da *Religião pura* em paralelo a um domínio da *Filosofia pura*, justamente porque, para ele, não há um domínio da *existência pura* e um da *essência pura*, mas tampouco são planos iguais (Merleau-Ponty 1991: 274).

Segundo o autor, não se pode negar que o *cristianismo* é uma religião que acolhe o mistério, pois é a “religião do Deus feito homem, em que o Cristo morre” (Merleau-Ponty 2000: 224). Neste registro, não se deve separar Deus do homem, mas tampouco deve-se “disfarçar a diferença que separa o Deus bíblico, providencial, e o Deus cristão” (Merleau-Ponty 2000: 219). Enfim, não se abre mão do Deus eterno em nome do Deus homem, nem do homem pelo eterno, pois um está no outro. É assim que teísmo cristão aparece como a negação de outros teísmos não-cristãos, pois não se separa e não se coincide o eterno e o homem histórico que clamou a dúvida “Por que me abandonaste?” (Merleau-Ponty 2000: 219).

2.2 A teologia explicativa e a encarnação

Merleau-Ponty, portanto, estaria desafiando uma forma específica de pensamento ao propor pensar a noção de mistério através do reconhecimento radical da encarnação. Neste caso, ele quer se opor àquele pensamento que, ao tentar explicar Deus, importa a noção do *deus dos filósofos* para criar uma ontologia do *Ens Realissimum*. Esta ontologia, mesmo ao se considerar cristã, não levou a encarnação às suas últimas consequências. Segundo o autor, ela para no meio do caminho e não

⁷ Uma possível referência a 1 Coríntios 3:18-20: “se algum de vocês pensa que é sábio segundo os padrões desta era, deve tornar-se ‘louco’ para que se torne sábio. Porque a sabedoria deste mundo é loucura aos olhos de Deus”.

responde aos requisitos básicos do cristianismo, aqueles de se desafiar os falsos absolutos e pensar profundamente a encarnação.

Por outro lado, existiria uma outra forma de pensamento, entre os filósofos declaradamente cristãos, reconhecidos como referências para nosso autor por não esquecerem do mistério da encarnação. Segundo Emmanuel de Saint Aubert (2008), por exemplo, da mesma forma que Pascal disse “se Deus existe, ele deve ser encarnado e sensível ao coração, nós acreditamos nele com seu corpo, ou então Deus é ainda um ídolo”, um filósofo da carne, como Merleau-Ponty, dirá que “o ser é “sensível ao coração”: nos juntamos a ele como carne ou então o ser é ainda um objeto” (Saint Aubert 2008: 392). Ou seja, neste registro, ou estamos mesclados em sua carne, ou o Ser continua sendo um ídolo.

A *ontologia do visível*, portanto, visa superar uma *ontologia do objeto* ao reconhecer o verdadeiro significado da *carne*. Isso implica que, para esta filosofia, temos acesso ao absoluto por participação. O ser, embora resista a toda forma de objetivação e de posse, se abre ao homem “*por uma participação carnal em seu próprio ser*: uma participação em sua própria infinitude” (Saint Aubert 2008: 394). Portanto, sua nova ontologia, ao desafiar os falsos absolutos, fará uma leitura carnal do ser. Ou seja, para Merleau-Ponty, o Ser está oculto a qualquer posse intelectual, mas é acessível à carne. E a filosofia, como busca por uma verdade, precisa, portanto, assumir esta situação humana.

3. A carne e o mistério

No cristianismo, a existência humana é abraçada pelo Ser. Deus não é mais uma primeira causa, e nossa existência não é feito de um Deus que é uma força. Neste registro, não se cai, também, no panteísmo em que Deus é tudo e tudo é Deus. Mas simplesmente na evidência do mistério da encarnação: um Deus presente, porém oculto.

É diante da evidência do mistério que pode haver sempre falta. Há, portanto, uma presença latente, e, justamente por isso, há um espaço por onde se pode entrar, um espaço de criação. Não há, neste registro, seres invisíveis ou coisas espirituais. Há um Ser, um único Mundo, que carrega em sua visibilidade a invisibilidade. “Basta mostrar, por ora, que o Ser único, a dimensionalidade à qual pertencem estes momentos, estas folhas e dimensões, está além da essência e da existência clássicas, tornando compreensível suas relações” (Merleau-Ponty 2019: 118).

Minha existência, portanto, tem uma relação de coexistência com as coisas, não de oposição e tampouco de coincidência. Isto é, compartilhamos um mesmo ser, uma mesma genealogia. É assim que Merleau-Ponty, ao se reportar à Bergson, diz que procuramos por antepassados nas coisas.

O que verifico é uma concordância e uma discordância das coisas com minha duração, das coisas comigo, numa relação lateral de coexistência. [...] A relação do filósofo com o ser não é uma relação frontal do espectador e do espetáculo, mas como que uma cumplicidade, uma relação oblíqua e clandestina (Merleau-Ponty 1998: 23).

Por isso, podemos dizer que nossa expressão é a junção do individual com o universal, pois é a coexistência que permite meu contato com os outros. É assim que a linguagem aparece em *A Prosa do Mundo* (1969) como aquilo “que temos de mais individual, ao mesmo tempo que, dirigindo-se aos outros, o faz valer como universal” (Merleau-Ponty 2002: 75). E também, é o que o permitiu dizer, em *O Visível e o Invisível* (1964), que só posso ser compreendido porque “a comunicação transforma-nos em testemunhas de um mundo único” (Merleau-Ponty 2019: 25).

Portanto, é a universalidade da carne que proporciona o co-pertencimento, com os outros, a um único mundo. Os outros, como eu,

são *visíveis*, e fazem parte do mesmo estofo do mundo visível que eu habito. Ele diz: “antes de serem e para serem submetidos às minhas condições de possibilidade, e reconstruídos à minha imagem, é preciso que estejam lá como relevos, desvios, variantes de uma única Visão da qual também participo” (Merleau-Ponty 1991: 15).

Segundo nosso autor, os outros não podem ser pensados como “*filhos do meu espírito*”, não são algo que minha subjetividade constrói para preencher um mundo deserto, eles são “meus gêmeos ou a carne da minha carne” (Merleau-Ponty 1991: 15). Portanto, embora não sejam seres isolados de mim, de forma alguma são representações minhas. “Decerto não vivo a vida deles, estão definitivamente ausentes de mim e eu deles”, mas me são familiares, pois nos encontramos no mesmo ser sensível, “Tudo repousa na riqueza insuperável, na milagrosa multiplicação do sensível. Ela faz com que as mesmas coisas tenham a força de ser coisas para mais de um,[...]” (Merleau-Ponty 1991: 15).

Ou seja, para a *filosofia da carne*, não é diante da reflexão que encontro os outros, mas em um lugar sensível comum; um Mundo único que me possui junto aos outros.

3.1 A linguagem e a carne

Para Merleau-Ponty, deve-se reconhecer um fato metafísico fundamental na experiência, pois não há um *mundo inteligível* e um *mundo sensível* lado a lado, mas uma única região sensível de transcendência. É o próprio espaço de universalidade que faz nascer todas as formas de existências e essências. A comunicação é feita, não por que há um sobrevoos que o colocaria como um objeto diante de nós, mas por uma transcendência permitida pelas lacunas da coexistência em um único mundo comum.

Assim sendo, as essências não são objetos positivos vistos pelos olhos de um *espírito*, são *invisíveis*, mas não flutuam acima de nós, pois estão presentes na carne. Para o autor, há “uma essência sob nós, nervura comum do significante e do significado, aderência e reversibilidade de um a outro” (Merleau-Ponty 2019: 119). A filosofia, destarte, não vê a *essência* como um ídolo, não a transforma em uma “*pedra de tropeço*”⁸. O *invisível* está inseparável e em funcionamento junto ao mundo, isto é, no *visível*. É ele quem sustenta o Todo, ele é a “*pedra angular*” (Merleau-Ponty 2000: 218).

Do mesmo modo, as palavras, para Merleau-Ponty, não são uma luz jogada sobre uma realidade obscura. A linguagem não é um instrumento que traduz significações silenciosas, pois não é meio, é um modo de ser. Para ele, a linguagem é tão misteriosa quanto o ser. Ela também é visibilidade e, portanto, ela evidencia a verdade do mistério. Enfim, uma linguagem autêntica e viva, a “*palavra verdadeira*” (Merleau-Ponty 1991: 40), não deve ter a pretensão de preencher as lacunas, pelo contrário, em seu exercício ela as torna visíveis. O tecido da linguagem, ele diz, não é obra de um criador como o Deus de Leibniz (o compositor da melhor versão possível), ele não é um demiurgo, mas um “*homem*” (Merleau-Ponty 1991: 46). Ou seja, em nossa linguagem autêntica, a palavra escolhida não existia *a priori*. E não havia, também, uma pura significação fora de qualquer palavra, pois as ideias, *os invisíveis*, só aparecem em véus *visíveis*.

⁸ Embora a edição utilizada como referência para este capítulo (Merleau-Ponty, 2019), tenha utilizado o termo “escolho”, prefiro utilizar a expressão adotada pelo autor: *pedra de tropeço* [*pierre d'achoppement*] (Merleau-Ponty 1964: 156), pelo fato de ser uma expressão muito utilizada no antigo e no novo testamento para falar de algum objeto de tropeço, ou uma causa de tropeço ou de engano, relacionado, muitas vezes, à objetos de idolatria (Eze14:3, 1Co 8:9) e ainda, às vezes, em contraste com a outra expressão bíblica, também utilizada por Merleau-Ponty: *pedra angular* (1Pe 2:8).

É por isso que nosso autor, em *O Visível e o Invisível*, ao pensar uma nova ontologia, estaria à procura de uma filosofia fiel a uma complexidade que não é clara às ideias. Esta filosofia, portanto, não poderá ser planificada em sistemas, pois “o ser efetivo presente, último e primeiro” (Merleau-Ponty 2019: 104) só é acessível para quem *não* quer possuí-lo entre suas pinças.

3.2 A filosofia da carne e o mistério

Merleau-Ponty, em sua *filosofia da carne*, procura retomar a vida comum dos planos da *essência* e da *existência* ao reconhecer o *invisível* no próprio *visível*. Isso significa que uma *essência*, para ser vista, não pode estar separada da *existência*. É através da carne, da *visibilidade*, que se carrega o *invisível*. Isto é, nenhuma essência pode ser vista fora do domínio da história e da existência.

A *filosofia cristã*, aos olhos do autor, está sempre a tatear uma realidade ao mesmo tempo interior e exterior. Através do reconhecimento da encarnação, o cristianismo fez dele mesmo o enigma que trouxe à tona a *invisibilidade* do *visível*. Por isso, uma filosofia cristã não comportaria um sistema ou uma expressão estática e fixa. É, portanto, um pensamento que carrega o mistério dentro de si mesmo, pois reconhece as relações e os hiatos entre a *fé* e a *razão* e o homem e o ser.

Ou seja, ele reconhece, em si mesmo, o paradoxo de uma *invisibilidade* própria da *visibilidade*. Ele é, portanto, fonte para as filosofias que desafiam os falsos absolutos, pois reconhecem que “a lacuna jamais será preenchida, a incógnita transformada em conhecimento, o ‘objeto’ da filosofia nunca virá encher a questão filosófica...” (Merleau-Ponty 2019: 104). As fissuras do Ser, seus vazios, não serão nunca preenchidos. Nossa relação com o ser não é clara, haverá sempre

desproporção e lacunas entre nós, e é justamente por este motivo que haverá *sempre* espaço para a filosofia.

Reclama-se, através da *filosofia da carne* de Merleau-Ponty, pelo reconhecimento do *mistério* ontológico da existência. Para esta ontologia, a própria opacidade e profundidade da *visibilidade*, carrega o *invisível*. A essência, portanto, se mostrará na própria experiência de seu nascimento na existência. É assim que a nova ontologia permite pensar o Ser: não por sua presença plena, mas por sua *carnalidade*. Isto é, por sua presença *visível* prenhe de sua própria *invisibilidade*.

Referências

Descartes. 2013. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Coleção Multilíngues de Filosofia, UNICAMP, Série A. Campinas-SP: Editora Unicamp.

Masai, François. 1963. Les controverses sur la philosophie chretienne – remarques historiques et critiques. *Revista Logique et analyse*, v. 6, n. 21-24, p. 491-539.

Merleau-Ponty, M. 1964. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Editora Gallimard.

_____. 1991. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1998. *Elogio da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores.

_____. 2000. *A Natureza*. São Paulo: Martins fontes.

_____. 2002. *A Prosa do Mundo*. São Paulo: Cosac & Naif.

_____. 2019. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva.

Saint Aubert, E. 2008. “*L’incarnation change tout*”. *Merleau-Ponty critique de la “théologie explicative”*. *Arquivos de Philosophie*, Centres Sèvres – Paris, v. 71. n. 3, p. 371-405, Juillet-Septembre.

“A encarnação muda tudo”. A crítica de Merleau-Ponty a uma “teologia explicativa” *1

*Emmanuel de Saint Aubert ***

*Tradução: Patrícia Mara Rodrigues Silva ****

*Revisão: Rafael Basso *****

Na verdade, a questão para um filósofo não é tanto saber se Deus existe ou não existe, se a proposição Deus existe é correta ou incorreta, mas sim saber o que se entende por Deus, ou o que se quer dizer ao se falar de Deus (Merleau-Ponty: maio 1958).

O pensamento de Merleau-Ponty estabelece uma relação significativa com o cristianismo. Este é o caso de muitos filósofos em que algumas páginas, ou mesmo alguns conceitos, são difíceis de entender sem ter um

* O título original deste artigo é “*L’incarnation change tout*”. Merleau-Ponty critique de la “*théologie explicative*”, publicado pela revista “Archives de Philosophie” em 2008 (Saint Aubert, Emmanuel de. “*L’incarnation change tout*”. Merleau-Ponty critique de la “*théologie explicative*”. Centres Sèvres, *Archives de Philosophie*, 2008/3, p. 371-405). A presente tradução recebeu autorização do diretor dos *Archives de philosophie* no qual o artigo se encontra publicado originalmente, bem como do próprio autor à tradutora, em 2 de Junho de 2020, para publicação no presente livro da *Série Inconfidentia Philosophica*, da Faculdade Dom Luciano, de Mariana – MG. [Nota da tradutora: Com o intuito de se conservar o máximo de fidelidade ao texto original, optou-se pela manutenção de parte de sua formatação, portanto, as referências bibliográficas foram mantidas em notas de rodapé, tal qual o texto publicado em francês. Manter-se-á, ainda, as abreviações e todas as notas explicativas da mesma forma em que foram publicadas em 2008. Portanto, todas as notas numeradas são de autoria de Emmanuel de Saint Aubert. Já as notas de tradução, são àquelas assinaladas em “*”. Por fim, é importante destacar que alguns trechos citados neste artigo já se encontram traduzidos em edições em língua portuguesa, no entanto, optou-se por traduzi-los todos, de modo a se manter a referência apenas aos volumes citados por Emmanuel de Saint Aubert].

¹ Texto de uma conferência feita em 9 de abril de 2008, na Faculdade de Filosofia do *Institut Catholique de Paris*, em uma jornada de estudos organizada por Jérôme de Gramont.

** Emmanuel de Saint Aubert é pesquisador do C.N.R.S, ENS, Archives Husserl de Paris. Sua pesquisa estende-se principalmente sobre a obra de Maurice Merleau-Ponty, incluindo seus numerosos escritos não publicados.

*** Patrícia Mara Rodrigues Silva é mestra em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), de Belo Horizonte, MG. Especialista em Arte e Contemporaneidade pela UEMG, e atualmente, tem sua pesquisa voltada para a ontologia e o problema da filosofia cristã na obra de Maurice Merleau-Ponty.

**** Doutorando em Filosofia na Paris Science et Lettres – École Normale Supérieure sob a direção de Emmanuel de Saint Aubert. Foi bolsista do doutorado pleno da Capes e atualmente é assistente de pesquisa no laboratório Translitterae (ENS).

mínimo de cultura religiosa. Mas, em Merleau-Ponty, essa relação vai muito além de uma questão de cultura geral. Tanto a sua experiência de fé, quanto o contexto intelectual cristão próprio dos anos vinte e trinta, participam da formação de seu pensamento. A propósito, seja qual for o que mais tarde poderia aparecer como o estilo próprio de seu ateísmo², em uma “gentileza rebelde” e uma “adesão ponderada”³ que caracterizou sua posição como filósofo, é impressionante constatar em seus escritos e manuscritos a influência duradoura, se não o trabalho renovado da obra, por exemplo, de Paul Claudel, Gabriel Marcel ou mesmo Maurice Blondel⁴.

Merleau-Ponty sempre se interessou pela questão religiosa⁵. Em seus primeiros artigos, ele reivindica contra Brunschvicg uma filosofia capaz de pensar a atitude religiosa assim como a percepção, a sexualidade, a arte ou a política. Mesmo que ele não tenha tido tempo de escrever um volume dedicado especificamente a lhe consagrar⁶, ele exprimiu este tema em diversos textos que pontuam sua obra, em particular *Christianisme et ressentiment* (1935), *Foi et bonne foi* (1946), *Cristianismo e Filosofia* (1956), ou ainda, de maneira menos direta, naquelas passagens de *Elogio da filosofia* (1953) e no final de *Bergson fazendo-se* (1959) – sem falar dos inéditos, que teremos a oportunidade de citar aqui várias passagens.

² Na maioria das vezes, Merleau-Ponty encerra antecipadamente essa questão pessoal, propondo as palavras de Kierkegaard, segundo o qual a proposição “eu sou cristão” seria, de certo modo, inconsistente. Cf. SNS(foi) N312/G213, HoXX 364-368/246-248, Natuz 184, PNPB 305. Cf. a lista de abreviações utilizadas para designar os textos de Merleau-Ponty.

³ EP, p. 38.

⁴ No registro de Merleau-Ponty a esses autores, cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004, pp. 234-255 (Paul Claudel); *Le scénario cartésien*, Paris, Vrin, 2005, p. 77-99 (Gabriel Marcel); *Vers une ontologie indirecte*, Paris, Vrin, 2006, pp. 119-134 (Maurice Blondel).

⁵ Nos últimos anos, ele até se aprofundou no trabalho do teólogo protestante Karl Barth, como EM1 [144] v, [4] v (3) e [7] (B) indicam isso. Nossas referências são dos manuscritos depositados na Biblioteca Nacional, precisamente entre parênteses, a numeração da classificação estabelecida pelo B.N., possivelmente seguida pela paginação manuscrita de Merleau-Ponty, sendo o todo precedido, se necessário, pela paginação da versão editada. A letra “v”, após o número de classificação de uma folha, indica que é feita referência ao verso desta última.

⁶ “Próximos volumes sobre amor, religião, política” (PM-ms [222]). “Pelo contrário, eu sempre achei que a *Prosa do Mundo* teria uma segunda parte sobre o catolicismo “(carta a Sartre de 8 de julho de 1953, *Le Magazine Littéraire*, n° 320, abril de 1994, p. 74; incluído no *Parcours deux* 1951-1961, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 145).

Nessas diversas contribuições, Merleau-Ponty defende regularmente o cristianismo contra certas tentações da teologia a qual lhe deu lugar. Mais precisamente, ele defende o que considera ser a novidade do cristianismo – como experiência do homem, como atitude religiosa, e até sua concepção de Deus – contra o que ele chama de “teologia explicativa” que não chega a pensar essa novidade, e que talvez ainda a trairia. É essa abordagem que eu gostaria de destacar aqui, mostrando quanto, ao fazê-lo, Merleau-Ponty transpõe sua própria luta contra os filósofos, e mobiliza, assim, os eixos essenciais de seu pensamento – as suas concepções de homem e de ser, uma antropologia da carne perceptiva e desejante e uma ontologia do ser incompleto e inesgotável.

A expressão “teologia explicativa” é uma das formulações excessivamente gerais que Merleau-Ponty utiliza para designar as formações de pensamento às quais ele se opõe, e que ele não hesita em caricaturar para os fins de sua demonstração. Ele entende por “explicativa” uma teologia que explica Deus e explica por Deus, se desviando dos mistérios do homem e das contradições e ansiedades de sua condição – perdendo assim, paradoxalmente, uma negatividade que é o próprio lugar a partir do qual surge a atitude religiosa e a relação do homem com Deus, que em troca, expressaria uma dimensão do próprio Deus. Os textos de Merleau-Ponty sugerem alguns fantasmas e às vezes até soltam alguns nomes – Thomas de Aquino, Maritain, de Lubac, Daniélou, e, sobretudo, Leibniz -, contra outros nomes e fantasmas que ele convoca – Blondel, Claudel, Gabriel Marcel, Mounier, Max Scheler, Teilhard de Chardin, e, principalmente, Pascal. O debate desenvolvido por Merleau-Ponty, portanto, não coloca em cena um ateísmo contra a fé (ele denuncia explicitamente os becos sem saída desse confronto⁷), mas alguns

⁷ Cf. *O homem e a adversidade e Elogio da Filosofia*.

pensadores cristãos contra outros e, acima de tudo, de forma mais abrangente, uma recepção filosófica pessoal do cristianismo contra uma teologia estranhamente filosófica...

Encarnação e mistério

“O decalque da experiência cristã”

Voltemos, primeiramente, aos dois textos nos quais o próprio Merleau-Ponty esclarece a relação que a filosofia estabelece, entendemos aqui a sua filosofia, com o cristianismo: *Foi et bonne foi* (1946) e *Cristianismo e filosofia* (1956). Qual é o status deste registro? Parte da resposta já foi encontrada nessas poucas palavras escritas logo após a *Fenomenologia da Percepção*: “O catolicismo repugna uma filosofia que nada mais é do que uma transferência da experiência cristã. A razão seria indubitavelmente do fato de que essa filosofia seria uma filosofia do homem, em vez de uma teologia”⁸.

Merleau-Ponty pretende manter um certo número de verdades *antropológicas* do cristianismo. Ele não as empresta diretamente de uma *teologia* especulativa, mas de uma *experiência*. Independentemente de uma possível revelação e sua possível teorização teológica, certas verdades humanas foram vividas dentro do cristianismo: e elas interessam à filosofia⁹. Mas para integrar uma experiência, você provavelmente precisa vive-la: Merleau-Ponty omite especificar, pelo menos em parte, o que haveria sido a sua própria experiência. Porque ele não pretende fazer uma

⁸ SNS(foi), p.N313/G214.

⁹ Merleau-Ponty é muito culto para participar do amálgama contemporâneo que coloca no mesmo todo indiferenciado a teologia, o cristianismo, a religião e a espiritualidade, demonizando o todo em um ressentimento de natureza tão pouco filosófica. Merleau-Ponty não é um teólogo, e sua filosofia não é de forma alguma um pedido de desculpas pelo cristianismo. Mas não seria menos inapropriado fazer dele o profeta de uma pré-gnose ou pós-cristão, ou uma fenomenologia livre do fenômeno religioso. Seria principalmente uma má interpretação magistral de sua intenção filosófica, em particular na linha precisamente anti-teológica do seu pensamento. Merleau-Ponty pretende, justamente, emergir de uma ambivalência apaixonada entre dogmatismos teológicos e ateus, que empobrecem a filosofia.

transcrição formal vista de fora, um estruturalismo do fenômeno religioso, como um antropólogo descobridor de uma civilização desconhecida. O termo “decalque” é, portanto, ambíguo. Não se decalca uma experiência, deixa-se infundir e difundir em um pensamento – e é isso que faz Merleau-Ponty. Longe de tormentos futuros dos “pontos de virada teológicos”, em que o cristianismo pôde ser considerado uma religião que sujeitou a filosofia como servidora da teologia, Merleau-Ponty enfatiza uma potencialidade inversa, encontrando na “experiência cristã” a semente do divórcio de uma certa forma de teologia e a contribuição para uma filosofia do homem. Merleau-Ponty critica a “teologia explicativa” por importar o Deus dos filósofos e por essa “ambição de tudo ver”¹⁰, que constituiria a louca reivindicação de muitos filósofos. A teologia explicativa seria, portanto, o mau fruto de um ponto de virada filosófico da experiência religiosa...

Merleau-Ponty, em sua relação com o cristianismo, adota uma atitude semelhante à que ele tem com seus filósofos favoritos: ele os amplia “no sentido de suas próprias intuições”¹¹, porque essas intuições se tornaram dele. Especificamente, ele destaca duas contribuições essenciais, que também são duas lutas intelectuais: pensar a encarnação até o fim e continuar as críticas aos ídolos. Essas duas lutas formam, para Merleau-Ponty, um todo coerente. Uma única e mesma tarefa que pode e deve ser filosófica antes de ser religiosa. Filósofo da carne, que insiste na dupla dinâmica da encarnação e da expressão, ele também é interessado pela dialética de violência e da fecundidade, inscrita no homem pelo *sem-sentido* [*non-sens**] e sua metamorfose possível em um *sentido* extra e de

¹⁰ Hesn, p. 280/7.

¹¹ Cf. p. ex.Natu3, p.339/[70].

* Nota da tradutora: Essa noção é amplamente utilizada por Merleau-Ponty, pelo contraste entre *sentido* e *sem-sentido* [sens et non-sens].

coexistência. No cruzamento dessas duas linhas – carne e sentido do sem-sentido –, Merleau-Ponty está procurando o “significado positivo da negatividade” que, como ele disse em seu discurso inaugural no Collège de France, pertence à “essência do cristianismo”¹². Seria essa a mesma negatividade fértil ausente em uma teologia dita “explicativa”. Essa teologia, se fazendo, teria parado no meio do caminho de sua tentativa de pensar os mistérios centrais do cristianismo e não teria respondido ao duplo requisito de desafiar o falso absoluto (os deuses falsos) e pensar a encarnação até o fim. Não respeitando o próprio status do mistério. O “decalque” filosófico da “experiência cristã” retomaria, assim, o Cristianismo contra a tentação gnóstica de sua reescrita teológica.

Pensar a encarnação até o fim

Pensar a encarnação até o fim. Esta exigência se desenvolve, conseqüentemente, no artigo *Foi et bonne foi*, em particular em uma passagem importante que, por si só, mereceria um longo comentário:

A Encarnação muda tudo. [...] O cristianismo está, neste sentido, nos antípodas do “espiritualismo”. Ele questiona a distinção entre corpo e mente, de interior e de exterior [...]. Não é mais sobre encontrar, no lado do mundo, a transparência de Deus, mas de entrar de corpo e alma em uma vida enigmática da qual as obscuridades não podem ser dissipadas, mas concentradas apenas em alguns mistérios em que o homem contempla a imagem ampliada de sua própria condição. Os dogmas da encarnação, do pecado original, não são claros, mas são válidos, disseram Pascal e Jacques Rivière. Porque refletem as contradições do homem, espírito e corpo, nobre e miserável. As parábolas do evangelho não apresentam e ilustram ideias puras, mas são a única linguagem capaz de carregar as relações da vida religiosa, paradoxais como as do mundo sensível. As palavras e os gestos sacramentais não são meros sinais de um pensamento. Como as coisas sensíveis, elas

¹² EP, p. 49-50.

mesmas carregam seu significado inseparável de sua fórmula material. Não evocam uma ideia de Deus, mas veiculam a presença e a ação de Deus. Finalmente, a alma é tão pouco separável do corpo, que levará pela eternidade um duplo de seu corpo temporal¹³.

Cada uma dessas frases deixa entrever o quanto essa compreensão do cristianismo é difusa no pensamento de Merleau-Ponty, e como o inverso também é verdadeiro: as ideias do filósofo parecem guiar e serem guiadas por esse entendimento – desde sua fenomenologia da carne, de seu humanismo atormentado e de sua ontologia do sensível.

Merleau-Ponty, em particular, opõe a noção de mistério à transparência de Deus e clareza do dogma, e associa-o estreitamente à própria expressão da condição paradoxal do homem. Como se fosse essencial para o mistério não ser primeiramente centrado em Deus, mas no homem, e ainda, no relacionamento do homem com Deus. Como se fosse essencial ao mistério não apenas resistir ao ideal de representação de ideias puras, a distinção de interior e exterior, mas também a própria separação do homem de Deus. Como se fosse essencial ao mistério, não representar, mas expressar e conectar, expressar as contradições do homem, em um corpo a corpo com “*a presença e ação de Deus*”, onde o significado é inseparável de sua inscrição corporal.

É necessário nos “inserir de corpo e alma em uma vida enigmática”, em “alguns mistérios, onde o homem contempla a imagem ampliada de sua própria condição”. Esta proposição ousada introduz uma lógica projetiva muito diferente daquela que sustenta ordinariamente o deus dos filósofos: Deus não é mais uma imagem ampliada de nossa positividade fantasiada* (um deus vestido do poder, de posse e do conhecimento do

¹³ SNS(foi), p. N310-311/G212-213.

* Nota da tradutora: A expressão original utilizada pelo autor foi “*positivité fantasmée*”.

homem seduzido pelo infinito declinando-se a finitude de nossas capacidades corporais), torna-se, pela encarnação, uma expressão ampliada de nossa negatividade real. Pela encarnação, os mistérios religiosos e o próprio Deus, se tornam à imagem do homem... sem que haja, aqui, uma derrubada voltairiana, pois Deus está vestido daquela condição da qual o homem não consegue reconhecer e assumir. Como se fosse necessário um Deus encarnado para ensinar ao homem o que ele é, e ajuda-lo a viver isso. Como se fosse necessário um Deus carnal para que o próprio homem consinta em ser carne.

Este deslocamento da noção de mistério pelo reconhecimento da encarnação continua o movimento iniciado por Gabriel Marcel. Neste registro, não é tanto a transcendência de Deus que faz o mistério, mas sua Encarnação, o Deus-Homem e as relações humanas com Deus. Basicamente, enquanto permanecermos numa pura separação metafísica, de uma transcendência que não surge da imanência, enquanto permanecermos na relação vertical do homem com um princípio do qual ele seria a consequência, não haverá nenhum mistério. Essas ideias não aparecem de maneira isolada no trabalho do filósofo. No mesmo ano de 1946, Merleau-Ponty apresenta sua tese principal perante a Sociedade Francesa de Filosofia, e afirma: “O cristianismo já consistia em substituir o absoluto separado pelo absoluto nos homens [...] Deus deixa de ser um objeto externo para se misturar com à vida humana [...] Deus precisa da história humana”¹⁴. “Esta é a novidade de Cristianismo”, martelado um ano depois em *A metafísica no homem*, “para recusar o Deus dos filósofos e anunciar um Deus que assume a condição do homem”¹⁵. Em 1951, na conferência de Genebra sobre *O homem e a adversidade*, é entronizado o

¹⁴ PPCP, p. 71-72.

¹⁵ SNS(MétaHo), p. N169/G118 (1947).

conceito de *carne* no coração de sua filosofia. Merleau-Ponty se rebela, mais uma vez, no manuscrito de *A Prosa do Mundo*:

Fazem mais de vinte séculos que a Europa renunciou à chamada transcendência vertical, não se deve esquecer que o cristianismo é, em grande parte, o reconhecimento de um mistério na relação do homem e Deus: precisamente, o Deus cristão não quer uma relação vertical de subordinação, ele não é apenas um princípio do qual seríamos as consequências, uma vontade dos quais seríamos os instrumentos, existe uma espécie de desamparo de Deus sem nós. Claudel chega a dizer que Deus não está acima de nós, mas abaixo, o que significa que ele não é um modelo suprassensível ao qual devemos nos submeter, mas um outro nós-mesmos, que esposa e autentica toda a nossa obscuridade. A transcendência, então, não supera o homem, ele é estranhamente seu portador privilegiado¹⁶.

Este lembrete vigoroso da revolução operada pelo cristianismo se repete ao longo dos anos seguintes – veremos outros exemplos. Como já pudemos identificar através das várias citações, o “decalque da experiência cristã”, operado por Merleau-Ponty, não é a pura e simples renovação da teologia para uma antropologia. A abordagem dele é mais complexa e não hesita em mesclar a compreensão de uma experiência da condição humana a uma “descrição” de Deus.

O Deus em questão é atravessado pelos paradoxos de sua condição – Merleau-Ponty desenvolve esse pensamento em uma tonalidade Pascaliana que foi reativada no início do século XX por Chesterton em *Les paradoxes du christianisme*¹⁷. O Deus cristão, enfatiza Merleau-Ponty, é ao

¹⁶ PM; p.118.

¹⁷ G. K. Chesterton, “*The Paradoxes of Christianity*”, em *Orthodoxy*, John Lane, Londres, 1909, capítulo III, p. 51 sq., capítulo traduzido por Claudel em *La Nouvelle Revue Française*, 1er août 1910. O curso sobre a dialética de 1956 defende Pascal em uma linha de uma “*vérité illogique*” (*Les paradoxes du christianisme*, trad. Claudel, p. 133; *Orthodoxy*, p. 148) de Chesterton: “*Le contenu de la religion, c’est l’ambiguïté. Comment lui reprocher de ne pas donner [de] preuve évidente? En le faisant, on la ratifie*”. (Dial-T&C [246] (3), cours du 16 avril 1956). “*La religion dit que le sens vrai est caché, parle par figures et chiffre. En disant que ce n’est pas clair on lui donne raison*”. (Dial-T&C [247] (4), cours de 16 avril). Cf. também Dial-T&C [243].

mesmo tempo um Deus interior e um Deus exterior¹⁸, cujos dogmas “refletem as contradições do homem”, onde as relações da vida religiosa são “paradoxais como os do mundo sensível” e só podem ser expressas em parábolas, símbolos e figuras. Como se o próprio Deus e o primeiro, longe do Deus matemático ou relojoeiro dos filósofos, só pode se expressar por figuras. Porque o próprio Deus e o primeiro, longe do deus leibniziano, não mais pensa o mundo “Ele o é”. Em uma irreducibilidade de sua transcendência, o deus dos filósofos era esse sujeito transparente que desembaraça nossas contradições à distância; o Deus cristão, encarnado e crucificado, “esposa e autentica toda a nossa obscuridade”. Merleau-Ponty está ligado a insistência Claudeliana¹⁹ e Paulina²⁰ do Deus quenótico. A negatividade vive no coração do Ser, e o homem, em troca, pode ser glorificado até às suas feridas²¹.

¹⁸ “O catolicismo acredita ao mesmo tempo em um Deus interior e um Deus exterior, essa é a fórmula religiosa de suas contradições” (SNS(foi), p. N308/G211) “o paradoxo do cristianismo e do catolicismo ’ é que eles não se apegam nunca somente a um Deus interior, nem a um Deus exterior, pois estão sempre entre um e outro” (SNS(foi), p. N312/G214).

¹⁹ Cf. p. ex. *L’Otage*, Théâtre, tome II, édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, “*Bibliothèque de la Pléiade*”, 1965, p. 273: “*Dieu n’est pas au-dessus de nous, mais au-dessous*”. Encontramos o tema claudeliano do Deus “abaixo” no planejamento inédito do prefácio de Signos, último texto de Merleau-Ponty, redigido e publicado em vida. Cf. S(Pré)ms [7](3), [17](11).

²⁰ Cf. p. ex. Epístula aos Filipenses 2: 6-8.

²¹ Portanto, o mistério não é reintroduzido apenas porque a posição de sobrevoio do deus das metafísicas, filosóficas e teológicas, dá lugar a transcendência feita carne, em que o homem se torna, em retorno, como algo sacramental. O mistério não é apenas reintroduzido como um evento que introduz Deus na história, e assim, introduziria a historicidade em Deus – como se a Encarnação mudasse de repente sua natureza. A própria Encarnação expressa uma outra coisa que a precede: “*existe uma espécie de desaparecimento de Deus sem nós [...] Deus não está acima de nós, mas abaixo*”. Ele não veio imitar a negatividade do homem, mas expressá-la... porque é a dele. A Encarnação expressa a negatividade do homem, que, por sua vez, expressa àquela de Deus, assim, o homem contempla, nos mistérios cristãos, a imagem ampliada do que ele é, em sua carne, à imagem de Deus.

“Um cristianismo e uma filosofia trabalhados internamente pela mesma contradição”

Final de 1955 ou início de 1956, como parte da edição do volume, *Les Philosophes célèbres*, Merleau-Ponty escreve um prefácio ao capítulo dedicado aos filósofos Cristãos, sobriamente intitulado “*Cristianismo e filosofia*”²². Como ele próprio admite, seu objetivo é mais uma reflexão de interesse pessoal²³ do que uma introdução aos textos que se seguem. Merleau-Ponty parte da clássica disputa sobre a noção e a existência de uma *filosofia cristã*²⁴, e se opõe resolutamente àqueles que sustentam que “a filosofia não é cristã em sua *essência*”²⁵. Esta negação, ao seus olhos, se apoia em uma concepção de filosofia a qual ele sempre se opôs, uma filosofia que sujeita, antecipadamente, a história ao princípio da “imanência filosófica”²⁶. A posição de Merleau-Ponty é clara: há “indubitavelmente uma filosofia cristã”²⁷. Sua posição é ainda mais radical: a filosofia cristã não seria uma corrente entre outras, ela conteria “tudo o que foi pensado no Ocidente por vinte séculos”.

Para se compreender essa radicalidade além de sua dimensão retórica, é necessário aprofundar a orientação dada pela primeira frase deste prefácio: “O confronto com o cristianismo é um dos testes em que a filosofia melhor revela sua *essência*”²⁸. Para Merleau-Ponty, a recusa da noção e da existência de uma filosofia cristã é, em parte, motivada por uma atitude fundamental, intelectual e existencial, na qual a defesa de um

²² S(pnp), p. 176-185.

²³ “Evidente que estas linhas responsabilizam apenas seus signatários e não os colaboradores cristãos que gentilmente deram sua assistência. Seria errado reconhecer e criar o menor equívoco entre os sentimentos deles. Portanto, não se apresentam como uma introdução ao pensamento deles. Antes, são reflexões e perguntas que se inscrevem, para lhes submeter, à margem de seus textos.” (S(pnp), p. 184-185).

²⁴ Cf. *La notion de philosophie chrétienne*, em *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 21 de março de 1931.

²⁵ S(pnp), p. 176-177.

²⁶ S(pnp), p. 178.

²⁷ S(pnp), p. 179.

²⁸ S(pnp), p. 176.

território filosófico contra qualquer invasão, repousa sobre a ilusão da autossuficiência do entendimento e, portanto, de como vamos projetar e viver a união da alma e do corpo. “Passado um certo ponto de maturidade, de experiência ou de crítica, o que separa ou une os homens, não é tanto a letra ou a fórmula final de suas convicções, mas, cristãos ou não, a maneira como tratam sua própria dualidade”²⁹. A linha divisória não é, portanto, entre cristãos e não cristãos, mas entre duas concepções de filosofia separadas por duas maneiras de viver a condição humana.

Merleau-Ponty, então, introduz o clássico casal da *razão* e da *fé* para denunciar as construções de uma convivência pacífica:

A “paz tomista” e a “paz cartesiana”, a inocente convivência entre a filosofia e o cristianismo, tomadas como duas ordens positivas ou duas verdades, escondem o conflito secreto de cada um consigo mesmo e com os outros, e as relações atormentadas que se resultam. Se a filosofia é uma atividade autossuficiente, que começa e termina com a compreensão do conceito, e a fé, é o assentimento à coisas não são vistas, validadas pelos textos revelados, a diferença entre elas é profunda demais até para haver um conflito [...]. Portanto, estamos fora do estado entender a unidade da razão e da fé. A única certeza é que isso é feito em Deus. A razão e a fé se encontram em um estado de equilíbrio indiferente³⁰.

Merleau-Ponty continua, retomando sua habitual encenação do dilema cartesiano:

Mas a dificuldade não é maior – e não é resolvida de outro modo – que ao admitir a distinção que o entendimento faz da alma e do corpo e, além disso, de uma união substancial: há o entendimento e suas distinções soberanas, e há o homem existente. Com a ajuda da imaginação, o entendimento é unido a um corpo que conhecemos pelo uso da vida, porque somos este homem, e as

²⁹ S(pnp), p. 177.

³⁰ S(pnp), p. 180.

duas ordens são apenas uma, porque o mesmo Deus é garantia das essências e fundamento de nossa existência. Nossa dualidade é refletida e superada nele, como aquela de seu entendimento e vontade. Nós não somos responsáveis por entender como³¹.

É aqui, diante dessa afirmação de que “não somos responsáveis por entender como”, que Merleau-Ponty se rebela em uma aposta filosófica: “No entanto, esse arranjo é instável. Se o homem for inserido nos dois planos, a conexão deles também é feita nele, e ele deve saber algo sobre isso”³².

A coexistência pacífica da filosofia com o cristianismo, apoiada pela autonomia tanto da razão e da fé, repousaria sobre uma forma de *capitulação da inteligência* – que paradoxalmente frustra a onipotência da razão... –, *é uma capitulação de pensar a própria unidade do homem*. Com a ideia implícita que a articulação íntima da razão e da fé esteja no cerne dessa unidade antropológica. Merleau-Ponty se recusa a desistir “do segredo do acordo” “no pensamento infinito” que seria o de Deus, recusa que estamos “fora do estado de entender a unidade da razão e da fé”.

Merleau-Ponty, desde o princípio, rejeitou qualquer concepção de filosofia como reino de uma razão soberana, e quis encontrar, em seu próprio fundamento, uma clareza mais radical (que não faz números com inteligência, mas a atravessa e a sustenta do início ao fim), uma luz que a filosofia não tem somente em si mesma, mas que compartilha com todo homem. Este *claritas* encontra vários nomes em Merleau-Ponty, assim como muitos raios saem de um mesmo foco de luz. A questão da *percepção* é a mais óbvia dessas entradas múltiplas para o mesmo mistério e o mais propedêutico aos olhos do filósofo. Mais discreta é a do *desejo*, mesmo que

³¹ S(pnp), p. 181.

³² Ibid.

seja apenas um desdobramento da anterior – a percepção, escreve Merleau-Ponty, é “*um modo de desejo*”³³. Mais sutilmente ainda, esse pensamento também é habitado por uma concepção original de *fé*, uma fé que duplica, pelo interior, nossa abertura perceptiva para mundo. Independentemente de qualquer questão religiosa, qualquer teologia, as várias orientações de pesquisa de Merleau-Ponty – sobre nossa abertura corporal para o mundo e outros através da vida perceptiva, expressiva e desejante – o leva a uma concepção de inteligência que reconhece, no cerne de sua aptidão para a verdade, uma abertura ao ser, uma dimensão da fé natural. Uma “fé animal”, uma “fé interrogativa” – para usar as fórmulas dos últimos escritos –, uma fé inteligente trabalhada em seu famoso conceito de “fé perceptiva” (um dos exemplos, em sua obra, da livre e ampla sobredeterminação de uma noção husserliana).

A Fé, no sentido de adesão sem reservas, que não é nunca absolutamente motivada –, intervém assim que deixamos o domínio das ideias geométricas puras e nos ligamos ao mundo existente. Cada uma de nossas percepções é fé, no sentido que afirmam que não sabemos rigorosamente. O objeto é inesgotável e o conhecimento é limitado. Descartes mesmo dizia que é preciso um movimento da vontade para crer que dois mais dois são quatro³⁴.

Em admiração constante pelo trabalho de Blondel³⁵, “para quem a filosofia foi o pensamento de perceber que não se pode “envolver”, encontrar e sentir, dentro e fora de nós, uma realidade da qual a consciência filosófica não é a fonte”³⁶, Merleau-Ponty também escreve: “Devemos admitir que a fé revela certos lados do ser, e que o pensamento,

³³ Natu3, p.272/[38].

³⁴ SNS(foi), p. N317-318/G217.

³⁵ Cf. S(pnp), p.177, 183-184, 195.

³⁶ S(pnp), p.177.

que os ignora, não se “enrola” e que as “coisas invisíveis” da fé e a evidência da razão não podem ser delimitadas como dois *domínios*³⁷. Existe uma dimensão natural de fé inscrita nos fundamentos de nossa relação com o mundo e com os outros, dimensão essencial de uma inteligência incorporada, para que a fé não caia imediatamente em uma atitude especificamente religiosa. Mesmo nos manuscritos mais populares, a ontologia fenomenológica de Merleau-Ponty escava embaixo da idealidade para trazer à tona essa fé que surge da *carne* e que contribui para nos revelar o *ser*.

Em uma retomada pessoal do problema da razão e da fé, o prefácio de 1956 coloca alguns autores em dois campos opostos. Por um lado, no campo de uma filosofia autônoma, Merleau-Ponty aproxima autores incompatíveis: Gilson, Maritain, Bréhier e Descartes (essa aproximação não é sem provocação...). Em oposição, estaria o campo de um pensamento “do homem e do mundo existentes”, que “constata a discordância entre a existência e a ideia”³⁸. Pascal, Malebranche, ou ainda, Blondel, portanto, estariam entre aqueles que não estão satisfeitos com o arranjo das garantias divinas ou a concordância harmoniosa pré-estabelecida, de artifícios que delegam sem muito esforço o pensamento da união da alma e do corpo, do complexo da razão e da fé. Merleau-Ponty associa esses pensadores à sua própria luta, àquela da inteligência: nós somos encarregados de compreender, e a filosofia se abre novamente como o estudo desse *vínculo* de ordens cuja conexão é feita em nós.

Porque todas as fissuras, todas as diferenças, mesmo ontológicas, estão em nós mesmos: a encarnação deve ser levada a sério. Ou ainda, filosoficamente falando, a *carne* – porque a noção de “*encarnação*” ainda

³⁷ S(pnp), p.178.

³⁸ Ibid.

fala de um processo que vai da separação à integração, portanto, seu significado não cobre a dinâmica simétrica de uma diferenciação interior progressiva, que é a da carne. Ou seja, em um plano filosófico, levar a sério a encarnação talvez leve ao próprio abandono desse termo pelo da carne – é o que gradualmente está fazendo Merleau-Ponty³⁹. A carne não é o resultado de união por um avanço ou anterioridade de um corte de instâncias ontológicas irreduzíveis. A carne é animada por processos incessantes de integração e diferenciação que constroem simultaneamente a sua própria unidade e vida relacional.

Assim, resume Merleau-Ponty, “a complexa relação entre filosofia e o cristianismo se resolveria se comparássemos um cristianismo e uma filosofia trabalhados internamente pela mesma contradição”⁴⁰. Trabalhada pela mesma contradição...porque essa contradição é trabalhada internamente no homem. E ainda mais internamente, o homem – especialmente se ele é um filósofo ou teólogo... – é tentado a exorcizar essa contradição em uma resolução exterior e metafísica: desmembrando-o, separando seus termos constitutivos para distanciá-los um do outro, pela motivação secreta de colocar a contradição longe de nós mesmos. Colocar um termo no homem, e o outro em Deus; um na inércia do corpo, o outro na agilidade da mente; um na escuridão da fé, o outro na clareza da razão; um no emocional, o outro no cognitivo... E assim, nossa inteligência ferida anseia em replicar a falsa segurança desses dualismos impenitentes que nortearam a história do pensamento, e se faz ainda hoje em toda atualidade. E é pelo conceito de carne que Merleau-Ponty deseja trabalhar os termos dessas várias contradições.

³⁹ E este é, sem dúvida, um dos avanços no pensamento de Merleau-Ponty comparado ao de Gabriel Marcel: dizer “Eu sou meu corpo” é apenas uma etapa para a saída do dualismo, ao assumir toda a verdade, não deixa mais margem para fazer essa afirmação.

⁴⁰ S(pnp), p.180.

No autorretrato oferecido pela comunicação sobre Maquiavel de 1949⁴¹, Merleau-Ponty se descreve como um “pensador difícil e sem ídolos”⁴², que lida com a dificuldade de pensar e viver a unidade da carne, dificuldade diante da qual se sujeita uma idolatria que é definida exatamente por isso. O ídolo, objeto material ou sistema de ideias, é construído como um corpo de substituição, onde toda contradição é apagada magicamente, onde a tensão e as ameaças do desejo são suprimidas, onde as apostas e as angústias de nossa vida relacional conhecem uma resolução que nos dispensa de ter que vivê-las em uma liberdade vertiginosa. Um corpo manipulável e impenetrável, sem expectativas nem desejo, em uma harmonia de uma explicação perfeita⁴³. O “*pensador difícil sem ídolo*” é aquele que tenta o contrário, como apontado na lição inaugural do *Collège de France*, que “faz funcionar em uma peça” os paradoxos da carne, que tem em mãos as diversas pontas que possibilitam a entrada ao mistério do homem, através e além de suas contradições⁴⁴. Nesta mesma lição de *Elogio da filosofia*, Merleau-Ponty

⁴¹ “Machiavélisme et Humanisme”, comunicação apresentada no *Congrès Umanesimo e scienza politica*, em setembro de 1949, Rome-Florence; publicado com o título “Note sur Machiavel” em *Signes*, p. 267-283.

⁴² Cf. S(Mach), p. 267.

⁴³ “Sistemas são diferentes tentativas da imaginação filosófica para se construir os ídolos, representações manipuláveis do fenômeno da verdade. É-nos dado um mundo estranho, onde o sujeito e o objeto, apesar das definições, passam um pela outro, como se mostra na união da alma e do corpo, onde em particular o sujeito indeclinável, eu sou, passa a reconhecer, por trás de certos objetos de sua comitiva, outros espíritos, em relação às quais ele próprio é um paradoxo do mesmo modo que eles são aos seus olhos, os sistemas propõem, mais cedo ou mais tarde, absorver o que é surpreendente nessa metamorfose, e seu procedimento comum, só pode ser para apagar um dos polos deste conjunto, para acabar com a tensão que o atravessa. Harmonia pré-estabelecida, passagem para a totalidade absoluta, materialismo, idealismo, também lançam nos paradoxos da encarnação e da comunicação o véu de uma explicação, mas ao mesmo tempo que achatam as dificuldades, escondem de nós a atualidade, a eficiência, sempre nova, o funcionamento continuado em nós mesmos” (TITra, p. 34-35 / 17-18, 1951).

⁴⁴ “Esses mistérios estão em todos como nele. O que dizem sobre os relacionamentos entre alma e corpo, se não o que sabem todos os homens que fazem a sua alma e seu corpo, o seu bem e o seu mal, como um todo? [...] O filósofo é o homem que acorda e fala, e o homem silenciosamente contém os paradoxos da filosofia, porque para ser completamente humano você precisa ser um pouco mais e um pouco menos que um homem” (EP, p. 63). Merleau-Ponty comentará sobre esta conclusão do discurso inaugural no *Collège de France* em uma carta dirigido a Sartre: “Tentei dizer que o equívoco é uma filosofia ruim, e que a boa filosofia é uma ambiguidade saudável, porque observa o acordo de princípio e a discrepância factual do eu, dos outros e da verdade, e que é a paciência que faz tudo isso funcionar de alguma maneira. [...] Dessa filosofia, não precisamos mostrar que ela é possível, pois é o próprio homem que está sendo paradoxal, corporificado e social” (Carta a Sartre de 8 de julho de 1953, *Le Magazine Littéraire*, n.º 320, abril de 1994, p. 76; retomado em *Parcours deux* 1951-1961, op. cit., pp. 148-149).

chega ao ponto de se perguntar “se não seria a filosofia o que impulsiona até o fim a contestação dos falsos deuses que o cristianismo instalou em nossa história. Sim, onde acabariam as críticas dos ídolos e onde poderíamos dizer que reside o verdadeiro Deus?”⁴⁵

A “nova lógica” da atitude religiosa

A esperança contra a teodiceia

O primeiro grande texto de Merleau-Ponty sobre a carne, *O homem e a adversidade*, celebra “a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre interessada, mesmo em seus modos mais carnis, nas relações pessoais”⁴⁶. E o mesmo artigo lamenta “o retorno a uma teologia explicativa, a reafirmação compulsiva do *Ens realissimum*”, que “traz de volta todas as consequências de uma transcendência massiva que a reflexão religiosa procurava evitar”⁴⁷. Sete anos mais tarde, no meio de seu último período ontológico, Merleau-Ponty não mudou de opinião: “Tudo o que se trabalha ativamente na filosofia cristã é, na realidade, bastante estranho à uma ontologia do *Ens realissimum*”⁴⁸. Merleau-Ponty não apenas reconhece e defende a realidade de uma filosofia cristã, mas uma certa filosofia cristã contra certa teologia cristã⁴⁹. Ele defende a audácia de Blondel, Marcel, Mounier,

⁴⁵ EP, p. 49-50. Merleau-Ponty parece esquecer, aqui, a contribuição decisiva e mais antiga do judaísmo dentro da luta contra a idolatria ou a contestação dos falsos deuses.

⁴⁶ S(HoAdv), p. 287.

⁴⁷ S(HoAdv), p. 307.

⁴⁸ Chaps (février 1958), p. 298 na edição de *Parcours deux 1951-1961, op. cit.* (passagem ausente na edição de *Envoyez la petite musique...*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1984).

⁴⁹ Ele também denuncia a filosofia que alguns cristãos desenvolveram para apoiar ou defender sua posição teológica. Essa filosofia cristã, de fato, mostrou-se prisioneira de uma ambivalência que trai parcialmente a autêntica contribuição do cristianismo: Merleau-Ponty a acusa de “praticar o existencialismo, mantendo o essencialismo em reserva” (NMS [79]). “Laporte: o pensamento de Descartes é o pensamento cristão (eu não diria cristão, porque a questão é se o cristianismo se expressa especulativamente no ontologismo, se não é em certos aspectos denúncia) – mas certamente: o desconforto em que Descartes nos coloca, é o desconforto em que a filosofia cristã nos coloca diante de como ela realmente se desenvolveu, ou seja, como um compromisso entre essencialismo e existencialismo” (NMS [78]).

Teilhard de Chardin – que ele sabe que às vezes estão sob o fogo crítico de alguns teólogos... No entanto, ele os defende sem nunca realmente confrontar estes teólogos fantasmagóricos que, sem dúvida, Merleau-Ponty trabalhou pouco. Portanto, essa linha crítica, da *Fenomenologia da Percepção* até os últimos manuscritos, sempre acaba convergindo para o que ele conhece melhor, o pensamento de um filósofo, na pessoa de Leibniz.

Merleau-Ponty continua sua crítica aos ídolos em uma feroz oposição à ontologia do objeto, que encontra, à seus olhos, o seu cume na ideia Leibniziana do *melhor de todos os mundos possíveis*. Porque essa ideia volta a rejeitar o ser no mundo ao integrar todas as formas de invisibilidade nas possibilidades lógicas do próprio visível. Assim, adaptados um ao outro, o ser e o mundo tornam-se o mesmo ídolo sem “falhas”. O mundo nada mais é do que um imenso objeto, ele é o próprio Objeto, ser de plenitude e positividade de uma parte à outra. O mundo está como deveria ter sido, e não há mais espaço para espanto nem para a revolta: a interrogação filosófica está encerrada.

Após a ruptura da modernidade, a filosofia que Merleau-Ponty deseja, desiste definitivamente de ser uma diplomacia para abafar o escândalo do mundo e fazer dormir os espíritos na paz dos lógicos. Essa “filosofia feita para ser atual”⁵⁰, vem de um espanto contínuo diante da contingência e do injustificável. Se os homens continuam a se maravilhar e a pensar, a esperar e a amar, é justamente porque o mundo atual não esgota o ser, e talvez também porque o ser, ele mesmo, não é sem fissuras. A dimensão mais nobre do *sentido*, que eles são capazes de alcançar, não se encontram nem aquém nem além do *sem-sentido*, em um sistema explicativo fornecido com razões suficientes. É um sentido inacabado e misterioso,

⁵⁰ S(Berg), p. 239.

mas sem que essa negatividade seja marcada com linhas pontilhadas a completar, ele, o sentido, funciona no seio do *sem-sentido*.

Deste modo, Merleau-Ponty abre constantemente o debate para as complexas relações entre filosofia, cristianismo e teologia. Ele defende, mais uma vez, a novidade de cristianismo contra toda teologia que explique Deus e explique por Deus ao se esquecer ativamente os abismos de nossa condição, esses “nós clandestinos” “do trágico e da esperança”⁵¹, que são os mesmos nós que nos abrem à atitude religiosa. Se, através da encarnação, a transcendência não paira sobre o homem, mas o torna seu portador privilegiado, não é porque a onipotência de Deus seja agora transposta ao homem: isso seria passar da teologia explicativa para um “humanismo explicativo” ou “humanismo prometeano”, como denunciado, em *Elogio da filosofia* e *O homem e a adversidade*, uma equivalência secreta⁵². Merleau-Ponty se declara, pelo contrário, profundamente apegado à “piedade pascaliana”, “à qual devemos as descrições mais profundas do homem como um monstro incompreensível e contraditório”, “tão grande por sua miséria e miserável por sua grandeza”. Mas “dessa filosofia”, continua o mesmo texto, “alguns teólogos não querem mais”, “eles preferem a ideia aristotélica de um homem ordenado à seu fim como a planta à forma da planta”⁵³. No entanto, o homem “não possui o equipamento original”⁵⁴, *garantindo-lhe* o fracasso

⁵¹ S(Préf), p. 38.

⁵² Hoje, o humanismo não se opõe à religião com uma explicação do mundo [...] é a recusa metódica das explicações, porque elas destroem a mistura da qual somos feitos e nos tornam incompreensíveis para nós mesmos” (S (HoAdv), p. 305-306)”. A filosofia é estabelecida em outra ordem, e é pelas mesmas razões que ela ilude o humanismo prometeano e as afirmações rivais da teologia. [...] Deveríamos dizer que o filósofo é humanista? Não, se por homem queremos dizer um princípio explicativo que teríamos que substituir por outros. Não podemos explicar nada pelo homem, pois ele não é uma força, mas uma fraqueza no coração do ser [...]. A filosofia nos desperta para o fato de que a existência do mundo e a nossa, são problemáticas em si mesmas, tanto que somos para sempre curados de procurar, como Bergson disse, uma solução “no caderno do professor”. O padre De Lubac discute um ateísmo que pretende suprimir, diz ele, “até o problema que deu à luz Deus na consciência”. Esse problema é tão pouco ignorado pelo filósofo que, ao contrário, ele o radicaliza, coloca-o acima das “soluções” que o sufocam (EP, p. 46-48).

⁵³ SNS(querel), p. N131/G93, novembro 1945.

⁵⁴ S(HoAdv), p. 304.

ou o sucesso de seu destino: é essencial para a existência humana estar em risco em cada um de seus atos, e qualquer teologia, como qualquer filosofia, deveria vigiar esse mistério da contingência e da liberdade, que é, também, o próprio espaço da *esperança*.

Por meio desta análise, Merleau-Ponty retoma explicitamente uma linha contestatória já presente em Gabriel Marcel⁵⁵. Ele a trabalhará e a prolongará ao orientá-la, especificamente, contra o empreendimento das teodiceias, em particular, aquela de Leibniz⁵⁶, versão extrema da teologia explicativa. Então em 1959:

A *Teodiceia* de Leibniz resume o esforço da teologia cristã em encontrar um caminho entre a concepção necessária do ser, *único possível*, e o surgimento imotivado do Ser bruto, este finalmente anexado a ele por um compromisso, e, nestes termos, o deus oculto sacrificado ao *Ens realissimum*⁵⁷.

Ou ainda, algumas semanas antes de sua morte: “O Deus de Aristóteles se pensa. O Deus de Leibniz pensa o mundo [...] para se conhecer o Ser, deve-se parar de pensar a partir do *Ens realissimum*. [...] Dentro da 2 parte do curso sobre a ontologia, mostrar todas as fraquezas das Teodiceias...”⁵⁸

⁵⁵ Cf. em particular, seu relato de *Être et Avoir*, de Gabriel Marcel, em *La Vie Intellectuelle*, tomo XLV, 10 de outubro de 1936, p. 98-109; tomado novamente em *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 35-44. “É impressionante como os filósofos foram cautelosos ou tímidos ao criar novas designações para os aspectos da existência que eles mais valorizavam. Tentamos, por exemplo, analisar a existência da alma cristã com a ajuda de noções aristotélicas, que é como um paradoxo. Pois no cristianismo é essencial que a vida seja uma estaca, que a alma possa ser perdida ou salva. Entre essa alma e a alma da “forma do corpo” de Aristóteles, não vemos como a junção pode ser feita. “O formulário é salvo eternamente, nem pode ser ameaçado”. [...] Agora, é fato que pode haver na alma uma “vontade de se perder”. E da mesma forma a salvação da alma, se é a “forma do corpo”, nada mais é do que a preservação de uma hierarquia natural, o funcionamento normal de um mecanismo metafísico. Como podemos afirmar que a noção cristã de salvação se resume a essa boa saúde, a vida religiosa a essa higiene? Portanto, teremos que reformular nossas categorias. (EtAv, pp. 39-40 / 103-104).

⁵⁶ Cf. LEIBNIZ, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Gerhardt, VI.

⁵⁷ NT, p. 264, outubro de 1959.

⁵⁸ NTontocart [128]v(2), início 1961.

Ao sujeitar o mundo a um Deus geométrico, Leibniz perde de vista as condições de exercício da liberdade humana: esta indeterminação em que a liberdade não pode encontrar seu caminho sem passar pela experiência da angústia e da confiança, nem do inexplicável e do indecível. A preparação inédita para as conferências no México (1949) já anotava esta reflexão sobre Leibniz,

Deus como explicação, perspectiva geometral [...]. O que torna impossível o que se pretende explicar: Deus torna minha perspectiva impossível. Tudo está estabelecido nele, que é para mim futuro, à fazer, liberdade que implica indeterminação de princípio, posição, já está feita nele⁵⁹.

Em uma falsa apologia à Deus, a teodiceia disfarça a dificuldade do homem em viver com ele mesmo. Como se tivéssemos que exorcizar o caráter injustificável, tanto de nossa existência como de nossas ações, criando pelo menos um ser, Deus, não mais à culpabilizar. Mas assim, o próprio Deus existente seria injustificável, e o último Merleau-Ponty apela a uma outra trajetória, que nunca considera Deus sem se concentrar nas condições presentes do homem vivente.

Se entrarmos no cálculo do imaginário, devemos admitir que “o todo poderia ter sido muito mais do que é”. Ninguém fará da morte de alguém um componente do melhor mundo possível. Mas não são apenas as soluções da teodiceia clássica que são falsas, esses são os seus problemas que não fazem sentido [...]. Não é sobre o mundo projetado ou Deus projetado, mas do mundo existente e do Deus existente, e o que em nós sabe que essa ordem está abaixo de nossas opiniões e nossas declarações. Ninguém fará com que os homens não gostem de suas vidas por mais miserável que ela seja. Esse

⁵⁹ México II [178], início 1949.

juízo vital coloca a vida e coloca Deus abaixo tanto das acusações como das justificativas⁶⁰.

Por mais difícil que seja, o homem pode, ainda, amar sua vida e pressentir dentro da dimensão ativa de seu desespero a metamorfose possível da adversidade. Merleau-Ponty é marcado por essa “nova lógica” de uma esperança que não substitui nossa negatividade ao se integrar à positividade do cálculo (o melhor dos mundos possíveis, que oferecem uma visão ingênua inadmissível do mal por um espírito marcado pela história moderna⁶¹), mas que trabalha a própria negatividade, no coração da noite. Sua escrita cultiva todas as fórmulas clássicas dessa operação do cristianismo: a *felix culpa* da liturgia pascal, *l’etiam peccata* de Santo Agostinho, ou ainda o subtítulo do *Soulier de satin* de Claudel, “o pior nem sempre é certo”.

A nova lógica, que fala a *Art poétique*, não tem nada de semelhante às teodiceias clássicas. Claudel não se compromete a provar que este mundo é o melhor dos mundos possíveis, nem de deduzir a criação. Tomando-a como ela é, com suas feridas, seus inchaços, sua caminhada impressionante, ele diz apenas que há encontros inesperados ocasionais, que o pior nem sempre é certo⁶².

Segundo essa lógica, o êxito divino como humano, não coroa uma perfeição originária, mas são as batalhas da esperança, da fé e do desejo,

⁶⁰ S(Berg), p. 239-240, maio 1959. Merleau-Ponty se inspira aqui em BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 88e édition, 1958, p. 223-224, 277-278.

⁶¹ “É na grande ordem que há uma pequena desordem” (LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, Gerhardt, VI, p. 262), muito mais sensível, ou seja, maior?” (Ibid., p. 109), “uma imperfeição na parte pode ser necessária para uma maior perfeição no todo” (ibid., p. 377) etc. “Eu tive a oportunidade, em minhas viagens, de conversar com [...] o famoso Sr. Arnauld, a quem eu até comuniquei em um diálogo [...] onde eu já coloquei de fato que Deus, tendo escolhido o mais perfeito de todos os mundos possíveis, foi levado por sua sabedoria a permitir o mal que foi anexado a ele, mas que não impediu que, tudo contado e dobrado, este mundo não era o melhor que poderia ser escolhido” (Prefácio aos ensaios de Theodicy, Gerhardt, VI, p. 43).

⁶² S(Clau), p. 395, março 1955.

que atravessaram o abismo do homem. Ela é nova em comparação com as soluções gregas: “Não há mais dúvida para o homem se retirar do mundo da maneira estoica ou reclamar à maneira socrática a pureza e sinceridade através do exercício da inteligência”⁶³. Não se deve deixar o mundo ou reconquistar um paraíso perdido, ou, ainda, se voltar à origem em uma reconstrução voluntarista de um estado supralapsário, moral ou intelectual. A única abertura está em permanecer na escuridão da nossa condição, e penetra-la de corpo e alma, até discernirmos um resultado possível, que não será o da evidência do entendimento.

A Encarnação muda tudo. [...] O mundo deixa de ser como um defeito no grande diamante eterno. [...] Como se o Deus infinito não fosse mais suficiente, como se algo estivesse se movendo nele, como se o mundo e o homem, em vez de serem uma queda inútil da perfeição original, tornaram-se os momentos necessários de uma perfeição maior. [...] Algo está acontecendo, o mundo não é em vão, há algo a fazer. [...] “Feliz pecado que merecia ter tal Redentor.” [...] *Omnia cooperantur in bonum, etiam peccata*⁶⁴.

A esperança que Merleau-Ponty opõe à teodiceia, não visa um “além”, um lugar e um tempo positivo, separado de nossa atual espaço-temporalidade; ela não visa mais a supressão do *sem-sentido*, mas sua metamorfose e sua consagração: faz violência à própria violência para recuperar o que ela havia anexado⁶⁵. Como a fé, essa esperança tem virtudes perceptivas: O *hic et nunc* já é o portador daquilo que ela visa –

⁶³ SNS(foi), p. N311/G213.

⁶⁴ SNS(foi), p. N310-312/G212-213.

⁶⁵ Um dia alguém se declara cristão [...]. Não estamos totalmente mudados em um momento. Simplesmente, ao reconhecer uma causa externa de seu destino, o homem recebe subitamente permissão e a mesma missão – como acredito que disse Maritain, – *de viver dentro da fé de sua vida natural*. Não é necessário nem possível que suas turbulências cessem: elas são agora “consagradas”. Seus tormentos são agora os estigmas que o marcam com imensa verdade. O mal em que morre a ajuda, ajuda os outros a viver. Ele não é convidado a desistir de seus dons, se ele tiver algum. Pelo contrário, nós os libertamos, aliviando a angústia que apertava sua garganta. Viver, ser feliz, escrever, era consentir em dormir, era suspeito e estava baixo. Agora é retirar do pecado o que ele havia arrogado para si mesmo” (S (Pref), p. 39, setembro de 1960).

“Nesse sentido, a reversão está acontecendo diante de nossos olhos. Talvez alguns cristãos até concordariam que o lado oposto das coisas já deve estar visível no lugar em que vivemos”⁶⁶.

A experiência sensível de uma transcendência oculta

Além da esperança, é toda a atitude religiosa, descrita como interrogação, invocação e como um grito, que Merleau-Ponty opõe à teologia explicativa⁶⁷. E isso não deixa de ter analogia com a sua maneira de opor uma fé perceptiva e interrogativa à transparência da ontologia cartesiana. A teologia explicativa tende a esquecer do mistério e do escândalo, ela “apenas percebe a contingência do ser humano ao derivá-la de um Ser necessário, ou seja, para se livrar dela, ela usa uma entonação filosófica para motivar a afirmação que a encerra”⁶⁸. Ela vai justificar a Deus para não ter mais que clamar por ele e clamar depois dele, reprimindo, assim, uma maneira essencial de expressar as lacunas que nos impulsionam. Ela quer explicar Deus para que você não precise mais procurá-lo, como essa famosa ruptura que abandona Deus à sua posição metafísica e estatutária e, assim, refaz o caminho contrário da Encarnação. E esse voluntarismo se torna secretamente equivalente ao empreendimento simétrico de um ateísmo de princípios que não é mais

⁶⁶ PPCP, p. 72. “O Reino de Deus ou essa nova sociedade entre os homens que criou o amor sem palavras, não está, como sugere uma palavra platônica, ‘acima’ e longe da terra. Não deve ser concebido como uma negação da terra, como uma inversão da vida terrena, um pano de fundo contrastando com ela. Nunca o Reino de Deus, em tempos de grande fé, foi o lugar de compensações. Porque não é um mundo derrubado – mas outra coisa – justamente por ser transcendente, não há como adiar a justiça até depois da morte – um modo de fazer esperarem os pobres...” (ChRe, p. 26/297).

⁶⁷ “A religião é válida na medida em que ela reserva o lugar do estranho e sabe que nosso destino é enigmático. Todas as soluções que ela dá ao enigma são incompatíveis com nossa condição monstruosa. Como interrogação, ela é fundada desde que permaneça sem resposta. Ela é um dos modos de nossa loucura e nossa loucura é essencial para nós. Quando se coloca no centro do homem, não o entendimento contente consigo mesmo, mas uma consciência que se surpreende consigo mesma, não se pode cancelar o sonho de alguém em relação às coisas, nem reprimir a invocação sem palavras disso que está além. (S (Mont), p. 256-257, 1947). “Nesse ponto, a religião deixa de ser uma construção conceitual, uma ideologia, e se junta à experiência de vida de homem para homem [...] A religião faz parte da cultura, não como dogma, nem mesmo como crença, mas como grito” (SNS (MetaHo), p. N169 / G118, 1947).

⁶⁸ EP, p. 47-48.

satisfatório do que este que ele pretende combater: “esse antiteísmo existe, mas, sendo uma teologia invertida, não é uma filosofia [...] contém em si a teologia que combate”⁶⁹. Por outro lado, o homem religioso, enfatiza Merleau-Ponty,

é um “ateu integral” em relação a um Deus que é apenas a garantia da ordem natural, que consagra todo mal como todo bem no mundo, o que justificaria a escravidão, a iniquidade, as lágrimas das crianças, a agonia dos inocentes pelas necessidades sagradas, que, finalmente, sacrificariam o homem ao cosmos, e seria “o Imperador absurdo do mundo”. O Deus cristão que redime o mundo e é acessível às orações é, diz M. Maritain, a negação ativa desse. Isso afeta, de fato, a essência do cristianismo⁷⁰.

Um Deus inexplicável, portanto, que não explica nada. E ainda um Deus “acessível”, acessível à interrogação, à invocação, à oração. É esse paradoxo que Merleau-Ponty cultiva face à uma teologia que a seus olhos é marcada demais pelo que ele chama de “Deus dos Filósofos”, um deus *insensível* nos dois sentidos, passivo e ativo, do termo: um deus que não pode tocar e não se deixa tocar. Essa teologia, em suma,

Não quer dar tudo à fé cristã [...] os modernistas foram condenados quando quiseram substituir o Deus dos filósofos e dos estudiosos pelo Deus sensível ao coração. [...] *Tu es vere Deus absconditus*. Deste Deus oculto, inacessível à especulação, afirmado na obscuridade da fé, não se diz nada, e ele apareceria, enfim, como um postulado da vida humana e não mais como o mais certo dos seres. Não se contesta, obviamente, a experiência cristã e a descrição que nos dá Pascal: apenas as mantêm no terreno confuso da existência, cujas essências, a filosofia especulativa e o tomismo continuam sendo juizes. A Encarnação não é levada em todas as suas consequências⁷¹.

⁶⁹ EP, p. 46.

⁷⁰ EP, p. 49-50.

⁷¹ SNS(foi), p. N313/G214, 1946. Reminiscência de Isaias 45: 15.

Este texto desloca para a teologia o habitual cenário cartesiano da filosofia de Merleau-Ponty, o que coloca em evidência a recondução da existência para o campo confuso de que é preciso viver sem poder pensá-la. Portanto, as descrições que nos dá Pascal, aquelas de uma “experiência cristã” da fé, que teria a virtude de chegar à um sentimento de Deus, são reconduzidas ao “terreno confuso da existência”, de uma obscuridade da vida à margem da evidência das essências. Aplicado à teologia, o cenário não carece de pontos árdus: “filosofia especulativa” e teologia explicativa se encontram lado a lado, e o tomismo já sofreria o mal intelectual do qual sofrerá Descartes⁷². Se o cenário cartesiano serve habitualmente de fundo crítico para destacar, o que é para Merleau-Ponty, a sua filosofia da carne, ele é aqui invocado para sublinhar, segundo um contraste análogo, a especificidade do cristianismo na dimensão da fé e da encarnação – uma fé na qual os teólogos deveriam “tudo dar”, e uma Encarnação que eles deveriam seguir em “todas as suas consequências”. Nesse mesmo cruzamento, certas ideias se reúnem vertiginosamente, como se levar a encarnação a todas as suas consequências coincidissem com o reconhecimento de uma modalidade de *fé* como experiência *sensível* de uma transcendência ainda que oculta.

O trecho que acabamos de ler, datado de 1946, é o primeiro texto que Merleau-Ponty evoca o *Deus oculto* de Isaías. Encontramos, posteriormente, esse padrão constantemente presente, especialmente na preparação inédita do curso sobre a dialética de 1956⁷³, até às últimas

⁷² Como de costume, a natureza das acusações feitas pelo autor esconde rostos específicos (Maritain, Daniélou...). E não é sem provocação e ironia que Merleau-Ponty compara a posição de Maritain com a pior face do cartesianismo, mostrando assim as paixões herdadas pelo meio intelectual de sua própria juventude – o neo-escolasticismo e suas grandes amizades – para uma luta desatualizada na modernidade.

⁷³ Onde Merleau-Ponty fez algumas referências à famosa obra de Lucien Goldmann sobre Pascal e Racine, *Le dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955.

páginas do projeto ontológico inédito *Être et Monde*, em que se anuncia repetidamente o desejo de desenvolver uma oposição entre Pascal e Leibniz, à favor de Pascal: “O Deus oculto contra a lógica de Leibniz”⁷⁴, “Contra este Deus leibniziano, para enfatizar o Deus oculto”⁷⁵, etc. Essa oposição, em Merleau-Ponty, não é, de forma alguma aquela de uma pura ausência (de Deus) à uma pura presença, mas aquela de uma presença carnal (que nunca é total, o que implica uma dialética de presença e ausência) à presença intelectual (que tem a coisa em evidência). “Se Deus é Deus, e não um ídolo, ele deve estar escondido, presença de uma ausência”⁷⁶. As mesmas lições sobre Pascal de 1956 afirmam um pouco mais: “Não *possessão* intelectual: Deus está na verdade oculto”⁷⁷, mas acessível à fé – “é necessário, para ser válido, que o pensamento de Deus seja fé e não evidência”⁷⁸. E essa fé não é o feito de um espírito puro: se Deus existe, escreve Merleau-Ponty, “o pensamento de Deus deve ser o feito do homem inteiro”⁷⁹. Deus está, portanto, oculto à inteligência autônoma, mas acessível à carne – que não deixa de lembrar a *aposta pascaliana*, que enraíza a fé nos gestos do corpo. Deus é visado “não pela inteligência positiva, mas por nossa vida, por (nossa) espessura de seres encarnados. [...] Deus como implicação de existência, e isso por que acreditamos nele com o nosso corpo”⁸⁰.

O curso de 1956 multiplica, portanto, as analogias entre o radicalismo pascaliano e a radicalidade própria do empreendimento de Merleau-Ponty, aquele de um pensamento da carne como apresentado em *O homem e a*

⁷⁴ EM3 [256], avril ou mai 1960.

⁷⁵ EM3 [244] (26), avril ou mai 1960.

⁷⁶ Dial-T&C [241] (5), cours du 19 mars 1956.

⁷⁷ Dial-T&C [248], cours du 16 avril 1956.

⁷⁸ Dial-T&C [246] (3), cours du 16 avril 1956.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Dial-T&C [248], cours du 16 avril 1956.

adversidade: a carne, espiritual em suas dimensões corporais mais elementares, chama em troca uma ontologia que faz uma leitura integralmente carnal do ser. E é isso que Pascal desenharia à sua maneira, não sobre o ser, mas sobre Deus (se Deus existe, ele deve ser encarnado e sensível ao coração; nós acreditamos nele com seu corpo, ou Deus é ainda um ídolo). No registro merleau-pontiano, ontológico e não teológico, o ser é “*sensível ao coração*”: nos juntamos a ele como carne, ou então o ser é ainda um objeto, nos juntamos à ele por “essa abertura ao *ser* que é a fé perceptiva”⁸¹ e assim, quem o procura pelo desejo, “sabe tudo o que há para saber”⁸².

“Pascaliano desde a adolescência, antes de ler Pascal”⁸³, Merleau-Ponty investe a famosa distinção entre o espírito de geometria e *espírito de sutileza**: “A sutileza não é sentimento vago, mas *percepção* [...]. É uma ordem quase perceptiva.”⁸⁴ Assim anexo à percepção, a sutileza pascaliana encontra-se dotada de virtudes que faltam aos pensamentos de sobrevoo. Ela é estranha ao declínio da inteligência objetivadora, e o significado que ele acessa, não é possuído no fechamento de uma representação. A sutileza, insiste Merleau-Ponty, não está necessariamente ao lado da imanência passiva do sentir (não é uma “sutileza emocional”, um “sentimento vago”⁸⁵), ela possui as virtudes intrusivas e a segurança do corpo que percebe sua capacidade de “penetrar vividamente e profundamente”⁸⁶, e de suportar a incompletude do visível para acessar,

⁸¹ VI2, p. 122.

⁸² S(Préf), p. 31.

⁸³ SARTRE, “Merleau-Ponty vivant”, in *Les Temps Modernes*, 17e année, numéro spécial 184-185, outubro 1961, p. 305.

* Nota da tradutora: Essa noção é originalmente expressa como “*esprit de finesse*”, portanto, “espírito de sutileza” carrega também, um sentido de finura e agudeza de espírito.

⁸⁴ Dial-T&C [238](2)-[239](3), cours du 19 mars 1956.

⁸⁵ Dial-T&C [239](3), cours du 19 mars 1956.

⁸⁶ *Ibid*

através dele, o invisível de que está prenehe. O espírito de sutileza é finalmente aquele que se abre à uma verdade que não é mais “síntese dominante”, mas “integração de contraditórios”⁸⁷, e o que é, portanto, mais capaz disso do que o que Merleau-Ponty chama de “a abordagem do centro”: a abordagem de um meio que não é mais a meditação aristotélica, o “justo meio, o finito, a positividade”, mas, “o que mantêm junto os extremos, as contradições, e as tornam solidárias”⁸⁸.

O que é esse ambiente senão o próprio homem? “O homem é coexistência efetiva dessas contradições”⁸⁹. Portanto, o espírito de sutileza não está interessado em “ordenar as razões”⁹⁰, e tampouco, em uma ordem metafísica concebida como a distribuição projetiva de elementos localizados entre dois infinitos, um infinito de magnitude e um infinito de pequenez. Ele não está considerando o homem como uma superposição de camadas ontológicas pré-estabelecidas e harmoniosas, mas se afunda no ambiente dialético da carne e de seus paradoxos. Um centro onde todo o significado é construído, até o do próprio Deus: “A abordagem/proximidade do ‘centro’ [...]. Existe um ‘meio’, nem infinito em grandeza, nem infinito em pequenez, que é o lugar do sentido. Deve-se procurar a infinidade de Deus deste lado e não em uma má infinidade de grandeza”⁹¹. Pois, como homem,

Deus não está mais do lado do infinito da grandeza ou do infinito da pequenez: o infinito da grandeza é o universo “mudo”, o “silêncio eterno dos espaços infinitos”. É ser pleno, sem palavras, desabitado, sem homem, não é nem mesmo Deus. O círculo seria Deus também. Deus é o meio ({infinitamente})

⁸⁷ Dial-T&C [240](4), cours du 19 mars 1956.

⁸⁸ Ibid

⁸⁹ Dial-T&C [241](5), cours du 19 mars 1956.

⁹⁰ Dial-T&C [237](1), [244](1).

⁹¹ Dial-T&C [245](2), cours du 16 avril 1956.

onde essas duas aberturas indefinidas tomam forma, a plenitude onde os dois “vazios” são escavados [...] Infinito qualitativo, agarrado no centro do acabamento (*) [(*) se abismar, não se elevar], e não para o mau infinito que faz fronteira com ambos os lados⁹².

O “mau infinito” estigmatizado por Merleau-Ponty é aquele das possibilidades de cálculo, ou mesmo, o das passagens fronteiriças operadas pelo entendimento: infinito potencial (aquele que não acaba nunca de acabar) ou infinito em ato (aquele que nunca para de terminar e que é na realidade como a assíntota de nossas possibilidades finitas), ele é sempre considerado em um contexto de possíveis (a possibilidade de dar um passo adiante ou chegar ao limite), ele é sempre, perfeitamente definido. O “bom infinito” ao qual se abre essa inteligência perceptiva, que é para Merleau-Ponty o espírito de sutileza, encontra seu paradigma em uma profundidade espacial, como aquele oferecido à visão na estrutura do horizonte, esse indefinível do mundo percebido. Ele resiste à todas as formas de objetivações e de *posse* intelectual, e só pode ser alcançado por *uma participação carnal em seu próprio ser*: uma participação em sua própria infinitude.

A profundidade de Deus

Ao longo das críticas de Merleau-Ponty à teologia explicativa, ele nos fornece algumas linhas de uma fenomenologia da atitude religiosa. Inevitavelmente, neste horizonte, do qual já tivemos mais do que um vislumbre, ele também está desenhando um conceito de Deus – sem decidir sobre sua existência. “Na verdade, explica Merleau-Ponty em uma intervenção feita em maio de 1958, a questão para um filósofo não é tanto saber se *Deus existe* ou não existe, ou se a proposição Deus existe é correta

⁹² Dial-T&C [240](4), cours du 19 mars 1956.

ou incorreta, mas de saber o que entendemos por Deus, o que queremos dizer quando falamos de Deus”⁹³. Os filósofos algumas vezes se perdem em sua obsessão de provar a existência ou a não existência de Deus, para diferir melhor a questão de saber o que ele poderia ser, uma questão que nos leva mais cedo ou mais tarde aquilo que nós somos. Seus achados metafísicos, portanto, participaram de uma sutil evacuação de Deus, “o supondo sem querer olhar para ele, procurando nele por razões para não olhar para ele”⁹⁴. Merleau-Ponty, por outro lado, nunca assume a existência de Deus, mas encontra no homem as razões para olhá-lo... para melhor perceber o homem a si mesmo. Um Deus que não é pleno diante de um homem vazio*.

Em seu discurso inaugural no *Collège de France*, Merleau-Ponty evoca esse Deus que não é primariamente “força”, mas “que está ao lado dos homens”; “penetrado” de negatividade, ele não é “a plenitude de ser” das ontologias cartesianas e sartrianas; ele “se rompe” e apresenta “uma fratura”⁹⁵. Esta descrição, que traz aqui oficialmente “a intuição de Deus de Bergson”⁹⁶, é decididamente recorrente no trabalho de Merleau-Ponty. Devemos acrescentar algumas contribuições tardias que completam este retrato de Deus com vários recursos novos e particularmente audaciosos. A filosofia de Merleau-Ponty combina uma antropologia da carne, carne dialética e incompleta, e uma ontologia do inesgotável, em que o ser é lacunar e ferido. Normalmente, o retrato de Deus desenhado em pequenos

⁹³ Intervenção de Merleau-Ponty na discussão da comunicação de Gilbert Ryle sobre “La phénoménologie contre” *The Concept of Mind*, em *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont (Philosophie IV), Paris, Éd. de Minuit, 1962, p. 94.

⁹⁴ DESC [84](9).

* Nota da tradutora: A expressão utilizada com o sentido de “vazio”, neste ponto do texto, foi “*en creux*”.

⁹⁵ Cf. EP, p. 32.

⁹⁶ Cf. EP, p. 31-34.

traços ao longo de sua obra está no cruzamento dessas duas linhas. Um cruzamento onde se aponta regularmente a questão do desejo.

“Ele é o elemento da alegria ou o elemento do amor”

É primavera de 1959, Merleau-Ponty, que trabalhou durante o outono precedendo seu manuscrito não publicado de *Introdução à Ontologia*⁹⁷, escreve os dois primeiros capítulos de *O Visível e o Invisível*, enquanto já prepara o seguinte na forma de notas. Foi então que ele elaborou uma comunicação para o encerramento do Congresso de Bergson. Esta apresentação de Bergson, como a de Maquiavel em 1949 ou ainda de Husserl em 1958, carrega a sombra do filósofo. Merleau-Ponty encerra sua conferência apresentando a filosofia religiosa de Bergson como resultado do todo de seu pensamento: “de uma filosofia religiosa extraordinária e muito pessoal...”⁹⁸. O que se segue é realmente pessoal... É neste período chave de sua escrita que Merleau-Ponty tenta expressar, de maneira sintética, o significado de sua ontologia. E as páginas dedicadas à filosofia de Bergson estão explicitamente associadas a essa preocupação: “o que pode ser hoje uma abordagem do ser”⁹⁹. Este ser é aquele já anunciado pela Introdução do outono anterior, em uma ontologia que procura “pintar o homem como ele realmente é: não como o esboço de uma subjetividade absoluta, mas como elevação* , luz no topo deste arranjo incrível que é um corpo humano”¹⁰⁰. Os manuscritos tardios esboçam em vários lugares este quadro do homem em pé (deixando às vezes se espalhar o imaginário escatológico de corpos gloriosos), do homem de pé, diante de um ser vertical estranhamente vivo:

⁹⁷ EM1.

⁹⁸ S(Berg), p. 238-239.

⁹⁹ S(Berg), p. 241.

* Nota da tradutora: Elevação, aqui, se refere ao sentido da palavra “*surrection*” do texto original.

¹⁰⁰ EM1 [128].

O ser nascente, de que nenhuma representação me separa [...], que está de pé diante de nós, mais jovem e mais velho que o possível e o necessário, e que, uma vez nascido, nunca pode parar ter sido, e continuará a estar na base dos outros presentes...¹⁰¹

Merleau-Ponty deixa sua fenomenologia da carne enriquecer a abordagem Bergsoniana da experiência mística, ao mesmo tempo em que oferece uma mudança significativa da consciência em relação ao corpo – um deslocamento que, como Merleau-Ponty disse sobre a Encarnação, “muda tudo”... Consequentemente, seus últimos escritos utilizam repetidamente uma fórmula precisa de *Dois fontes* – “nosso corpo entende tudo aquilo que percebemos, ele vai até as estrelas”¹⁰² –, enquanto se removia cuidadosamente metade do texto de Bergson, ou seja, neste caso, qualquer referência à consciência¹⁰³. A *carne* merleau-pontiana, corpo animado que anima tudo pela percepção e motricidade, pela expressão e pelo desejo, não é um corpo *animado por*, e especialmente não pela *consciência* – essa consciência, cujos últimos escritos afirmam que “*ela não vê*”, que não vê nem a carne nem o ser, e que “em princípio ela ignora o Ser e prefere o objeto a ele, ou seja um Ser com quem ela se rompeu”¹⁰⁴. Como se a própria consciência fosse fetichista e incapaz de consentir em ser. Enquanto a carne, como um corpo que percebe e deseja, vai para os outros e para as estrelas, porque consente em ser invadida por um ser inesgotável. Um ser envolvente que se deixa envolver, um ser aberto e profundo, cuja infinitude, definitivamente, não é o da onipotência

¹⁰¹ S(Berg), p. 240.

¹⁰² BERGSON, *Les deux sources...*, op. cit., p. 274. Em Merleau-Ponty, cf. VI2 83, EM2 [157], EM2 [172](13); ou ainda, junto a uma referência implícita à R. Delaunay, OE-ms [52]v(34), OE-ms [35]v(51), OE 83.

¹⁰³ “*Car si notre corps est la matière à laquelle notre conscience s’applique, il est coextensif à notre conscience, il comprend tout ce que nous percevons, il va jusqu’aux étoiles*” (BERGSON, op. cit., p. 274).

¹⁰⁴ NT, p. 301-302, mai 1960.

que nos esmaga, mas desse infinito de qualidade já mencionado nas lições do *Collège de France* dedicadas a Pascal.

A experiência mística, escrevera Merleau-Ponty em 1959, experimenta a invasão consentida de um ser que “pode fazer muito mais do que ela”. Não falamos de um ser todo-poderoso: a idéia do todo, diz Bergson, é tão vazia quanto a do nada [néant][...]. O Deus de Bergson é imenso ao invés de infinito, ou ainda, ele é uma infinidade de qualidade. É o elemento da alegria ou o elemento do amor, no sentido em que a água e fogo são elementos. Como os seres sencientes e os seres humanos, ele é uma radiação e não uma essência¹⁰⁵.

Devemos reler essas duas últimas frases em que Merleau-Ponty, sem aviso, tanto brutalmente quanto discretamente, reescreve Bergson à luz de sua ontologia carnal. Este Deus é “elemento”, “no sentido de que água e fogo são elementos”, no sentido de elementos da psicanálise de Bachelard que interessam Merleau-Ponty desde 1948, esse Deus é “radiação” “como os seres sencientes e seres humanos”. Isto é precisamente abordado como será a carne no último capítulo do livro *O Visível e o Invisível*¹⁰⁶. Merleau-Ponty escreverá, então, que a carne é “elemento do Ser”... enquanto aqui, ele faz de Deus o elemento da alegria e do amor. Sua ontologia carnal esboça, na verdade, dois movimentos complementares – a carne elemento do ser e o ser elemento da carne –, dentro da reversibilidade topológica do envelope envolvente e do quiasma da incorporação mútua que anima a carne. O esquematismo da reciprocidade do desejo sustenta esta topologia: “se faz o fora de seu dentro e o dentro do seu fora”¹⁰⁷ repetindo os últimos escritos, ao ser elemento um do outro, um para o outro, o desejo sendo basicamente o desejo de *Ineinander*, aquele de “você em mim e eu em

¹⁰⁵ S(Berg), p. 239. Cf. BERGSON, *op. cit.*, p. 224-225, 277-278.

¹⁰⁶ Cf. Em particular, VI4, p. 184.

¹⁰⁷ VI4, p. 189. Cf. também p. ex. N-Corpus [85](3), Natu3, p. 346-348/[74]-[74]v, ou ainda RC60, p. 178.

você” que retorna constantemente, de 1935 a 1961, na escrita merleau-pontiana, da troca substancial, da passagem de mim em outro e do outro em mim.

“O ser de Deus é para nós abismo”

Merleau-Ponty, como vimos, transpõe suas preocupações ontológicas ao querer separar o ser de Deus do “mau infinito”, um infinito positivo que nos impede de pensar nossa relação essencial com ele. Em 1957, em seu primeiro grande manuscrito ontológico, *La Nature ou le monde du silence* (inédito), o filósofo toma para si algumas notas sintéticas, da seguinte maneira:

Por um lado, o ser é o ser de Deus (Gilson: eu sou aquele que é), entendido como infinito positivo, e assim, o mundo, a história e o homem, aparecem como seres inferiores, não acrescentam nada a aquele que está com Deus -> pensamento retrospectivo do ser como todo feito -> filosofia que parte secretamente da ideia do nada -> filosofia do pensamento causal no sentido de que Deus é a causa da mundo, antes do mundo, é eminentemente tudo o que o mundo será¹⁰⁸.

Merleau-Ponty continua:

Por outro lado: o ser é primariamente (e em certo ponto para sempre) a natureza, o homem, o criado e nós vamos a Deus por via negativa. “Fraqueza” de Deus - a criação não é apenas um subproduto da essência infinita ou do ser necessário. O Ser não é só Deus, é Deus criador do mundo e, portanto, o mundo também, é Deus com o mundo. *Deus artifex* e não Deus do sétimo dia. O mundo não é o melhor, nem o único possível. Ele é e condiciona qualquer avaliação que podemos ter sobre ele. Conhecimento e História não são vãs repetições. Deus é a causa atrás de nós e o termino diante de nós. [...] O

¹⁰⁸ NMS [78].

pleroma à realizar – (que, portanto, não é o mundo nem Deus somente). Não há plenitude primordial do Ser¹⁰⁹.

Diante dessa alternativa, podemos facilmente adivinhar onde se situa Merleau-Ponty... Alguns meses depois, a preparação inédita para o curso de 1958 evoca três abordagens possíveis de Deus. (1) Um “*teísmo acósmico*” em que “*Deus é tudo*” – este “ser supremo que reúne em si tudo de que os seres são feitos”¹¹⁰ –, e nos quais Merleau-Ponty percebe uma possível mudança em direção ao panteísmo (tudo é Deus)¹¹¹. (2) Um “teísmo do Deus arquiteto”, onde a “mecânica divina” é dedicada a “auto-realização de uma máxima” para o melhor de todos os mundos, com a margem novamente para uma mudança panteísta (“Deus não é mais o arquiteto. Seus decretos são sua substância”, a própria arquitetura se torna divina)¹¹². Essas duas abordagens, sublinha Merleau-Ponty, enfrenta “a realidade do mal”, o “mistério do mal” e não permite pensar, se não “como um paradoxo”, o “relacionamento de Deus e do mundo (em particular [de Deus e] do homem)”¹¹³. (3) Daí o esboço de uma terceira via, que Merleau-Ponty associa explicitamente ao cristianismo¹¹⁴. Esse caminho “só se afirma através da crítica aos ídolos, aos falsos deuses”¹¹⁵, uma “perpétua crítica aos ídolos”, em particular “do Deus arquiteto ou do Deus monarca”, mas também “de qualquer convicção de se estar na posse de Deus”¹¹⁶. E Merleau-Ponty acrescenta: “O Deus do exterior, é idolatria, não um Deus estabelecido. Deus está com os “últimos”, com aqueles que

¹⁰⁹ NMS [78]-[79].

¹¹⁰ Natu2-ms [16]v(26).

¹¹¹ Natu2-ms [107]v(B).

¹¹² Natu2-ms [108](C).

¹¹³ Ibid

¹¹⁴ Natu2-ms [16]v(26).

¹¹⁵ Natu2-ms [108](C).

¹¹⁶ Natu2-ms [16]v(26).

são privados de tudo e de Deus. [...] Deus não está separado da história, não é a plenitude anterior, mas o Pleroma que está por vir (São Paulo)”¹¹⁷.

Essa rejeição da plenitude primordial do Ser é um passo necessário na procura de uma outra concepção de infinito, que desenha seus *princípios* análogos no indefinido do mundo percebido e nas inesgotáveis expectativas da carne. O Trabalho tardio, considerável e amplamente inédito, realizado em torno da obra de Descartes, contém algumas passagens surpreendentes sobre este ponto. Embora reconhecendo Descartes como o fundador da ontologia do objeto (e “a ontologia do objeto [...] é a ontologia da desconfiança”¹¹⁸, nos antípodas da fé perceptiva), Merleau-Ponty está apostando em encontrar ainda nele o embrião de uma ontologia completamente diferente, a sua, a ontologia do existente. Embriões resistentes a quais Descartes teria resistido vigorosamente, “algo como uma metafísica da profundidade”¹¹⁹, que Descartes encontrou e imediatamente reprimiu. Neste “tremor rapidamente superado” que descreve *O Olho e o Espírito*, Descartes teria atravessado a fratura do Ser, *Sigé** – porque “o ser de Deus é para nós abismo” – antes de decidir que é “tão inútil sondar esse abismo quanto pensar o espaço da alma e a profundidade do visível”¹²⁰. Contra qualquer fechamento fetichista do absoluto, que o preenche apenas para torná-lo impenetrável, contra a conjuração desse absoluto – filosófico ou teológico – que encontramos razões decisivas para não mais buscar o absoluto, o pensamento de Merleau-Ponty se faz e se mantém, “afundando nesta dimensão [...] do Ser abissal que Descartes abriu e imediatamente fechou”¹²¹. O inesgotável

¹¹⁷ Natu2-ms [108](C).

¹¹⁸ NMS [42](27-28).

¹¹⁹ OE, p. 56.

* Nota da tradutora: No texto original, o termo se encontra em caracteres grego como: σῆγῆ.

¹²⁰ *Ibid.* Merleau-Ponty pega emprestado “sigé l’abîme” de Claudel.

¹²¹ OE, p. 57-58.

desejo pelo inesgotável é mais intenso que os sistemas de esclarecimento classificatórios – teológicos ou ateus – que dão os meios para escapar de sua vertigem preenchendo as lacunas. Ao fazer isso, eles sempre mantêm alguns traços no fundo deles mesmos... e é isso que Merleau-Ponty está tentando mostrar em seu cenário cartesiano.

No mesmo espírito, os inéditos comentam uma passagem das *Respostas às primeiras objeções*, em que Descartes aborda a questão do conhecimento que podemos ter de Deus, comparando-o com a nossa visão do mar.¹²² “O Deus paralelo – o mar, o infinito indefinido: esse é um tipo de percepção de Deus que Descartes admite”¹²³. Fazendo uma leitura parcial do texto de Descartes, contrariando sua intenção, Merleau-Ponty explora o que vai de encontro à abordagem cartesiana usual do conhecimento em um *intuitus* – aquele olhar que abraça a totalidade *in uno conspectu simul* e pelo qual o objeto conhecido é imediata e totalmente presente ao espírito. Em vez de buscar, no conhecimento intuitivo que Deus teria tudo, o modelo de toda visão *do espírito*, e até a nossa visão de Deus, Merleau-Ponty parte da visão *do olho* para estendê-la a todo pensamento (“todo pensamento é pensado como o mar é visto”¹²⁴), até nosso conhecimento do Ser, visão de Deus (“Descartes admite que Deus é pensado como o mar, não compreendido”¹²⁵). A propósito, ele redobra essa operação de generalização por uma extensão do infinito negativo da percepção, que se encontra ela mesma, afetada pelo Ser, ou por Deus:

Esse infinito [...] pertence por mim à coisa visível ou ao mar, não menos que a Deus. Porque aquilo que é em um gênero ou em qualquer gênero, a riqueza não é menor, é, em todo caso, inesgotável. [...] Dizem que vemos o mar,

¹²² DESC-DerPap' [85](1)-[86](2).

¹²³ DESC-DerPap' [86](2).

¹²⁴ NTfinOntoC [56]v.

¹²⁵ Ibid

porque existe nele uma infinidade carnal, esse invisível. Da mesma forma, diz-se que vemos Deus o Ser, porque há nele essa infinidade carnal¹²⁶.

Assim, face ao modo de conhecimento transposto ao homem, de um deus cíclope que vê tudo e imediatamente, Merleau-Ponty toma como modelo de pensamento a visão do mar e de seus horizontes, a ponto de torná-lo o modelo implícito de uma visão beatífica. Para o deus exaurido em uma visão sem carne, ele substitui outro absoluto, onde o inesgotável da profundidade afeta o núcleo duro do ser, até a condição de sua possível visão. Diante das ontologias secretamente informadas pela generalização, ao ser e à Deus, ao ser porque à Deus, de uma onipotência imaginária que reprime as modalidades corporais de nossa abertura ao mundo, o filósofo da carne está em busca de uma outra ontologia, onde a negatividade se intromete na força do ser, até que seja uma condição de sua possível doação. Buscando, assim, o único absoluto que não restringe um desejo inesgotável, essa fenomenologia afirma que é dentro da carne que vemos o ser, cuja infinidade não é de outra natureza que não o inesgotável que se exprime em nossa relação com o mundo sensível.

A negatividade, de que fala Merleau-Ponty, não é de modo algum o nada [*néant], e essa “falha” do ser, visão de Deus, engaja uma releitura de sua verdadeira força. Os comentadores de Merleau-Ponty nem sempre identificaram suficientemente a dimensão dialética, pascaliana e paulina, de seus escritos. Mesmo um leitor penetrante e cultivado como o padre Xavier Tilliette, naturalmente sensível à propagação do cristianismo no coração do pensamento de Merleau-Ponty, parece errar em qualificar sua filosofia como uma “filosofia sem absoluto”¹²⁷. Porque se limitou à fase

¹²⁶ DESC-DerPap' [85]v(1)-[86](2).

¹²⁷ “Essa filosofia é, de ponta a ponta, sem absoluto. Ela expulsou a noção, o vestígio, a tontura, a miragem, e ela selou as lacunas. O absoluto é irremediavelmente “suspeito” e impiedosamente descartado. [...] A filosofia de Merleau-Ponty não parece sofrer com essa ausência do absoluto, não a sente como um vazio ou uma queimadura”. (Xavier

crítica dos passos de Merleau-Ponty, que caça efetivamente todo ressurgimento de um absoluto substancialista e todo avatar de uma subjetividade absoluta¹²⁸, que nega o deus explicativo dos filósofos como sendo uma projeção e uma passagem para o limite da loucura da consciência. Mas, se Merleau-Ponty faz isso, é também e acima de tudo, porque sua intenção – a intenção usual de um “crítico de ídolos” – é despertar um outro *sentido* do absoluto e uma outra *relação* com ele¹²⁹. Outra expectativa de absoluto e o próprio significado dessa expectativa. Sem concluir sobre a existência ou o modo de existência desse absoluto – porque, neste ponto, na situação puramente filosófica que é a dele, como admitido em *Elogio da filosofia*, “ele nada sabe sobre isso”¹³⁰. Um absoluto cuja imagem em nós não é inicialmente registrada nas capacidades positivas de um espírito puro, mas, expressa como uma expectativa oca* que anima nossa carne – “Investimento do corpo, escreve Merleau-Ponty, é vocação para um absoluto...”¹³¹, e esse investimento é resultado de um “*desejo absoluto*”¹³²... Longe de algumas caricaturas que poderíamos fazer

TILLIETTE, “Maurice Merleau-Ponty ou la mesure de l’homme”, em *Philosophes Contemporains*, Paris, DDB, 1962, p. 78-79). Cf. Também, “Une philosophie sans absolu.. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)”, em *Études*, tomo 310, julho-agosto-setembro de 1961, p. 215-229; Merleau-Ponty ou la mesure de l’homme, Paris, Seghers, 1970 (em particular, p. 163-168). Cf. ainda, Régis JOLIVET, “Le problème de l’absolu dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty”, em *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. XIX, n° 1, março-junho de 1957, p. 53-100. Fausta FALCO, “La fluidification of dell’assoluto en Maurice Merleau-Ponty”, na *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Sc. Mor., Stor., And Filos.*, Vol. 95, 1960-1961, p. 405-458.

¹²⁸ Cf. p. ex. VI2, p. 127. Ou ainda, *Introdução à ontologia*, de outono de 1958, EM1 [128].

¹²⁹A filosofia, para Merleau-Ponty, é de fato uma forma de abertura ao absoluto, mas sem nunca ser conhecimento absoluto. “Filosofia não é acesso ao absoluto através do conhecimento. Ela é (indissolúvelmente) a revelação de fenômenos, presença do absoluto.” (PNPH, p. 279, início de 1961) “Filosofia, isto é, o acesso ao absoluto, parece ser essencialmente experiência, isto é, entrada em fenômenos, participação na maturação, na experiência” (PNPH, p. 293, início de 1961). Ela abre um acesso ao absoluto, que não é o único (cf. Natu1, p. 72, 1957) nem o mais direto (cf. S (Pref), p. 31, setembro de 1960). Algumas semanas antes de sua morte, em uma última manifestação pascaliana, Merleau-Ponty afirma “uma filosofia que quer ser uma filosofia ao ser não-filosofia [...] uma “filosofia negativa” (no sentido de “teologia negativa”), que abre [um] acesso ao absoluto, não como “além”, segunda ordem positiva, mas como [um] outro plano que exige o abaixo, o duplo, só é acessível através dele – a verdadeira filosofia zomba da filosofia” (PNPH, p. 275).

¹³⁰ EP, p. 47.

* Nota da tradutora: A palavra “oca”, nesse trecho, traduz a expressão “*en creux*”.

¹³¹ Natu3, p. 348/[74]v, curso de 31 março de 1960.

¹³² S(HoAdv), p. 290.

sobre seu tema, em particular essa do relativismo suave de uma filosofia da ambiguidade, esse pensamento é atormentado pela dimensão trágica do homem: pela busca do que em nós busca o absoluto, mas que também em nós o recusa e se protege disfarçando-o na falsa moeda dos ídolos.

Lista de acrônimos (escritos de Merleau-Ponty):

A numeração dada entre colchetes após cada referência indica sua classificação na bibliografia detalhada das obras de Merleau-Ponty, que pode ser encontrada no final de nosso trabalho, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.

Chaps: entrevista com Madeleine Chapsal , 17 de fevereiro de 1958, em Madeleine Chapsal, *Les écrivains en personne*, Paris, Julliard, 1960, p. 145-163; incluído em *Envoyez la petite musique...*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1984, p. 79-98; LGF, “Le livre de poche, Biblio essais”, 1987, pp. 88-98; e novamente em *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 285-301. [177]

ChRe: “*Christianisme et ressentiment*”, revisão da tradução francesa de *L'Homme du ressentiment* de Max Scheler, em *La Vie intellectuelle*, sétimo ano, nova série, tomo XXXVI, 10 de junho 1935, pp. 278-306; retomado em *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 9-33. [5]

DESC: notas de leitura inéditas e notas de trabalho sobre e em torno de Descartes. B.N., volume XXI. [228]

DESC-DerPap, DESC-DerPap’: notas de leitura e notas de trabalho inéditas em torno de Descartes, encontrado entre os últimos trabalhos que Merleau-Ponty havia extraído do volume anterior para se preparar para o final do curso de 1961, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*. B.N., volumes XIX e XXI. [229]

Dial-T & C: *Textes et commentaires sur dialectique* (curso de segunda-feira, no Collège de France, janeiro-abril 1956), notas de preparação de Merleau-Ponty, inéditas, B.N., volume XIV. [162]

EM: *Être et Monde* (inédito, B.N., volume VI); **EM1:** principalmente outono de 1958, algumas folhas de março de 1959 [186]; **EM2:** várias sequências de trabalhos espalhadas pelo ano de 1959 [199]; **EM3:** principalmente abril-maio de 1960, algumas reescrituras em outubro de 1960 [210]

EP: *Éloge de la philosophie*. Lição inaugural proferida no *Collège de France*, quinta-feira, 15 de janeiro de 1953, Paris, Gallimard, 1953; em *Éloge de la Philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, “Idées”, 1965, p. 9-79; “Folio essays”, 1989, p. 13-69 (citamos esta edição). [126]

EtAv: “*Être et Avoir*”, relatório sobre *Être et Avoir* de Gabriel Marcel, em *La Vie intellectuelle*, 8 ano, nova série, volume XLV, 10 de outubro de 1936, pp. 98-109; incluído em *Parcours 1935-1951*, op. cit., p. 35-44. [7]

Hesn: Prefácio ao trabalho de Ange-Louis-Marie Hesnard, *L’Œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Paris, Payot, 1960, pp. 5-10; retomado em *Parcours deux 1951-1961*, op. cit., p. 276-284. [205]

HoXX: As intervenções de Merleau-Ponty em entrevistas privadas e públicas após sua conferência sobre “O Homem e a adversidade” (setembro de 1951, cf. **S (HoAdv)**), em *O conhecimento do homem do século XX*, Neuchâtel, La Baconnière, 1952, p. 182-183, 186, 216-252, 263-265, 286-287 e 293-294; retomado em *Parcours deux 1951-1961*, op. cit., p. 321-376. [115]

México I e II: notas inéditas de preparação para as Conferências do México, versões 1 e 2 (início 1949) [89]

N-Corps: *Notes sur le corps* (1956-1960, especialmente 1960), inéditas. B.N., volume XVII. [233]

Natu: *La Nature. Notes, cours du Collège de France*, Paris, Seuil, “Traces Écrites”, 1995; **Natu1:** anotações dos alunos do curso de 1957 sobre *Le concept de Nature* (janeiro a maio de 1957) [171]; **Natu1-ms:** notas de preparação não publicadas de

Merleau-Ponty do curso de 1957. B.N., volume XV. [170]; **Natu2**: notas de alunos do curso de 1958, sobre *Le concept de Nature* (continuação). A animalidade, o corpo humano, transição para a cultura (janeiro-maio de 1958) [179]; **Natu2-ms**: notas de preparação para Merleau-Ponty, inéditas, do curso de 1958. B.N., volume XVI. [178]; **Natu3**: notas de preparação para Curso de 1960 sobre o conceito de Natureza, *Nature et Logos: le corps humain* (janeiro a maio de 1960), B.N., volume XVII. [208]

NMS: *La Nature ou le monde du silence*, e outros documentos inéditos: sequência do trabalho provavelmente a partir do outono de 1957, posteriormente colocado no volume *Être et Monde*. B.N., volume VI. [176]

NT: notas de trabalho (de janeiro de 1959 a março de 1961) editadas por Claude Lefort, na sequência do *Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. [237]

NTontocart, **NTfinOntoC**: consulte **OntoCart**

OE: *L'Œil et l'Esprit* (julho-agosto de 1960), Paris, Gallimard, 1964; "Folio essays", 1985 (citamos nesta edição). [211]; **OE-ms**: notas de leitura, notas de preparação e várias versões manuscritas obras inéditas de *L'Œil et l'Esprit* (primavera e verão de 1960, principalmente de julho a agosto). B.N., volume V. [212]

OntoCart: ontologia cartesiana e ontologia de hoje (cursos de quinta-feira no Collège de France, Janeiro-abril de 1961), notas de preparação de Merleau-Ponty. B.N., volume XIX. Transcrição e anotações de Stéphanie Ménasé, em *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 163-244 e 390-392. [224]; **NTontocart**: notas de trabalho inéditas que acompanham a preparação do curso (Dezembro de 1960 - abril de 1961) [225]; **NTfinOntoC**: notas de trabalho inéditas que acompanham o preparação para o final do curso, encontrada nos últimos trabalhos (dezembro de 1960 - abril de 1961) [226]

PM: *La prose du monde* (1950-1951, especialmente no verão de 1951; algumas reescritas muito mais tarde). B.N., volume III. Texto elaborado e apresentado por Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1969. [112]; **PM-ms**: notas de leitura, notas de trabalho, esboços e planos relacionados com a preparação de *La prose du monde*

(documentos inéditos, várias seqüências de trabalho, de 1950 a 1959 ou até 1960). B.N., volume III. [113]

PNPH: *Philosophie et non-philosophie depuis de Hegel* (aulas de segunda-feira, no Collège de France, de janeiro no começo de maio de 1961), notas de preparação de Merleau-Ponty. B.N., volume XX. Texto preparado e apresentado por Claude Lefort em *Texturas*, n° 8-9, 1974, p. 83-129 e n° 10-11, 1975, p. 145-173; incluído em *Notes de cours 1959-1961*, op. cit., p. 275-352. [227]

PPCP: “O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 41° ano, julho-setembro de 1947, p. 119-135, discussão p. 135-153 (reunião de 23 de novembro de 1946); retomado em *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, pp. 41-72, discussão p. 72-104. [57]

RC: *Résumes de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968; “Tel”, 1982;

RC6o: *Husserl aux limites de la phénoménologie / Nature et Logos: le corp humain* [207 e 209]

S (xxx): *Signes*, Paris, Gallimard, 1960; **S (Berg):** *Bergson se faisant* (Maio de 1959) [194]; **S (Clau):** *Sur Claudel* (março de 1955) [152]; **S (HoAdv):** *L'homme et l'adversité* (Setembro de 1951) [114]; **S (Mach):** *Note sur Machiavel* (Setembro de 1949) [91]; S (Mont): *Lecture de Montaigne* (Dezembro de 1947) [73]; S (pnp): *Partout et nulle part* (1956) [165]; S (Pref): prefácio de *Signes* (Fevereiro e Setembro de 1960) [213]; S (Pref) -ms: notas de preparação e várias versões manuscritas inéditas do prefácio de *Signes* (Fevereiro e Setembro de 1960). B.N., volume IV. [214]

SNS (xxx): *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948 (citamos a edição de 1958); Paris, Gallimard, 1996; **SNS (foi):** *Foi et bonne foi* (fevereiro de 1946) [45]; **SNS (MétaHo):** *Le métaphysique dans l'homme* (julho-outubro de 1947) [63]; **SNS (querel):** *La querelle de l'existentialisme* (novembro de 1945) [40]

TiTra: *Titres et travaux. Projet d'enseignement*, inscrição no Collège de France, Paris, Centro de Documentação Universitária, 1951; retomado em *Parcours deux* 1951-1961, op. cit., p. 9-35. [117]

VI: *Le visible et l'invisible*, texto construído por Claude Lefort, acompanhado de uma advertência e uma posfácio, Paris, Gallimard, 1964; **VI1:** *Réflexion et interrogation* (março-abril de 1959) [191]; **VI2:** *Interrogation et dialectique* (março a abril de 1959) [191]; **VI3:** *Interrogation et intuition* (novembro de 1960) [217]; **VI4:** *L'entrelacs – le chiasme* (novembro de 1960) [217]

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