

# A RESPONSABILIDADE DO CORPO PRÓPRIO E A RACIONALIDADE PRÁTICA DO *EU POSSO*

Josiana Hadlich de Oliveira<sup>1</sup>

Resumo: Seria a responsividade de Waldenfels uma continuidade eficaz para fundamentar a ética fundada em Merleau-Ponty? Seria possível a construção de uma ética que fosse irreduzível às diferenças sem tornar o Eu transcendental husserliano em algo absoluto? Essas são algumas das perguntas que compõem o texto presente, no qual será abordada a importância do corpo próprio no entrelaçamento entre o *eu* e o *outro*, entre aquilo que é próprio e o que é impróprio, na busca de elucidar uma possível ética responsiva emergida da experiência sensível do *Lebenswelt* que desperta a racionalidade prática do *eu posso*.

Palavras-chave: corporeidade – responsividade – ética – Husserl – Merleau-Ponty – Waldenfels

Quando a pesquisa fenomenológica inclui o outro e pensa a alteridade, traz uma nova contribuição em relação ao tradicional pensamento de ver o outro através de si mesmo. A inclusão do outro no campo de possibilidades ontológicas apresenta também a tentativa de emergir uma ética, ao renovarmos nosso pensamento em relação ao *eu*, reavaliando o Eu transcendental de Husserl para que ele consiga compreender dignamente a esfera do outro, pois a estruturação ética entre a esfera própria e a imprópria parece ser impossível sem o conhecimento dos pensamentos históricos e culturais que se expressam nas condutas do outro, isto é, sem a comunicação dos sujeitos onde se possa compreender as relevantes intenções comportamentais do outro. Como compartilha Merleau-Ponty em uma citação de Brunschvicg: “o ‘eu’ se conquista pela reciprocidade, é preciso que eu me eduque para pensar o outro como recíproco a mim”<sup>2</sup>, a construção de uma universalidade ético-moral parece se consistir então numa tarefa a ser trabalhada, perpassando pelo corpo, pela percepção e pelas respostas ao que é dado no mundo-da-vida (*Lebenswelt*).

Que não se pode suspender a tese da existência do mundo fica claro a partir da introdução da ideia de *corpo próprio*, pois se trata de considerar indispensável o fenômeno que ativa a inerência do sujeito a um corpo localizado e, conseqüentemente, a explicação do fenômeno originário de nossa abertura ao mundo. Por esta razão, o *eu* enquanto consciência perceptiva, enquanto fonte de sentido do mundo e abertura de possibilidades, como Eu transcendental, ao voltar-se para a realidade objetiva se choca com um *outro eu* que é

---

<sup>1</sup> Possui Graduação e Mestrado pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Tem o estudo focado na Fenomenologia de Merleau-Ponty, com ênfase no engajamento ético e político. E-mail: josianah.deoliveira@gmail.com.

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*, p. 73.

igualmente doador de sentido; um *outro* que está aí para mim no mundo de minhas percepções; um outro para o qual a minha subjetividade se volta e o experiencia numa *intersubjetividade* através de uma relação empática.

A reflexão, quando direcionada ao sensível, “deixa de ser posse intelectual para dissolver-se no mundo como carne. A reflexividade se torna esse dinamismo estesiológico irradiante na promiscuidade com as coisas”<sup>3</sup>, assim, Merleau-Ponty a coloca como experiência estesiológica, corporal, usando a importante noção de empatia (*Einfühlung*) de Husserl na qual o sentir não está preso a um solipsismo, mas está sendo usado na reflexão cinestésica no corpo do outro. Com isso, “o problema da *Einfühlung*, como o de minha encarnação, desemboca na meditação sobre o sensível, ou, seja se preferir, transporta-se para ele”<sup>4</sup>. Sendo assim, a consciência não tendo mais a exclusividade da reflexão, a intencionalidade passa a ser a intencionalidade operante, aquela que está em nossos desejos, em nossas avaliações. E é recorrendo a esta reflexão latente na carnalidade que Bernhard Waldenfels atribui à relação dos atos reflexivos as possibilidades de manifestação responsiva imposta pelo mundo.

Embora nunca tenha explicitado a preocupação com a gênese ética do sujeito encarnado diante do outro, o pensamento merleau-pontyano parece nos dar margem para a discussão de uma ética fundante de condutas manifestas no mundo-da-vida e na intersubjetividade. Nessa perspectiva, Waldenfels nos propõe uma ética responsiva baseada no estranhamento (*Fremde*) causado pela presença do outro e nas possibilidades de ações que implicam respostas ao movimento corporal que não é do *eu* enquanto sujeito de ação.

A partir da ideia de que o sujeito, estando em um corpo, acaba entrando no mundo através dele, a minha existência como sujeito se dá juntamente com a minha existência como corpo (*Leib*) e com a existência do mundo, pois

[...] o mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contrário em uma apreensão global, são o próprio corpo como *corpo-cognoscente*.<sup>5</sup>

Com a descoberta do corpo-cognoscente, também conhecido como *corpo reflexionante*, Merleau-Ponty afirma que não há separação entre sujeito e objeto, e concomitantemente constata uma inter-relação estruturada pela presença, no mesmo mundo, do meu corpo, do outro e dos objetos. Tal descoberta de um novo sentido da encarnação será visada por Waldenfels na construção de uma ética dos sentidos, onde clamores serão expressados culturalmente num horizonte de sentidos experienciado pelo *corpo próprio*, e de uma ética da responsividade que abarcará as respostas a estes clamores.

A referência ao outro em nosso mundo se torna vital para a apresentação de qualquer forma de organização social e política. Entretanto, é preciso refletir se a responsividade de

---

<sup>3</sup> SILVA, *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*, p. 179.

<sup>4</sup> MERLEAU-PONTY, *O filósofo e sua sombra*, p. 251.

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 467 (grifo meu).

Waldenfels, sendo ela baseada no conceito de corpo reflexionante merleau-pontyano, possibilita uma fala ética.

## A percepção do outro enquanto percepção de um comportamento

Com o conceito de corpo (*Leib*) Merleau-Ponty elimina a dicotomia que havia entre a consciência e a realidade objetiva, já que ao fundo de uma atividade perceptiva ocorre uma relação entre pensamento e sensação entendida através de elementos corporais. Toda a experiência vivida, toda nossa inserção no mundo como consciência encarnada será compreendida pelo âmbito de uma percepção originária que nos põe em contato imediato com o mundo e com os outros através de uma intencionalidade corporal.

O corpo como “uma coisa introduzida entre o resto do mundo material e a esfera subjetiva”<sup>6</sup> será o intermediário entre o inteligível e o sensível. Diferentemente de Husserl, Merleau-Ponty mostra que o corpo, como *corpo próprio*, não é apenas um intermediário entre duas realidades distintas, mas que essas duas realidades são inerentes ao corpo, ou seja, o corpo é possuidor tanto de uma esfera espiritual quanto de uma esfera sensível, pois “o homem ‘natural’ segura as duas pontas da corrente”<sup>7</sup>, ele sente e pensa simultaneamente à sua percepção. Dessa forma, o corpo não é somente um objeto entre outros objetos no mundo, nem somente uma *res cogitans* que conhece as coisas apenas através da intelecção. O corpo é um objeto a ser analisado cientificamente, mas também é o sujeito que fará a análise; o corpo é sujeito e objeto ao mesmo tempo, ele é o sujeito de percepção.

O mundo de que sempre falamos e nos referimos se abre diante de nós de maneira inesgotável, a percepção do mundo nunca acaba, nunca é satisfeita completamente. É neste mundo de inesgotáveis horizontes que pressupomos a ciência, que nos comportamos, que existimos. Este mundo é fundante de toda e qualquer atitude reflexiva que possamos ter, pois ele é o mundo do pré-objetivo, é o mundo daquilo que está prestes a começar a existir para a consciência. “Há um mundo que é pré-dado, é o mundo da cotidianidade”<sup>8</sup> e nele nos deparamos com aquilo que nos é dado e que pode ser apreendido perceptivamente por nós, deparamo-nos com o que se apresenta em *carne e osso*. Entramos em contato, através da visão e do tato, com a forma e a textura dos objetos que estão à nossa volta; presenciamos uma outra subjetividade encarnada, uma outra presença corporal que não é a presença do meu corpo como ponto de orientação no mundo e como único ponto de partida de sentidos e significações. Há uma colisão da minha percepção do outro com a percepção dele de mim. Poder-se-á interpretar esse instante como o instante em que somos objeto um para o outro, mas

[...] o olhar de outrem só me transforma em objeto, e meu olhar só o transforma em objeto se nós dois nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano [...]. Mas, mesmo

---

<sup>6</sup> HUSSERL, *Meditações Cartesianas – introdução à fenomenologia*, §55.

<sup>7</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 23.

<sup>8</sup> No original: “Il y a un monde qui est prédonné, c’est le monde de la cotidienneté [...]”. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, p. 290.

agora, a objetivação de cada um pelo olhar do outro só é sentida como penosa porque ela toma o lugar de uma comunicação possível.<sup>9</sup>

Na fenomenologia husserliana, o outro aparece como um outro eu. Quando estou aberto ao encontro com o outro percebo que se trata de um outro que é detentor das mesmas necessidades e constituição. Heidegger<sup>10</sup> ao esclarecer sobre o Ser-no-mundo (*Dasein*) mostrou que um sujeito não é dado sem um mundo nem um *eu* é dado isolado dos outros. No entanto, a subjetividade “para ser subjetividade, é-lhe essencial [...] abrir-se a um Outro e *sair de si*”<sup>11</sup>.

Além de compreendermos a presença do outro no nosso campo perceptivo, para o eu abrir-se ao outro é preciso que o outro seja aceito como sujeito de percepção, sujeito já carregado de aspectos intencionais de percepções próprias da sua experiência vivida. O outro, assim como eu, é consciência doadora de sentido, é um sujeito limitado a um certo ponto de vista sobre o mundo. Em meu campo visual

[...] meu olhar cai sobre um corpo vivo prestes a agir, no mesmo instante os objetos que o circundam recebem uma nova camada de significação: eles não são mais aquilo que eu mesmo poderia fazer com eles, são aquilo que este comportamento vai fazer com eles.<sup>12</sup>

Dito isso, passamos a entender que o outro é, antes de mais nada, um comportamento que percebo. Mas o que isso significa na filosofia de Merleau-Ponty? Isto significa que o outro não é uma coisa diante de mim e que fundamentalmente ele é um corpo que realiza movimentos intencionais que implicam certas condutas que eu percebo.

Sendo o mundo percebido por nós um mundo imediatamente dado, um mundo prenhe de sentidos, a relação com o outro vai ser direta diante dessa presença imediata e originária na qual nos fala Merleau-Ponty. Assim, percebendo as condutas do outro, ele é presente a mim antes de qualquer construção que eu possa fazer dele, ou antes de qualquer analogia. Através da invasão dos gestos do outro em meu mundo, da compreensão do sentido de sua conduta, acabo por compreender as motivações que o mundo me desperta. Para Merleau-Ponty, nas percepções de condutas o eu nunca está totalmente isolado do outro, sendo descartada a ideia de uma consciência fechada sobre si mesma, e nem está totalmente em reciprocidade com o outro, o que nos leva à eliminação da ausência de qualquer individualidade.

O outro perceberá minhas intenções em seu corpo, pois também lhe expresse condutas que ele pode tomar como suas, mesmo não as vivendo do mesmo modo como as vivo. Nas palavras de Merleau-Ponty:

---

<sup>9</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 414.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 167.

<sup>11</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 487 (grifo meu).

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 406.

[...] percebo o luto ou a cólera de outrem em sua conduta, em seu rosto e em suas mãos, sem nenhum empréstimo a uma experiência “interna” do sofrimento ou da cólera [...]. O luto de outrem ou sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para mim e para ele. Para ele, trata-se de situações vividas, para mim de situações apresentadas.<sup>13</sup>

Por esta razão, trata-se de pensar o corpo como “corpo animado”, corpo agindo (*in train de*). Ou seja, eu não conheço o outro senão através de seu olhar, seus gestos, suas palavras, em suma, através de seu corpo. Por certo, *um outro* está longe de ser para mim reduzido a seu corpo, é seu corpo animado de todo modo de intenções que eu percebo<sup>14</sup>. O mundo do outro é inacessível a mim, mas posso percebê-lo, mesmo não conseguindo circunscrevê-lo por completo.

Há a totalidade de um fenômeno que emerge aqui, já que “o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno”<sup>15</sup>. Há uma coexistência que deve ser vivida por cada um em um mundo partilhado enquanto mundo-da-vida. Neste “terreno comum” o outro existe para mim e eu existo para o outro pelas nossas percepções, pelos nossos gestos que são semelhantes, pela maneira familiar que temos de tratar o mundo, pela descoberta do prolongamento de nossas intenções que se dá diante um do outro.

Quando penso em Paulo, não penso em um fluxo de sensações privadas em relações mediatas com o meu através de signos interpostos, mas em alguém que vive o mesmo mundo que eu, a mesma história que eu.<sup>16</sup>

Resumidamente, o outro é visível pelo seu corpo que não é apenas objeto para mim, engajado em um mundo físico e social ele tem determinadas condutas que adentram em meu campo perceptivo e em meu mundo, as quais permitem um reconhecimento do outro pelos comportamentos que faz e pensamentos que autentica no mesmo mundo. Contudo, para Waldenfels, o comportamento do outro causa em mim um *estranhamento* diante, principalmente, de condutas diferentes das minhas, o que fará com que seja dada uma resposta, entendida em termos de uma atitude corporal *responsiva* perante o comportamento estranho do outro. Voltar esse estranhamento para minhas próprias condutas e cultura, possibilita o começo de um *repensar* das características de meu âmbito subjetivo. É essa responsividade oriunda do entrelaçamento, entendido como *quiasma*<sup>17</sup> em Merleau-Ponty, que fundamentará a ética proposta por Waldenfels.

---

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 409.

<sup>14</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Conversas – 1948*, p. 43.

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 406.

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 464.

<sup>17</sup> Merleau-Ponty (*Le visible et l'invisible*) entende a experiência sensível como aquela que se situa entre, no quiasma, no entrelaçamento do visível e do invisível, na imbricação de uns com os outros. Este quiasma, que compõe o *Lebenswelt*, consiste na interseção humano-mundo, no entrelaçamento do polo objetivo com o subjetivo.

## A ética da responsividade pela reabilitação do sensível

O movimento em direção ao outro através da reabilitação ontológica do sensível que origina as intenções de cunho moral dá margem a uma possibilidade ética. Para Waldenfels, o estranhamento delimita um campo de novas perspectivas éticas, campo no qual há a exigência de um responder; não há como não dar uma resposta aos atos de outro com o mover de meu corpo no mundo.

Em Merleau-Ponty o corpo está em constante abertura ao mundo, onde qualquer atitude é entendida como um despertar para o mundo-da-vida. Waldenfels<sup>18</sup> vê essa “situação aberta” como a origem de um campo com infinitas possibilidades. Ao falarmos em mundo-da-vida, acabamos por nos colocar diante de um desafio corporal que é o de estar frente a frente com o outro que me aparece como estranho. Nesse desafio, onde os sentidos se chocam, “não posso deixar de dar uma resposta”<sup>19</sup> a esse estranhamento que invade meu mundo cotidiano e que parece impor uma troca de experiências sensíveis<sup>20</sup>.

Segundo Waldenfels<sup>21</sup>, há uma assimetria que é inevitável na qual a vida é encarnada no mundo e onde o outro me interpela eticamente. O estranho situa-se no âmbito dessa assimetria, que “rompe o equilíbrio do diálogo tradicional, que é orientado por objetivos comuns e segue regras comuns”<sup>22</sup>. Não há como pensar eticamente sem dar relevância ao tocante da vida do outro, pois “há coisas que são introduzidas, irrecusável, esta pessoa amada em sua frente, este homem que existe escravizado ao meu redor...”<sup>23</sup>. Para deliberar de maneira ética é preciso levar a minha sensibilidade e do outro em consideração. O compartilhamento de experiência ocorrida na sensibilidade é o fundamento do *logos cultural* em Merleau-Ponty, no qual Waldenfels irá se concentrar para a elaboração de um precedente ético com a ajuda do conceito de corpo reflexionante.

Partindo do viés ontológico, Waldenfels propõe um *Ethos*<sup>24</sup> em que a reabilitação do sensível projeta a dimensão do outro, cuja ideia de uma ética fenomenológica se torna consistente ao irradiar um campo de abertura de relação corporal recorrente à presença de outra pessoa na experiência sensível do eu. Assim, como tenho a experiência de ser o tocante e o tocado por mim mesmo, posso ter esta mesma experiência quando toco outra pessoa. Aqui temos a ideia de uma sensibilidade do tocar e ser tocado, mas em uma abertura relacional da extensão de co-presença, pois “minhas duas mãos, são co-presentes ou co-existem porque são as mãos de um só corpo; o outro aparece por extensão desta co-presença. Ele e eu somos os órgãos de uma só *intervorporeidade*”<sup>25</sup>.

---

18 WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 2.

19 WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 3.

20 WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 2.

21 WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 2.

22 WALDENFELS, *The question of the other*, p. 31.

23 WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 3.

24 Waldenfels fará menção ao *Ethos* para designar a vivência, o costume; aquilo que produz valores e práticas.

25 MERLEAU-PONTY, *O filósofo e sua sombra*, p. 249 (grifo meu).

Dessa forma, nessa intercorporeidade fundada na co-presença feita de relações não haverá mais uma consciência pura e uma exterioridade pura, na medida em que surgirá a vivência de um estranhamento entre o meu corpo próprio e o corpo do outro, que também lhe é próprio. O estranhamento decorrido do movimento comportamental no mundo pré-objetivo de Merleau-Ponty será analisado juntamente com o conceito de *atitude*, que nesse contexto significará a exigência de uma resposta ética aos clamores da cultura e da prática do dia a dia, cujo limite de possibilidades poderá ser expandido ao alcançar um departamento de novas possibilidades.

Nessa perspectiva, o *Ethos* que abre possibilidade da criação de um *logos cultural* produzirá clamores, valores, costumes e sentidos que originarão os pressupostos éticos, cuja exigência da ação responsiva se faz presente como um “desafio – onde não posso não responder”<sup>26</sup>. Assim o sentido ético da atitude é constituído passando pelo meu corpo e apreendido pela percepção, na medida em que os clamores éticos levam o sujeito a uma ação concretamente realizada. Tendo isso em vista, Waldenfels compreende o conceito de *atitude* a partir do conceito de *responsividade* caracterizado pelo número ilimitado de possibilidades que o mundo apresenta a nós quando respondemos ao próprio mundo e ao outro. A responsividade possui uma dinâmica originária na vivência, na encarnação no próprio mundo-da-vida, antes apresentada por Merleau-Ponty. Waldenfels ampliará a pesquisa sobre essa relação originária apresentando a responsividade como algo que se encontra na base relacional do mundo-da-vida.

Como Merleau-Ponty, Waldenfels compreende a encarnação de uma fenomenologia da vida que nos remete a uma inclusividade no âmago existencial de nossa co-relação no horizonte circundante. Desse modo, não poderíamos ver a questão da responsividade fora do alcance da corporalidade/carnalidade. Quando o estranho entra no horizonte, ele interfere na ordem da razão e desequilibra o sujeito, abalando sua soberania, a ponto de produzir o efeito de o “homem não se sentir completamente em casa”<sup>27</sup>. A distinção entre o eu e o outro implica uma fenomenologia compreensiva do aparecimento do estranho como algo que acontece em virtude do caráter intersubjetivo e intracultural do outro. Diante dessa estranheza, Waldenfels propõe a experiência do outro como estranheza radical que não entende mais o outro como algo a ser superado. O estranho, afirma Waldenfels,

[...] emerge de um processo que realiza simultaneamente a inclusão (*Eingrenzung*) e a exclusão (*Ausgrenzung*). [...] A esfera do estranho é separada da esfera do próprio por um limiar, como é o caso de sono e insônia, saúde e doença, velhice e juventude, e ninguém jamais se encontra em ambos os lados do limiar ao mesmo tempo.<sup>28</sup>

Waldenfels instrumentaliza a pesquisa ética reportando a uma inclusividade prática na qual o estranho é visto como possibilidade e não como ameaça. O caráter aberto de nossas relações éticas proporciona uma inclusão que contempla o outro não como ameaçador, mas

---

<sup>26</sup> WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 3.

<sup>27</sup> WALDENFELS, *The question of the other*, p. 4.

<sup>28</sup> WALDENFELS, *The question of the other*, p. 7.

em suas vivências e movimentações. Assim, a responsividade contribui de forma importante para que o outro seja incluído e possa ser sensível onde a razão se torna invisível.

O processo de inclusão do outro implica uma atitude de reconhecimento ontológico. Esse reconhecimento antecede o puro viés racional e teórico, supera o paradoxo inclusão/exclusão, pois conduz a razão para o âmbito da consideração e não apenas de tolerância ou afastamento do estranho. Tal inclusividade se caracteriza pela atitude reflexiva latente presente na intersubjetividade que se constitui pelo olhar do outro e pela sua insistente presença no mundo-da-vida.

Para Merleau-Ponty e Waldenfels, o eu proporciona inúmeras possibilidades de sentido, tornando-se um *eu posso*, isto é, um eu que se entrelaça na carne do mundo trazendo uma atitude filosófica de tomada de decisões, envolvendo a ética responsiva muito mais com a questão da escolha do que com uma aspiração teórica.

## O “eu posso” do sujeito ético

Para Husserl a corporalidade só aparece no percurso da percepção juntamente com a verificação da constituição do meu corpo próprio como lugar da senciência e como um corpo animado onde se localizam as experiências cinestésicas. Este corpo que é meu, que está sob o meu domínio, com o qual eu me movo na exploração do mundo circundante, este corpo que não é corpo *para* a consciência, mas consciência de *ter* corpo. No corpo próprio há uma espécie de liberdade cinestésica que é caracterizada pelo poder que o corpo tem de mover-se deliberadamente, de decidir a respeito dos movimentos que realiza e, conseqüentemente, dá ao sujeito o caráter ativo diante dos fenômenos do mundo. Poder-se-ia dizer que “entre os movimentos de meu corpo e as ‘propriedades’ da coisa revelada emerge uma relação ‘*eu posso*’ com as maravilhas que tem o poder de suscitar”<sup>29</sup>, e dessa forma entender a liberdade cinestésica como o movimento corporal que trabalha de acordo com o interesse cognitivo.

A liberdade do *eu posso* será entendida, em Husserl, primeiramente referida à sua dimensão corporal e o eu será o sujeito das motivações, o sujeito que é livre na medida em que é capaz de autocorreção e dominação de suas vontades, o sujeito encarnado que se permite através do movimento corporal passar do âmbito da vontade ao âmbito da ação. Como já foi dito, o corpo é possuidor de certa ambigüidade que o transforma em mediador entre o mundo natural e o mundo espiritual. O corpo compreendido dessa forma, como aquele que tem a capacidade de transitar entre as esferas do físico e do psíquico, será o ser que se põe em atividade, o ser ativo que se inclina livre e racionalmente para o agir ético.

Sendo meu corpo o agente concreto de todo ato perceptivo, sendo ele o substrato de minha consciência perceptiva, ao estar no mundo além de ser uma consciência, meu corpo é *uma experiência*, que comunica-se interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, existindo junto com eles ao invés de estar ao lado deles. Dessa forma, uma ética na perspectiva abordada por Waldenfels exige a justificação de nossas ações, a justificação daquele responder ao clamor ético que vem a mim como possibilidade de sentido. Se

---

<sup>29</sup> MERLEAU-PONTY, *O filósofo e sua sombra*, p. 246.

Merleau-Ponty<sup>30</sup> nunca excluiu o outro como sujeito moral, afirmar-se-ia que desde os primórdios de seus estudos o sujeito já está envolto em determinada cultura na qual o corpo seria dotado de um *logos cultural* que assume características práticas em suas atitudes éticas.

O ser humano analisado essencialmente na dimensão de suas vivências e de sua existência possui a capacidade de se referir aos atos pessoais, de ser autoconsciente, isto é, o homem tem o poder de reflexão diante da sua vida e de seus atos; poder este que significa um caráter de análise crítica e correção dos fundamentos que conduzem as atitudes na vida prática. A auto-avaliação implica uma autodeterminação no agir prático que irá se dirigir às determinações dessemelhantes com a finalidade de fundar princípios de sua *práxis* que culminariam em valores éticos positivos. Segundo Husserl, o sujeito coloca-se reflexivamente diante de si em meio a uma possibilidade de volição que, em certa medida, significa um eu posso que confere liberdade ao sujeito dando condições a uma atitude filosófica em relação a si, ao mundo onde vive e ao outro que aparece na dimensão de sua percepção. Tal liberdade do sujeito, que o posiciona fenomenologicamente em relação à vida prática e o torna sujeito ético, Husserl a encontrará em seu caráter racional que é usado como fio condutor de sua atitude prática justificada racionalmente.

Contudo, é preciso ressaltar que o *outro* aparece fenomenologicamente como uma alteração, uma modificação do meu *eu*; a consciência é *minha* por se opor ao outro<sup>31</sup>. Assim, cada compreensão de outrem que efetuo cria novas possibilidades de compreensão, e cada compreensão efetuada desvenda a minha própria vivência psíquica onde o Eu transcendental é encontrado como fonte doador do sentido que possa ter o mundo objetivo. A constituição da objetividade em geral era já uma realização não de um *ego* solitário, mas de uma *comunidade intersubjetiva*, para a qual a roupagem do ser objetivo se constituía sob a forma de um *mundo comum* (*Gemeinwelt*). Entretanto, no mundo comum obtemos distintas perspectivas que parecem ser inconciliáveis e diante delas é que devemos pensar uma possível ética dos sentidos, na qual o mundo comum será visto como o lugar ideal para a ação de uma razão totalizadora que torne eticamente irreduzíveis as diferenças, uma razão fenomenológica.

A razão fenomenológica é uma razão universalmente responsável, está ligada dinamicamente à existência e, sobretudo, encontra-se intencionalmente aberta à multiplicidade. Os elementos singulares da multiplicidade, sejam eles um indivíduo ou a comunidade a que este indivíduo pertença, tendem a voltar-se para o universal na tentativa de constituição de uma comunidade ética com aspectos históricos e culturais que estejam envolvidos num fluxo constante de renovação, possibilitando a estruturação do conceito ideal de uma autêntica humanidade. O professor Dr. Marcelo Fabri explica que

Não é uma ideia, um conceito, uma norma incondicionada que explica o envolvimento do singular com o universal, mas o contrário: é a singularidade humana (individual ou coletiva) que dá sentido e condiciona a objetividade do conceito e a humanidade em sentido genérico e moral. Husserl realiza, assim, uma espécie de reconstrução do caráter genético do *ethos*, pois é na vida comunitária, caracterizada pelas relações entre o eu, os outros e o mundo

---

<sup>30</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, p. 72.

<sup>31</sup> Cf. HUSSERL, *Mediações Cartesianas – introdução à fenomenologia*. V Meditação, §42.

circundante comum, num interminável percurso de construções e reconstruções, avaliações e reavaliações, que se tece a vida intersubjetiva sem a qual não poderíamos nem mesmo falar de responsabilidade moral. Com isso, ele supera dois comportamentos típicos de nossa cultura, quais sejam, o colonizador e o iluminista a partir de um comportamento fenomenológico, caracterizado por uma “experiência transcendental” da alteridade.<sup>32</sup>

Faz-se necessário entender que a consciência de responsabilidade torna o sujeito em ser autônomo perante o seu agir justificado racionalmente. Mas a consciência de responsabilidade tem de estar relacionada de forma coerente com a universalidade de normas morais, tratando assim da inscrição do universal no singular, na qual o singular não deixa de ter sua particularidade enquanto sujeito ético.

Se partirmos das *Meditações Cartesianas* de Husserl para analisarmos a responsabilidade como uma ética guiada pela razão, veremos que a fenomenologia, além de ser uma explicitação do Eu transcendental, é um esforço para acessar o sentido daquilo que está em oposição a este, ou seja, a fenomenologia vai ao encontro do estrangeiro, àquilo que não é o terreno do próprio, ou seja, o impróprio. Enquanto estamos lidando com a busca pela universalização entre a relação da esfera própria e da esfera estrangeira, precisamos focar na atuação da consciência de responsabilidade que nos impõe o compromisso de buscar normas universais para, desse modo, podermos responder eticamente ao outro.

O sujeito que responde eticamente é o homem que acredita no seu caráter de renovação e reavaliação de suas condutas e princípios para a possível realização da relação entre as esferas própria-imprópria por via da justificação racional. Husserl propõe que o conceito de razão prática está estritamente ligado à ideia de uma vida caracterizada pela renovação, pois o sujeito autoconsciente esforça-se para atingir um patamar elevado de autodisciplina e assim se manter em uma vida na qual suas vivências serão guiadas por princípios racionais segundo o sentido de responsabilidade imanente na consciência. Em suma,

[...] o pensamento se volta, assim, para o conceito de responsabilidade, isto é, para o compromisso de dirigir a vida inteira (indivíduo e comunidade) a partir de uma infundável prática de auto-reflexão ou explicitação de si. Esta prática, diga-se uma vez mais, é a condição de possibilidade das renovações por que passam indivíduos e culturas diversos.<sup>33</sup>

No tocante à compreensão da apreensão do outro no encontro das duas esferas (própria e imprópria), a manifestação do outro se torna evidente na medida em que houver uma resposta na minha esfera própria em relação a uma determinada esfera à qual ele pertença. Sendo assim, há um movimento de dentro para fora, e vice-versa, do Eu transcendental que fica constituindo a experiência subjetividade e confirmando a alteridade.

---

<sup>32</sup> FABRI, “A atualidade da ética husserliana”, p. 167.

<sup>33</sup> FABRI, “A atualidade da ética husserliana”, p. 170.

Portanto, “a conquista metodológica de uma esfera transcendental de sentido é, portanto, a condição de possibilidade de uma ética que pode ser definida, em grande medida, como resposta ao estrangeiro”<sup>34</sup>.

Ao ver de Waldenfels, na resposta ao estrangeiro está inserida uma atitude operante, um *eu posso* que pode mover-se entre as possibilidades que são apresentadas nas situações que emergem do estranhamento. Portanto, se nos parece que aquela responsividade de Waldenfels corresponde à interpretação husserliana do eu posso, se corresponde ao conceito de consciência de responsabilidade, talvez fosse então uma ética do sujeito de uma consciência teórica e de uma razão prática que impelem o homem a expor corporalmente seus princípios éticos diante do outro. Assim, as respostas do corpo próprio guiadas pela ideia de renovação seriam componentes de uma ética responsiva baseada na razão prática do sujeito ético enquanto aquele que *pode*.

Por conseguinte, enfatizando o papel central que o sujeito transcendental de Husserl assume em uma ética responsiva, esse papel bastaria para a colocação correta dos termos dessa ética? Se o outro continua a ser compreendido como outro eu, um *alter ego*, somente ao eu caberia a expressão “eu posso”, mas para a consolidação de uma ética não seria preciso analisar a expressão “eu posso” (que significaria um “tu podes”) que o outro também aborda, para chegarmos ao esboço primeiro da universalização ética que deverá ser irreduzível às diferenças?

Se eu posso repensar meus atos e meus pensamentos, se posso corrigir minhas ações, é porque, de certa maneira, o encontro com o outro me faz refletir sobre mim mesmo na medida em que percebo que o outro também pode se corrigir e reagir no nosso mundo comum. Merleau-Ponty nos diz sabiamente que

[...] os pensamentos de outrem certamente são pensamentos seus, não sou eu quem os forma, embora eu os apreenda assim que nasçam ou que eu os antecipe, e mesmo a objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar.<sup>35</sup>

Portanto, se for coerente que a ideia de renovação husserliana ou a de responsividade de Waldenfels não correspondem a uma interpretação do eu posso que irá pertencer a mim e também ao outro, se aquela parece só edificar uma ética fazendo referência àquilo que afeta o eu, e esta parece esquecer a reflexão da consciência já imanente de princípios culturais, talvez precisaremos analisar um mecanismo que seja eficiente para podermos falar em termos éticos de forma segura. Há algo que torna o discurso ético um tanto intrincado nessas perspectivas aqui apresentadas, pois na medida em que aceito estar imerso numa cultura desde meu nascimento e percebo que o outro poderá aparecer a mim com traços culturais distintos dos meus e, se disso pretendo fazer emergir uma ética que suprime as diferenças, não seria então necessário que tratemos os seres humanos como igualmente capazes de refletir de forma ética?

---

<sup>34</sup> FABRI, “A atualidade da ética husserliana”, p. 168.

<sup>35</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 407

Se não admito que o eu posso está entranhado no outro, assim como está em mim, se me faço indiferente a esta expressão que é o fio condutor de suas condutas adotadas por seu corpo reflexionante em suas possibilidades de ação, é porque não considero meu semelhante aquele homem que aparece com clamores éticos advindos de sua esfera própria. Consequentemente, o Eu transcendental seria um ego absoluto, superior e único, seria o juiz de qualquer formulação ética diante do estranhamento ao perceber o outro. Talvez seja preciso analisar o ponto de partida para a elaboração de uma ética, seria preciso ter em mente durante todo o percurso que “o mundo percebido não é apenas *meu* mundo, é nele que vejo desenhar-se as condutas de outrem, elas também o visam e ele é o correlato, não somente de minha consciência, mas ainda de toda consciência *que eu possa encontrar*”<sup>36</sup>.

## THE RESPONSIVENESS OF THE BODY ITSELF AND THE PRACTICAL RATIONALITY OF THE *I CAN*

Abstract: Would Waldenfels’ responsiveness be an effective continuity to support the ethics founded on Merleau-Ponty? Would be possible to possible the construction of an ethics that would be irreducible to differences without making the Husserlian transcendental Self something absolute? These are some of the questions that make up the present text, in which the importance of the self body will be approached in the intertwining between the *I* and the *other*, between what is proper and what is improper, in the search to elucidate a possible responsive ethics emerged from *Lebenswelt*’s sensitive experience that awakens the practical rationality of the *I can*.

Keywords: embodiment – responsiveness – ethics – Husserl – Merleau-Ponty – Waldenfels

### Referências Bibliográficas

FABRI, Marcelo. “A atualidade da ética husserliana”. Natal: *Princípios*, vol. 12, n. 17-18, jan./dez. 2005, pp. 157-172.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Col. Pensamento Humano. Parte I, 6ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre second, Trad. E. Escoubas. Paris: PUF, 1982.

\_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas – introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Mandras Editora, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_. *Le visible et l’invisible*. Col. Debates. Paris: Éditions Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *O filósofo e sua sombra*. Col. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 239-260.

---

<sup>36</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 390.

\_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Campinas: Papirus, 1990.

\_\_\_\_\_. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SILVA, Claudinei A. de Freitas. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

WALDENFELS, Bernhard. “La responsivà del proprio corpo”. In: *Kainós, Rivista telematica di critica filosofica*, n. 2, 2007(a).

\_\_\_\_\_. *The question of the other*. Nova York: State University of New York Press, 2007(b).