

Organizadores
Ermano Rodrigues do Nascimento
Karl Heinz Efken

REFLEXÕES ÉTICAS, VALORES HUMANOS, DIREITO E EDUCAÇÃO PARA UM MUNDO MELHOR

Organizadores
Ermano Rodrigues do Nascimento
Karl Heinz Efken

REFLEXÕES ÉTICAS, VALORES HUMANOS, DIREITO E EDUCAÇÃO PARA UM MUNDO MELHOR

2024 – Editora Uniesmero

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Organizadores

Ermano Rodrigues do Nascimento

Karl Heinz Efken

Editor Chefe: Jader Luís da Silveira

Editoração e Arte: Resiane Paula da Silveira

Imagens, Arte e Capa: Freepik/Uniesmero

Revisão: Respectiveos autores dos artigos

Conselho Editorial

Ma. Tatiany Michelle Gonçalves da Silva, Secretaria de Estado do Distrito Federal, SEE-DF

Me. Elaine Freitas Fernandes, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Me. Laurinaldo Félix Nascimento, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Ma. Jaciara Pinheiro de Souza, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Dra. Náyra de Oliveira Frederico Pinto, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ma. Emile Ivana Fernandes Santos Costa, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Me. Rudvan Cicotti Alves de Jesus, Universidade Federal de Sergipe, UFS

Me. Heder Junior dos Santos, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP

Ma. Dayane Cristina Guarnieri, Universidade Estadual de Londrina, UEL

Me. Dirceu Manoel de Almeida Junior, Universidade de Brasília, UnB

Ma. Cinara Rejane Viana Oliveira, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Esp. Jader Luís da Silveira, Grupo MultiAtual Educacional

Esp. Resiane Paula da Silveira, Secretaria Municipal de Educação de Formiga, SMEF

Sr. Victor Matheus Marinho Dutra, Universidade do Estado do Pará, UEPA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

	Reflexões éticas, valores humanos, direito e educação para um mundo melhor
N244r	/ Ermano Rodrigues do Nascimento; Karl Heinz Efken (organizadores). – Formiga (MG): Editora Uniesmero, 2024. 159 p. : il.
	Formato: PDF
	Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
	Modo de acesso: World Wide Web
	Inclui bibliografia
	ISBN 978-65-5492-096-4
	DOI: 10.5281/zenodo.14346635
	1. Virtudes / Valores. 2. Ética nas relações sociais. 3. Ética social. I. Nascimento, Ermano Rodrigues do. II. Efken, Karl Heinz. III. Título.
	CDD: 179.9 CDU: 17

Os artigos, seus conteúdos, textos e contextos que participam da presente obra apresentam responsabilidade de seus autores.

Downloads podem ser feitos com créditos aos autores. São proibidas as modificações e os fins comerciais.

Proibido plágio e todas as formas de cópias.

Editora Uniesmero
CNPJ: 35.335.163/0001-00
Telefone: +55 (37) 99855-6001
www.uniesmero.com.br
uniesmero@gmail.com
Formiga - MG
Catálogo Geral: <https://editoras.grupomultiatual.com.br/>

Acesse a obra originalmente publicada em:
<https://www.uniesmero.com.br/2024/12/reflexoes-eticas-valores-humanos.html>



Organizadores

Ermano Rodrigues do Nascimento

Karl Heinz Effen

***REFLEXÕES ÉTICAS, VALORES HUMANOS, DIREITO
E EDUCAÇÃO PARA UM MUNDO MELHOR***

AUTORES

**ANDERSON DE ALENCAR MENEZES
EMMANUEL DE SAINT AUBERT
FABIANA PARRA
GRAZIELA RENATA DA SILVA
JOSÉ VICENTE MEDEIROS DA SILVA
KARL HEINZ EFKEN
MARIA AGLAÉ TEDESCO VILARDO
NILO RIBEIRO JUNIOR
ROSA ALICIA NONONE CASELLA
WALTER MATIAS LIMA**

APRESENTAÇÃO

Os novos horizontes da ética

Tradicionalmente as reflexões sobre temas éticos em filosofia se dividem, a traços largos, em perspectivas perfeccionistas ou utilitaristas. As primeiras buscam a felicidade a partir de uma noção de bem enquanto *telos*, enquanto as outras perseguem a felicidade desde a maximização do resultado enquanto utilidade,

Em alguma medida grande parte da reflexão ética, mesmo na atualidade, ainda se situa no seio daquela querela situada por Benjamin Constant relativa à pergunta pela distinção da liberdade entre os antigos e os modernos, que tende a centrar-se numa prioridade ora do bem, e nalgumas vezes, ora no justo. Referida dicotomia muito presente na tradição deixa de fora temas relevantes ao estudioso dos problemas dos valores, da formação do laço social e mesmo dos elementos estruturantes da sociabilidade, em especial aqueles relativos a temas centrais do debate ético como a colonização, a decolonização, o racismo, a questão das periferias, a discriminação etc.

Neste flanco de temas e problemas pouco explorados e ou indevidamente negligenciados vem incidir o presente livro organizado pelos professores Ermano Nascimento e Karl-Heinz Efken, ambos do programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco.

Um livro são extensões da memória, ao contrário dos demais artefatos de nossa época que em geral são extensões de nossos corpos, já nos lembrava Jorge Luis Borges, e o presente livro enquanto coletivo interdisciplinar de reflexões sobre a ética nas suas expressões mais atuais é um importante repositório para nosso presente e, quiçá, bússola para nosso futuro.

Os textos aqui presentes discorrem acerca de questões da *práxis*, da ação humana e de seus correlatos desde um profundo equilíbrio entre a estruturação teórico argumentativa e a sua relação com os atuais dilemas, problemas e questões contemporâneas como o racismo, a colonização, a discriminação, a encarnação, a alteridade entre outros.

A comunidade filosófica, em geral, e o programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, em especial, estão de parabéns pelo livro que ora

se vem à lume, pois se inserirá no atual debate ético contemporâneo sem limitar-se a uma perspectiva *eudaimonista* (perfeccionista) ou utilitarista, abrindo novas fronteiras e colocando-se na dianteira das reflexões sobre o agir humano perpassado por valores numa sociedade complexa.

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa
Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL /UNICAP

SUMÁRIO

Capítulo 1 REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE A COLONIZAÇÃO E O RACISMO NA AMÉRICA LATINA <i>Rosa Alicia Nonone Casella</i>	10
Capítulo 2 ÉTICA E DIREITOS HUMANOS: A PRÁXIS HUMANA DIANTE DO PRECONCEITO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, ÉTNICA, CULTURAL <i>Maria Aglaé Tedesco Vilaro</i>	27
Capítulo 3 “CUESTIONARLO TODO PARA RETEJERNOS DE OTRO MODO” APORTES DE LAS EPISTEMOLOGÍAS CRÍTICAS PARA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA Y DEL DERECHO DESDE LOS MÁRGENES <i>Fabiana Parra</i>	35
Capítulo 4 ÉTICA DA LIBERTAÇÃO E RESPONSABILIDADE PELO OUTRO <i>José Vicente Medeiros da Silva</i>	53
Capítulo 5 ÉTICA DISCURSIVA E SUAS IMPLICAÇÕES A PARTIR DA JUSTIÇA E DA BENEVOLÊNCIA <i>Anderson de Alencar Menezes</i>	65
Capítulo 6 ÉTICA E DILEMAS DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL, ÉTNICA E CULTURAL: UM PEQUENO ENSAIO <i>Walter Matias Lima</i>	78
Capítulo 7 ÊTRE ET CHAIR CHEZ MERLEAU-PONTY <i>Emmanuel de Saint Aubert</i>	84
Capítulo 8 O ITINERÁRIO DA CARNE NO PENSAMENTO DE MERLEAU-PONTY THE FLESH ITINERARY IN MERLEAU-PONTY'S THOUGHT <i>Nilo Ribeiro Junior</i>	114
Capítulo 9 A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA E EMANCIPATÓRIA DE JÜRGEN HABERMAS <i>Karl Heinz Effen</i> <i>Graziela Renata da Silva</i>	137
AUTORES	156

Capítulo 1
REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE A COLONIZAÇÃO E O
RACISMO NA AMÉRICA LATINA
Rosa Alicia Nonone Casella

REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE A COLONIZAÇÃO E O RACISMO NA AMÉRICA LATINA

Rosa Alicia Nonone Casella

1 INTRODUÇÃO

A colonização na América Latina foi um traço marcante na nossa História diante todo processo que isso levou para que mudanças de inclusão favoráveis aos povos originários e povos africanos pudessem acontecer no intuito de serem respeitados culturalmente e integrados como um todo no âmbito socialmente inclusivo e em várias perspectivas enquanto implantações de suas tradições culturais, diversidade religiosa, identidades e educações em toda América.

Essas mudanças estavam atreladas a um conjunto de fatores, principalmente aos processos sociais de representação e reprodução de ideologias repressoras influenciados por vieses discursivos com alto teor de desigualdade contra os povos originários e os povos africanos.

Por sua vez, todo o processo que se levou a cabo durante a colonização possuía raízes intencionais de expansão geográfica para enriquecer as coroas monárquicas europeias para se manterem no poder e esse poder precisava ser expandido através da conquista de novas terras.

Com a chegada de Cristóvão Colombo à América, a colonização teve seu ponto de partida por meio das conquistas das terras dos povos originários, cujo intuito era adquirir riquezas de recursos naturais provenientes do solo americano, o ouro e a prata, para beneficiar a monarquia europeia que se encontrava em crise e precisava se manter fortalecida pelo poder político numa ideologia de superioridade imponente.

Nos estudos sobre colonização e racismo podemos destacar aspectos históricos principalmente sobre o seu impacto social e cultural ainda vigentes nos dias de hoje diante

a essencial contribuição do professor sociólogo e ensaísta teórico peruano Aníbal Quijano por ser criador da teoria da colonialidade do poder em 1990, sendo considerada como uma das mais significativas contribuições teóricas na perspectiva crítica latino-americana e das ciências sociais.

Vale ressaltar que colonização se distingue de *colonialidad* ou colonialidade em sentidos distintos mesmo que sejam derivados da palavra colonizar já que o significado de colonizar tem relação com o ato ou ação de tomar posse de algo ou de alguém, como foi diante os aspectos históricos da chegada dos europeus quando ocuparam e exploraram terras e povos originários em toda América.

Por sua vez, colonialidade de acordo com os estudos de Quijano, para o argentino Walter D. Mignolo possui uma relação direta com o poder, mas especificamente do padrão colonial do poder, é uma modesta contribuição para manter a força e a elegância do seu pensamento, a potência persuasiva de suas intervenções orais e o arsenal de conceitos, instituições e ideias que o cientista social peruano Anibal Quijano nos deixou como legado, para quem trabalhou com ele, e para quem se sente atraída ou atraído pela decolonialidade de seu pensar (Mignolo, 2019, p. 11-12).

A decolonialidade de pensar para Quijano esteve direcionada para o estudo árduo sobre todo o processo da colonização principalmente no que tange às sequelas que a colonização causou na América, entre elas está a visível e inegável desigualdade educacional já que a educação implantada nos povos originários e africanos pelos colonizadores esteve sempre direcionada em suprir as necessidades da coroa portuguesa e espanhola.

Segundo Mignolo (2019, p. 11), na sua pesquisa sobre *La Descolonialidad del Vivir y del Pensar: Desprendimiento, Reconstitución Epistemológica Y Horizonte Histórico De Sentido*, a palavra “descolonialidade” de acordo com Aníbal, essa palavra, também pode ser “decolonialidade” sem a “s”. Aníbal preferia a palavra descolonialidade pelo prefixo “des” porque corresponde à gramática da língua materna, enquanto, decolonialidade era, em seu critério, uma derivação em inglês (*decoloniality*) ou do francês (*decolonialité*).

A diferenciação da escrita dessas palavras representava a importância que Quijano tinha ante a valorização e respeito dos nossos povos originários e das suas culturas, carregada de uma perpetuação simbólica, lexical e semântica do que viria a ser o significado real dos efeitos da colonização, dos sofrimentos que isso acarretou e o fim da mesma, mesmo que na realidade não tenha havido um fim concreto dela já que ainda

vivenciamos as sequelas da colonização diante tanta pobreza, desrespeito contra as culturas dos povos originários e africanos como resultado eminente da vigente desigualdade social.

Por outro lado, no artigo acadêmico sobre *Colonialidad Y Modernidad / Racional* (1992), foi estabelecida uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes. Essa denominação se conhece como colonialismo. No seu aspecto político, sobretudo formal e explícito, a dominação colonial tem sido derrotada na ampliamaioria dos casos. América foi o primeiro cenário dessa derrota. Posteriormente, desde a Segunda Guerra Mundial, África e Asia. Assim:

O colonialismo, no sentido de um sistema de dominação políticoformal de umas sociedades sob outras, parece assunto dopassado. O sucessor, o imperialismo, é uma associação de interesses sociais entre os grupos dominantes (classes sociais e / ou “etnias”) de países desigualmente colocados numa articulação de poder, mais que uma imposição desde o exterior”(Quijano, 1992, p.11).

Com a contribuição de Quijano, percebemos que historicamente a colonialismo está atrelado a todo um processo sistemático de ações de poder sob outros grupos socais onde o principal interesse de ter esse poder de colonizar provem dos colonizadores europeus que se consideravam com o direito de dominar outras culturas por serem tidas como, selvagens, subalternase incultas sob o poder político e religioso que se impunham dos mesmos nos colonizados.

2 CONTRIBUIÇÕES REFLEXIVAS SOBRE AS TEORIAS COLONIAIS

A colonialidade é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo como ordem político explícito foi destruído. Ela não se esgota, obviamente, as condições, nem as formas de exploração e dedominação existentes entre as gentes. Mas não tem cessado de ser, desde faz 500 anos, foi seu marco principal. As relações coloniais de períodos anteriores, provavelmente não produziram as mesmas sequelas e sobretudo não foram a pedra angular de nenhum poder global (Quijano, 1992, p. 14).

Ainda assim, podemos levar em consideração que as relações coloniais anteriores não se distanciam categoricamente do atual mundo globalizado em que vivemos, pois ainda há situações de exploração dos recursos naturais do nosso planeta por parte do

homem, como também, ainda noticiamos as lutas pelas terras dos povos originários sendo por direito pertencente aos mesmos (as). Diante isto vem uma reflexão: *podemos afirmar que a essência da colonização foi erradicada totalmente quando os atos coloniais ainda se repetem indiretamente?*

Em contrapartida, com os aportes teóricos sobre os estudos da colonização / colonialidade / modernidade e com a influência dos estudos de Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, (2019), ao escrever o seu livro: *El lado más oscuro del renacimiento*, ele traz à tona que, a colonialidade era nada mais e nada menos que o lado mais escuro do Renascimento Europeu que se estenderia desde então até nossos dias. Mignolo compreendeu assim, que embora não podia incluí-lo no seu manuscrito de imprensa, que modernidade e colonialidade eram as duas caras de um mesmo fenômeno. De acordo com Mignolo (2019, p. 13), Anibal, ao conceber a colonialidade, pus em marcha a decolonialidade do pensar: de acordo com o seu primeiro ensaio: “Colonialidade e modernidade / racional”.

Nesse ensaio, a estrutura colonial do poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “raciais”, “étnicas”, “antropológicas ou nacionais”, segundo os momentos, os agentes e populações implicadas. Para Quijano (1992), essas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial por parte dos europeus, foram inclusive assumidas como categorias (de pretensão (“científica” e “objetiva”) de fenômenos naturais e não da história do poder.

Dita estrutura de poder, foi e ainda é o marco dentro do qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental. Em efeito, quando se observam as linhas principais da exploração e da dominação social a escala global, as linhas matrizes do poder mundial atual, sua distribuição de recursos e trabalho entre a população do mundo, é impossível não ver que a vasta maioria dos explorados, dos dominados, são exatamente os membros das “raças, das “etnias”, ou das “nações” em que foram categorizadas as populações colonizadas, no processo da formação desse poder mundial, desde a conquista da América em diante (Quijano, 1992, p. 12).

Mesmo que o colonialismo político foi eliminado, a relação entre a cultura europeia, chamada também “ocidental”, e as outras, segue sendo uma relação de dominação colonial. Não se trata somente de uma subordinação das outras culturas respeito da europeia, numa relação exterior. Se trata de uma colonização das outras culturas, embora sem dúvida em diferente intensidade e profundidade segundo os casos. Consiste, em

primeiro lugar, numa colonização do imaginário dos dominados. Significa dizer, atua na interioridade desse imaginário. Numa medida, é parte dele (Quijano, 1992, p. 12).

Podemos ainda considerar que mesmo que haja distinções de grupos sociais que se estruturam em diversos membros raciais, brancos, índios, negros e mestiços, é admissível conceber com naturalidade essa repressão de identidades e memórias dos povos originários e povos africanos diante a desestruturação de seleções de pessoas por etnias ou nações distintas que os diferia como seres sem educação e sem religião. Todos esses povos deveriam ter sido valorizados com as suas culturas, religiões e educações diferenciadas pelo fato social de serem seres humanos diante tanta riqueza interna enquanto conhecimento cultural que os povos originários e os povos africanos possuem historicamente até hoje.

No entanto, isso foi produto, no início, de uma sistemática repressão não somente de específicas crenças, ideias, imagens, símbolos ou conhecimentos que não serviram para a dominação colonial global. A repressão recaiu, ante tudo, sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistema de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual. Foi seguida pela imposição do uso dos próprios padrões de expressão dos dominantes, assim, como de suas crenças e imagens referidas ao sobrenatural, as quais serviram não somente para impedir a produção cultural dos dominados, senão, também, como meios muito eficazes de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática (Quijano, 1992, p. 12).

De acordo com os estudos de Quijano, 1992, p.12 os colonizadores impuseram também, uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimentos e significações. Os colocaram, primeiro, longe do acesso dos dominados. Mais tarde, os ensinaram de modo parcial dos dominadores. Então, a cultura europeia se converteu, ademais, em uma sedução: dava acesso ao poder. Depois de tudo, mais além da repressão, o instrumento principal de todo poder é sua sedução.

3 METODOLOGIA

A metodologia aplicada neste estudo está vinculada a uma pesquisa bibliográfica em torno das contribuições teóricas abordadas por parte dos pesquisadores latino-

americanos de referência internacional sobre colonização de Anibal Quijano e Walter Mignolo que nos permitirá compreender como as mesmas são postas em prática no viés social dentro de uma carência politicamente mais ativa diante a desigualdade social que ainda vivenciamos e da resistência dos povos originários e povos africanos no mundo de hoje diante a seleção de fontes teóricas abordadas e analisadas como fato social vigente e atuante nesta pesquisa dentro dos parâmetros discursivos críticos e reflexivos.

Os parâmetros discursivos estarão voltados aos aspectos teóricos sobre *Discurso e poder* de Teun A. van Dijk no tocante aos aspectos do poder ao abuso de poder: Dominação, é pertinente destacar que o discurso:

Não é analisado apenas como um objeto “verbal” autônomo, mas também como uma interação situada, como uma prática social ou como um tipo de comunicação numa situação social, cultural, histórica ou política (Dijk, 2017, p.12).

No entanto, com as contribuições de van Dijk (2017, p. 11-12) podemos aprimorar o nosso estudo metodológico trazendo contribuições em torno dos Estudos Críticos do Discurso (ECD) em particular, por encontrarmos a habitual interação entre teoria, métodos de observação, descrição ou análise, e suas aplicações de acordo com os parâmetros do conceito de pesquisa seguida de uma análise funcional de acordo com a estrutura discursiva emitida pelos colonizadores europeus na América Latina.

Para van Dijk (2017) os métodos dos estudos críticos do discurso podem contribuir para a apoderação social de grupos dominados, especialmente no domínio do discurso e da comunicação, e que por sua vez, os métodos dos ECD concentra-se de forma específica nas complexas relações entre a estrutura social e a estrutura discursiva, bem como no modo como as estruturas discursivas podem variar ou ser influenciadas pela estrutura social em torno do abuso do poder que só pode se manifestar na língua onde existe a possibilidade de variação ou escolha, dependendo da posição e da ideologia do falante, tal como chamar uma pessoa de forma discriminante na reprodução de preconceitos étnicos já que:

há casos nos quais as estruturas de dominação influenciam não só as opções ou variações do uso linguístico ou do discurso, mas também os sistemas semióticos ou discursivos como um todo, os gêneros e outras práticas sociais (Dijk, 2017, p.13).

Diante isto, vale salientar que os Estudos Críticos do Discurso (ECD), pressupõem um discernimento especial nas estruturas sociais, em geral, e das relações de poder, em particular. Somente com isso:

podemos examinar o abuso de poder, como tal abuso pode prejudicar as pessoas, e como a desigualdade social pode ser produzida e reproduzida na vida cotidiana. Somente então seremos capazes de entender como o poder é desigualmente distribuído na sociedade (Dijk, 2017, p. 27).

Por sua vez, é válido destacar os estudos de Resende e Ramalho (2017, p. 26-27), no tocante aos estudos sobre Análise Crítica do Discurso (ACD), já que o discurso como prática social implica compreendê-lo como um modo de ação historicamente situado, que tanto é constituído socialmente, como também, é constitutivo de identidades sociais, relações sociais e sistemas de conhecimentos e crenças e nisso consiste a dialética entre discurso e sociedade: o discurso é moldado pela estrutura social, mas é também, constitutivo da estrutura social. Não há, portanto, uma relação externa entre linguagem e sociedade, mas uma relação interna e dialética, que substancialmente implica que

Ao usar o termo “discurso”, proponho considerar o uso da linguagem como forma de prática social e não como atividade puramente individual ou reflexo de variáveis institucionais. Isso tem várias implicações. Primeiro, implica ser o discurso um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também, um modo de representação. [...] Segundo, implica uma relação entre a prática social e a estrutura social: a última é tanto uma condição como um efeito da primeira. (Fairclough, 2001a, p. 91 *apud* Resende; Ramalho, 2017, p. 27).

Com as contribuições de Resende e Ramalho (2017) em concomitância com os estudos de Fairclough (2001), nesta instância discursiva de análise crítica enquanto à prática social colonizadora e abuso de poder, nos remete a uma reflexão sobre os comportamentos, crenças e discursos violentos por parte dos colonizadores que seguiram preceitos eurocentristas dominantes e controladores contra as comunidades indígenas e africanas marginalizadas, enquanto implantação de um processo educacional com ideologias hegemônicas de superioridade racial predominantemente influenciada pelas realidades europeias, que ocasionaram uma desestruturação política e social desses povos tidos como bárbaros, assim como, pela destruição de suas culturas, línguas autóctones e educações sem precedentes.

4 HEGEMONIA CULTURAL EUROPEIA NA AMÉRICA

É interessante analisar como esses costumes culturais europeus vieram a consolidar-se na América como crenças ideológicas de que a educação europeia (num poder neocolonial ainda existente) é sempre tida como referencial, no entanto, a influência dessas ideologias emitidas nos discursos comparativos de superioridade hegemônica europeia de acordo com a compreensão de Quijano (1992) e Mignolo (2019), desvaloriza as nossas raízes ancestrais, discriminando-as de forma desrespeitadora e discriminadora.

Vale salientar que o legado deixado das prévias gerações e memórias dos nossos povos originários e povos africanos foram aniquiladas pelo genocídio cometidos contra os (as) mesmos (as) devido aos efeitos da colonização, causando assim, uma crença ideológica atual de que tudo que vem de fora (da Europa ou dos Estados Unidos) é melhor para a nossa sociedade latino-americana e desvaloriza a percepção que a América Latina politicamente unida é também uma potência.

Isto constata que o poder do discurso afeta a percepção dos seres humanos pela ideologia de inferioridade que ainda existe contra a população negra, mestiços e da população indígena, deixando de lado o potencial que temos para sermos países de primeiro mundo e pela importância dos aspectos multiculturais educacionais que possuem os países latino-americanos.

No entanto, a europeização cultural se converteu numa aspiração. Era um modo de participar no poder colonial, mas, também, podia servir para destruí-lo e, depois, para alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder dos europeus; para conquistar a natureza. Para o “desenvolvimento”, a cultura europeia passou a ser um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não-europeias, hoje dificilmente poderia existir e, sobretudo, reproduzir-se, fora dessas relações (Quijano, 1992, p. 12-13).

As formas e os efeitos dessa colonialidade cultural tem sido diferente, segundo os momentos e os casos. Na América Latina, a repressão cultural e a colonização do imaginário, foram acompanhadas de um massivo e gigantesco extermínio dos indígenas, principalmente pelo seu uso como mão de obra descartável, ademais da violência da conquista e das enfermidades, perante o exposto:

A escala desse extermínio (considerando a área asteca-maia- caribe e da área tawantinsuyana¹, foram exterminados ao redor de 35 milhões de habitantes, num período menor de 50 anos) fôitão vasta que implicou não somente numa grande catástrofe demográfica, senão a destruição da sociedade e da cultura. Entre a repressão cultural e o genocídio massivo, levaram a que as previas altas culturas de América foram convertidas em subculturas campesinas iletradas, condenadas à oralidade, isto é, despojadas de padrões próprios de expressão formalizada e objetivada, intelectual e plástica ou visual (Quijano, 1992, p. 13).

A exploração de recursos naturais como ação determinante de enriquecimento em benefício da coroa europeia e o combate dos povos originários, pela luta das suas terras, por meio de rebeliões para alcançar a independência diante a dominação política e militar europeia, foram estarrecedores numa proporção tão alarmante e desumana que muitas línguas indígenas e muitos povos originários não existem mais pelo genocídio cometido durante a colonização.

Na compreensão de Quijano, os sobreviventes não teriam outros modos de expressão intelectual formalizada e objetivada, senão através dos padrões culturais dos dominantes, ainda assim subvertendo-os em certos casos, para transmitir outras necessidades de expressão. A América Latina é, sem dúvida, o caso extremo da colonização cultural da Europa (Quijano, 1992, p. 13).

Em vistas disso, Quijano (1992) salienta que durante o mesmo período em que se consolidava a dominação colonial europeia, foi se constituindo o complexo cultural conhecido como a racionalidade / modernidade europeia, o qual foi estabelecido como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo:

Tal coetaneidade entre a colonialidade e a elaboração da racionalidade / modernidade não foi de modo acidental, como revela o mesmo modo em que se elaborou o paradigma europeu do conhecimento racional. Na realidade, teve implicações decisivas na constituição do paradigma, associada ao processo de emergência das relações sociais urbanas e capitalistas, as que, por sua vez, não poderiam ser plenamente explicadas na margem do colonialismo, sobre América Latina em particular (Quijano, 1992, p. 14).

É evidente que o interesse dos europeus pelas terras na América do Sul, centro América e norte-América por México, foram tidas como fontes de extração de riqueza e exploração humana desmedida. Para os europeus, a América não era suficientemente

¹ Tawantinsuyana provém das quatro regiões do Tawantinsuyo. É uma palavra do idioma quíchua que significa Império Inca localizado no Peru. (Tradução nossa).

hábil para ser uma potência em diversas áreas sendo considerada inferior e incapaz por eles devido aos seus habitantes incivilizados. Não acreditavam que os povos originários e escravos vindo da África, no processo da colonização, tivessem capacidade de pensar e ter direito à liberdade já que para os europeus, uma civilização educada e moderna, só era real de concretizar na Europa.

Com a chegada da modernidade, a América passaria a ter outro olhar, mas um olhar diferenciado sob o comando potencial dos colonizadores. A modernidade e capitalismo implicaria num elo inseparável de crescimento econômico, interesses políticos e educacionais com influência europeia, tinha o intuito de dominar as camadas sociais pobres, desprestigiadas e sofridas pelo colonialismo radical cujo intuito era que se mantivessem os preceitos culturais europeus, o crescimento econômico pela exploração de terras férteis e agrícolas fortalecesse a estadia da coroa europeia no poder.

Diante o exposto nos estudos de Mignolo (2019, p. 13-14), ao compreender que modernidade implica sempre em colonialidade, isto é, modernidade/colonialidade são inseparáveis, nos ajuda a entrar nos meandros do racismo. Como aconteceu na mesma lógica no Equador e Bolívia, que mostram sempre a colonialidade oculta na retórica da modernidade e o progresso, de ordem e democracia, de crescimento econômico como o último e único horizonte do viver, na boca dos dirigentes e na imprensa para dissimular os privilégios raciais e manter o controle cultural da política e da economia.

Na realidade, todos nossos antepassados sofreram historicamente com racismo em vários países da América Latina. Brasil, Peru, Colômbia, Uruguai, Nicaragua sofrem com a taxa de mortalidade de mulheres afro-descentes. Nas áreas urbanas desses países as pessoas afro-descentes sofrem por preconceitos sociais devido à falta de conhecimento-educação influenciada pela desigualdade social, implantados por discursos excludentes no racismo estrutural.

5 RACISMO, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE

As comunidades afro-descentes sofrem com a distinção e superioridade imposta socialmente por pessoas de raça branca, sofrem diante o desrespeito pela perpetuação de suas culturas e religiões ainda neste mundo contemporâneo.

O racismo, que aprendemos de Aníbal Quijano para Walter Mignolo (2019) surge do privilégio de quem pode classificar. É uma questão de conhecimento, não de pele, nem

de sangue, nem tampouco de inferioridade intelectual. E não é somente doméstico, neste ou naquele país, senão que é sistêmico e por tanto regula emocional e politicamente as relações interessadas.

Não obstante, Mignolo (2019, p. 14), destaca que nos debates de Anibal Quijano nos anos 60 na América Latina estiveram voltados nas reflexões sobre conceito de colonialidade, não somente pela dependência política e econômica senão mental, isto é, epistêmica. Por isso para Anibal a tarefa fundamental da colonialidade era a reconstituição epistemológica. Diante disso, Anibal supeditou a economia ao conhecimento que regula todas as relações e emoções sociais.

Entretanto, Mignolo (2019, p.14-15), salienta três momentos na trajetória intelectual de Anibal Quijano. No primeiro momento Anibal registra a colonialidade oculta detrás da modernidade. Colonialidade já é um conceito decolonial. Modernidade é um conceito eurocentrado, por sua vez que modernidade/colonialidade revela o que a modernidade oculta. Por isso também modernidade/colonialidade é um conceito decolonial.

Por sua vez, no pensar decolonial funda o conceito e o conceito funda o pensar a decolonialidade. O pensar decolonial mediante o conceito ilumina fenômenos históricos, sociais, psicológicos, subjetivos, estéticos, econômicos e políticos, ocultos baixo o manto das disciplinas, todas elas fundadoras da ideia de modernidade e sustentada pelo imaginário centrado nos conteúdos (o enunciado) e as enunciações que fundam o conteúdo. Em contrapartida, os fenômenos iluminados pelo conceito o modificam, transformam e enriquecem. O conceito aclara a história cada vez que a história revela a potência do conceito.

A dupla modernidade/colonialidade estabelece que a colonialidade não é derivativa senão constitutiva da modernidade. A simples introdução de um conceito revolucionou o pensar e, portanto, a maneira em que se presta atenção ao conceito pelo que concebemos o que nos ocorre como pessoas, como nos contaram as histórias e como nos tem formado para perceber os aspectos domésticos e interestatais. Tudo isto foi possível pelo viés da razão (Mignolo, 2019, p.15).

Consequente com isso, Anibal destacou várias racionalidades ocultas pela hegemonia da crença numa razão universal no que se sustenta a civilização ocidental ao reconhecer que, se bem tem sentido falar de uma razão universal cosmogônica, essa

universalidade não lhe pertence a nenhuma racionalidade em particular, senão a todas as racionalidades (Mignolo, 2019, p.15-16).

Daí deriva o conceito de pluridiversidade na decolonialidade do pensar. A colonialidade do poder pôde revelar-se mediante o ímpeto da decolonialidade do pensar e, ao revelar-nos a colonialidade do poder, a colonialidade do pensar, nos indica o caminho não só de sua crítica senão da sua superação.

Por sua vez, Aníbal sugeriu dois momentos em constante movimento: o desprendimento do padrão colonial do poder e a reconstituição epistemológica, assim:

“Em constante movimento” quer dizer que esses dois momentos permanentes no contínuo presente e em nossas práxis do viver. Práxis do viver posto que a vida não é algo que se nos dá para sempre, senão que exige nossa práxis para vive-la. A decolonialidade assim concebida não é nem estudo nem teoria senão simplesmente práxis do viver. A decolonialidade surge da disciplina, é um pensamento que promove subjetividades desprendidas e exige reorientar práxis do viver manipuladas e seduzidas pelo imaginário e as promessas da modernidade (Mignolo, 2019, p. 16).

Diante a percepção de Quijano, é possível perceber que todo o processo da colonização e descolonização esteve atrelado a uma gama de comportamentos desproporcionais onde o desequilíbrio no campo emocional e comportamental dos colonizadores foi influenciado pelas ganâncias e poderio político-social. Para Quijano (1992) e Mignolo (2019), não há necessidade de definir o processo de colonização pela perspectiva do campo teórico já que o sentido das ações colonizadoras europeias tiveram na prática um único foco inescrupuloso: a riqueza e o poder.

Assim sendo, Mignolo, 2019, p. 16, enfatiza que no artigo: (“Colonialidade do poder e subjetividade na América Latina”), Aníbal destaca as relações entre conhecimento e subjetividade, sublinhando que a subjetividade (sujeito do latim *subjectus*, submetido) se forma na cosmologia do viver (água, alimento, ar, sol) e na culturalização do conhecer. O imaginário da modernidade “sujeita” as pessoas à colonialidade que a decolonialidade libera. Por isso, a reconstituição epistemológica implica no desprendimento que desprende o sujeito da sociedade que o sujeitou, ao mesmo tempo que o sujeito desprendido da colonialidade do poder, restitui e se restitui num viver o *comunal* que a sociedade destitui (Mignolo, 2019, p. 16).

Pensar decolonial implica em analisarmos criticamente a desconstrução de poder que os colonizadores detinham sob a camada social subalterna onde os preceitos de

superioridade perversa, discriminação e violência colonial se impunham sob os povos originários e africanos em prol do modernismo e do capitalismo estrutural.

Por outro lado, para Aníbal (1992), os projetos sob rótulos de modernidade, ao constituir o social destituem o comunal. A restituição do comunal é o horizonte decolonial do “bem viver” frente à crescente destituição do viver em benefício do possuir e controlar. A reconstituição / restituição do comunal, destituído pelo social moderno / estatal surge no horizonte histórico decolonial. O social continuará sendo a tarefa dos estados-nacionais, enquanto o comunal é tarefa da emergente sociedade política (Mignolo, 2019, p. 17).

Sem o controle das subjetividades (do sentir, do emocionar e do pensar nas gentes) nem o estado nem a exploração do trabalho e da acumulação desigual do capital e, portanto, das desigualdades sociais, teriam lugar. E para controlar a subjetividade é necessário controlar não somente o conhecimento (o que se sabe, o conteúdo do investigado, sabido e transmitido, o que se diz) se se controla a enunciação que constrói o conhecido: os pressupostos garantidos pelo “sentido comum”, mas:

Resulta que o sentido comum não se dá “naturalmente” senão que é fabricado por quem controla o conhecimento e conhecer que hoje vemos fundamentalmente no conjunto dos meios de comunicação da “direita” e da “esquerda”. Embora, ambas posições em seu amplo espectro de tons cinzas, disputam a interpretação dos conteúdos, mas não questionam os pressupostos da enunciação (Mignolo, 2019, p. 17).

A falta de conhecimento é um fator que agrava de forma contundente a percepção dos seres humanos que carecem de educação e autonomia comportamental adequada e equilibrada pela força da manipulação discursiva que partem de vieses políticos em todas as esferas sociais.

Para os poderosos é conveniente que a sociedade não tenha capacidade para refletir nem pensar criticamente. Quando não há acesso à uma educação de qualidade nem igualitária para todas as pessoas independente de raça, religião, cultura e etnia, é difícil poder perceber realmente as verdadeiras intenções por trás de discursos políticos irrealistas que abarcam proporções facilmente manipuláveis.

As pessoas que detém o poder na política com raízes eurocentristas historicamente coloniais se respaldam de ações discursivas fictícias facilmente manipuláveis que influenciam pessoas diante fundamentos precários discursivos e incoerentes fabricados em prol do lucro e do poder aquisitivo individualista que deturpam as relações sociais por

interesses políticos egocêntricos que não focam nos povos sofridos como prioridade de acolhimento coletivo para uma mudança social e econômica diante as sequelas da colonização ainda vigentes.

Essa é a tarefa do pensar decolonial de acordo com Mignolo (2019), que implica desprender-nos das disputas na interpretação dos conteúdos. No entanto, nossas preferências sejam afins às interpretações da esquerda não poderemos ignorar os argumentos equânimes da direita, nem tampouco os argumentos dogmáticos da esquerda. Isto é, desprender-nos das dicotomias que nos impus e nos impõe o imaginário moderno ocidental (Mignolo, 2019, p. 17).

Devemos nos libertar das correntes imaginárias que nos prende e não nos liberta de preconceitos sociais preconceituosos sobre raça, gênero, religião, ainda atuais que nos impede de viver numa sociedade mais igualitária onde as relações sociais entre homens e mulheres possam ser mais equilibradas e justas para com os outros e isto implica em pensar nos outros, unindo-nos para combater tanta desigualdade social e pobreza por meio da educação.

Não obstante, na percepção de Mignolo (2019, p. 18), a ênfase de Anibal em relação ao conhecimento-sujeito não é comum nem nas ciências sociais nem nas humanidades. Anibal nos ensinou que o eurocentrismo não é uma questão geográfica senão epistemológica. É a esfera de saber construída baseada na história, interesses, emoções, desejos da Europa.

Nesse sentido, para Quijano, o eurocentrismo tem sua razão de ser, mas há dois problemas:

um pretender que a modernidade é o ponto de chegada da história universal no presente e no futuro da Europa (e logo do Estados Unidos) e, portanto, o resto do planeta deve “modernizar-se”. O outro é que o eurocentrismo justifica a política das elites em Asia, África y América Latina para garantir seus privilégios em nome da modernização e desenvolvimento (Mignolo 2019, p. 18).

Com isto, Anibal Quijano, (1992) ressaltou em não confundir o eurocentrismo com questões de geografia e em explorá-lo como uma questão de substancialmente de conhecimento e que a dependência não seja só política nem econômica senão cultural, isto é, dependências do saber, do sentir, do emocionar (Mignolo, 2019, p. 18).

Quijano (1992) e Mignolo (2019) trouxeram reflexões pertinentes nos estudos sobre o processo da colonização, colonialidade e descolonialidade em concomitância com

uma análise sobre a influência implantada pelo modernismo e capitalismo devido ao crescimento econômico que ambos os contextos proporcionam em benefício da elite.

O poder político da elite ainda separa as camadas sociais mais pobres dos ricos e por sua vez, ainda faz parte da continuidade de uma colonização europeia indiretamente atuante num mundo globalizado de hoje e que está simbolicamente enraizado pela cultura do eurocentrismo que ainda permanece ativo em diversas esferas sociais e culturais na América Latina e que precisamos nos libertar dela já que não devemos vivenciar mais as sequelas da colonização atuante em toda América.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro de uma perspectiva de estudo analítico teórico ante todo o processo opressor da colonização europeia, com o modernismo e o capitalismo na América, podemos compreender que ter acesso ao conhecimento é fundamental para que possamos compreender e apreender sobre o verdadeiro contexto histórico colonial vivenciado por parte dos nossos ancestrais com a finalidade de despertar concretamente para uma consciência social em prol das nossas raízes indígenas e africanas para serem internalizadas e honradas por todas as pessoas.

É preciso investir numa educação social e emocional dentro de uma dinâmica adequada de interação comportamental pertinente que possa trazer percepções em prol do crescimento intelectual e equilíbrio enquanto saúde mental de todas as pessoas, investindo na educação de forma sólida para assim podermos pensar criticamente e ter liberdade para sermos autênticos dentro das nossas próprias identidades e escolhas como sujeitos socialmente ativos e para isto se concretizar é fundamental que todas as pessoas tenham oportunidades de aquisição de conhecimento por meio da educação para assim trazermos mudanças sociais e comportamentais e não direcioná-las unicamente nas esferas políticas como medidas de resoluções.

Não podemos voltar no tempo para mudar o passado, mas podemos mudar o presente aprendendo com todo o processo histórico da colonização principalmente no que tange a respeito nos estudos teóricos dos professores Anibal Quijano e Walter Mignolo trazidos aqui, nos permite compreender a dinâmica da colonização politicamente eurocêntrica intrinsecamente voltada para enriquecer a elite eurocentrista e americana por meio do capitalismo e modernismo na América Latina.

Mudanças devem ser feitas principalmente por uma política mais humana e igualitária que permita mudar o quadro de desigualdade social pela superioridade do eurocentrismo, pelo preconceito discursivo contra os povos originários e africanos principalmente pelo racismo estrutural desfavorável contra as comunidades mais carentes que sofrem até hoje com assequelas dos efeitos pós-coloniais na América.

REFERÊNCIAS

DIJK, Teun A. van. **Discurso e poder**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

MIGNOLO, Walter. La descolonialidad del vivir y del pensar: desprendimiento, reconstitución epistemológica y horizonte histórico de sentido. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Ensayos en torno a la colonialidad del poder**. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019. 448p.

QUIJANO, Aníbal. **Ensayos en torno a la colonialidad del poder**. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019. 448p.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidade. **Perú Indígena**. 13(29): 11-20, 1992. Disponível em: [QUIJANO_modernidade_colonialidade.pdf \(usp.br\)](#). Acesso em: 12 jan. 2024.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

Capítulo 2
ÉTICA E DIREITOS HUMANOS: A PRÁXIS HUMANA DIANTE
DO PRECONCEITO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, ÉTNICA,
CULTURAL

Maria Aglaé Tedesco Vilar do

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS: A PRÁXIS HUMANA DIANTE DO PRECONCEITO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, ÉTNICA, CULTURAL

Maria Aglaé Tedesco Vilaro

1 INTRODUÇÃO

O Poder Judiciário recebe e julga processos com questões que envolvem práticas discriminatórias a partir dos estereótipos sobre diversos temas, ou seja, como pensamos sobre a diversidade, como nos sentimos com relação a esta diversidade, o que caracteriza o preconceito, e como agimos em sociedade, muitas vezes de forma discriminatória.

Estes conflitos sociais dizem respeito à discriminação racial, étnica, cultural, sexual, etária, capacitista entre tantas outras. A sociedade esquece a necessidade de contribuir para promover os direitos fundamentais previstos na constituição Federal, como responsabilidade cidadã, a partir da garantia a todos os cidadãos e cidadãs de que são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza. Sendo assim, seria, em tese, desnecessário enumerar quais são estes direitos que merecem a proteção, porque se refere a todos os direitos, sem exceção.

Além dos direitos e deveres individuais e coletivos, a Constituição garante a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, sem que haja hierarquia entre estes direitos, ressaltando a proteção aos direitos sociais e especificando-os: a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados.

Portanto, todos os direitos mencionados são o mínimo que cada ser humano tem como direito garantido. Menos do que isso significa infringência ao que a Constituição nos garante.

Todavia, muitos direitos são relativizados. Basta que lembremos as ações voltadas para as questões de saúde, com um número expressivo de processos judiciais em

tramitação e, em contraposição poucas são as ações judiciais requerendo o direito social à moradia ou exigindo do Estado que torne efetivo o direito à segurança ou conceda assistência aos moradores de rua desamparados.

Vivemos em uma sociedade em que as políticas públicas não alcançam um nível aceitável de realização de direitos constitucionais básicos, sob argumentos diversos, como a falta de recursos ou as consequências extremas para o Estado manter tantas frentes de atuação. O que não podemos deixar de lembrar é que tais atribuições foram concedidas pelo Poder Legislativo ao Poder Executivo. Isso significa que cada representante, de cada um dos poderes estatais, deve cumprir com sua obrigação de promover as políticas públicas com efetividade. A questão é como fazê-lo e, se não for feito, como exigir do Estado sua consecução, realizando, de fato, os direitos previstos na Carta Magna, evitando atitudes discriminatórias que concedem mais direitos a pessoas que vivem em determinada classe social, com maiores recursos, em detrimento daquelas que possuem menos recursos econômico-financeiros ou menor possibilidade de acionar o Poder Judiciário para fazer valer seus direitos.

Uma proposição de forte argumentação consta do artigo do professor doutor Wallace Corbo ². O autor define a discriminação como “Toda prática, norma ou mesmo ambiente que implique a negação de reconhecimento, gozo, desfrute ou exercício por grupos vulnerabilizados e minorias sociais, em igualdade de oportunidades, de direitos e liberdade fundamentais, em todos os âmbitos da vida em sociedade (político, econômico, social, cultural, civil e outros)”.

Pontua que considera a discriminação como um fenômeno persistente e resistente. Persistente porque a despeito de todas as medidas tomadas ao longo dos anos, continua-se negando direitos com base na discriminação. Resistente porque cada nova medida de combate é contraposta às resistências individuais e institucionais de diferentes agentes sob a justificativa de serem consideradas medidas desnecessárias, ou porque a discriminação não existe ou porque tais medidas produziriam efeitos mais danosos.

Acrescenta que a negação de direitos por instituições não é reduzida a atos de um único indivíduo e mesmo quando há pessoas comprometidas com o combate à discriminação, direitos são negados ou limitados contra grupos marginalizados. Conclui

² CORBO, Wallace. A construção de um direito antidiscriminatório no Brasil: conceitos e fundamentos de um novo e central ramo do direito. *In*: SCHREIBER, Anderson; BEZERRA DE MELO, Marco Aurélio. **Direito e transformação social**. 11. ed. Indaiatuba: Foco, 2023.

que, ao invés de gerar direitos, as instituições que deveriam protegê-los, os exclui, sob a justificativa de cumprir regras legais.

Ao pensarmos no Poder Judiciário como incumbido pela Constituição para proteção contra lesão ou ameaça de lesão aos direitos, pode-se observar que muitas vezes não o faz, por aplicar a letra fria da lei como justificativa, como ressaltou o autor.

Neste artigo, Corbo aponta as atitudes possíveis para modificar este panorama estruturado. A primeira atitude seria eliminar a prática discriminatória diretamente. Afastar da sociedade as práticas discriminatórias não é tarefa fácil, pois o sistema em que vivemos possui esta estrutura. Daí a necessidade de transformar este ambiente. A segunda proposta do autor.

Este segundo remédio seria uma adaptação razoável do ambiente discriminatório, para acomodar os grupos vulnerabilizados e reduzir os impactos sofridos em processo de cooperação entre agentes e sujeitos da discriminação. Destaca três aspectos: a adjudicabilidade; a eficácia vertical e horizontal; e a adaptação razoável.

A Adjudicabilidade diz que, se há um direito subjetivo violado, este deve ser satisfeito judicialmente. A eficácia vertical e horizontal indica que tais direitos podem ser exigidos tanto do Poder Público como de particulares. Já a adaptação razoável nos remete ao art. 2º Convenção das Pessoas com Deficiência³, para que sejam feitos ajustes que não acarretem ônus desproporcional aos cidadãos.

Discriminações históricas são perpetuadas por práticas sociais aparentemente neutras. Vale ressaltar que a alegada neutralidade sofre influências de posições subjetivas e convicções pessoais, inclusive dentro do Poder Judiciário, o que torna necessária a prática de ações afirmativas para corrigir desigualdades estruturais perpetuadas.

Por isso, defendemos que o papel do Poder Judiciário deve ser no sentido de retirar da inércia os demais Poderes, para que uma postura ativa de novas leis reconhecendo e aplicando ações antidiscriminatórias e políticas públicas sendo exercidas neste mesmo sentido.

É comum que os direitos humanos sejam enaltecidos nas salas de aula e não aplicados aos processos judiciais, especialmente aqueles previstos nas convenções e

³ Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007. Decreto nº 6.949, de 25 de agosto de 2009. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6949.htm. Acesso em: 31 mar. 2024.

tratados internacionais assinados pelo Brasil, compromissos assumidos e que possuem a mesma força legislativa da Constituição Federal ao se tratar de direitos humanos.

No Brasil avanços foram alcançados através do Poder Judiciário. A proposta de julgamentos sob perspectiva de gênero são um exemplo, porém precisam ser amplamente aplicados aos processos.

Valores humanos e democráticos, como a dignidade humana e a justiça, devem ser prioridade nos julgamentos dos processos. Explorar esses novos caminhos em cada situação traz um horizonte ético de justiça e solidariedade de acordo com a época em que vivemos. E garantindo este horizonte ético podemos atingir um nível adequado aos direitos humanos, em constante construção de nossa existência.

A importância da aplicação das convenções internacionais coloca nosso país dentro de uma discussão que nos afasta do isolamento das nossas próprias leis e demonstra um caminho a ser trilhado. Por isso, os casos não devem ser julgados tão somente com fundamentação na Constituição Federal e em nossas leis internas. Devem ser utilizadas de forma constante as convenções e tratados internacionais para justificar o reconhecimento e concessão dos direitos face as lesões e suas ameaças perpetradas e levadas à Juízo.

2 INTERPRETAÇÃO DAS LEIS

Como apontado por Moreira⁴, o “positivismo ingênuo continua sendo utilizado de forma estratégica no processo interpretativo” O autor sustenta que juízes possuem suas próprias ideologias e interpretam normas a partir da internalização dos processos de socialização vivenciados, bem como pelos interesses sociais dos grupos pertencentes, terminando por reproduzir as relações de poder já estruturadas. Nesta condição, não há possibilidade de uma hermenêutica jurídica transformar a sociedade. Portanto, segundo o autor, o Direito não pode ser pensado de forma separada da realidade. Nos Tribunais encontramos um *locus* privilegiado para acesso aos direitos das minorias, muitas vezes influenciados pelos movimentos sociais para que tornasse possível a aplicação da tão proclamada igualdade.

⁴ MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro**: ensaio de hermenêutica jurídica. São Paulo: Contracorrente, 2019. 135p.

Avanços são oriundos destes movimentos. Vimos mudanças na legislação como por exemplo a criação do tipo penal de feminicídio, como também a recente Resolução do Conselho Nacional de Justiça – CNJ - sobre julgamentos com perspectiva de gênero ⁵.

Esta Resolução considera, além da legislação interna, a Convenção das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (Decreto n. 4.377/2022) ⁶; a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher – Convenção de Belém do Pará (Decreto n. 1973/1996) ⁷ e a Convenção das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial ⁸.

A proposta é a promoção de conscientização e capacitação a todos os agentes do sistema de justiça para eliminar os estereótipos de gênero e incorporar a perspectiva de gênero em todos os aspectos do sistema de justiça (Recomendação n. 33, item 29, “a”, do CEDAW) ⁹. Ainda faz menção a uma decisão da Corte Interamericana de Direitos Humanos - CIDH, de 7 de setembro de 2021, no Caso Márcia Barbosa de Souza e outros Vs. Brasil ¹⁰. Uma prova da importância de buscarmos as decisões da CIDH para respaldar decisões judiciais internas.

Em 2021, foi criado um protocolo para julgamento com perspectiva de gênero, pelo CNJ ¹¹, utilizando a referência de um protocolo criado pelo Estado do México determinado pela Corte interamericana de Direitos Humanos ¹².

⁵ Resolução n. 492, de 17 de março de 2023.

⁶ DECRETO Nº 4.377, DE 13 DE SETEMBRO DE 2002. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4377.htm. Acesso em: 31 mar. 2024.

⁷ DECRETO Nº 1.973, DE 1º DE AGOSTO DE 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1996/d1973.htm. Acesso em: 31 mar. 2024.

⁸ DECRETO Nº 65.810, DE 8 DE DEZEMBRO DE 1969. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/d65810.html. Acesso em: 31 mar. 2024.

⁹ Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres. Comitê sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres. Recomendação Geral Nº 33 sobre o acesso das mulheres à Justiça. Disponível em: <https://assets-compromissoeatitude-ipg.sfo2.digitaloceanspaces.com/2016/02/Recomendacao-Geral-n33-Comite-CEDAW.pdf> Acesso em: 31 mar. 2024.

¹⁰ Corte Interamericana De Direitos Humanos. Caso Barbosa De Souza E Outros Vs. Brasil. Sentença De 7 De Setembro De 2021. Visualizado em https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_435_por.pdf acessado em 31 de março de 2024

¹¹ Protocolo Para Julgamento Com Perspectiva De Gênero- 2021. Visualizado em <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2021/10/protocolo-18-10-2021-final.pdf> acessado em 28 de março de 2024

¹² Protocolo para Juzgar com Perspectiva de Género. Visualizado em <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/protocolos/archivos/2020->

Seu propósito é o “Enfrentamento à Violência contra as Mulheres pelo Poder Judiciário e ao Incentivo à Participação Feminina no Poder Judiciário”, como também que os julgamentos realizem o direito à igualdade e a não discriminação de todas as pessoas, na busca de fazer cessar a repetição de estereótipos e romper com a cultura de discriminação e de preconceitos.

Há o reconhecimento da influência do patriarcado, do machismo, do sexismo, do racismo e da homofobia como discriminações transversais nos diversos campos do Direito, mesmo em áreas que sequer são mencionadas, como o Direito Tributário e o Direito cível em geral, indo muito além da violência doméstica, sem falar na área trabalhista, área de forte discriminação ainda no ano em que vivemos.

Outro aspecto diz respeito à Agenda 2030¹³, através da qual a Organização das Nações Unidas – ONU, vem apoiando o Brasil para alcançar os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. São desafios de políticas públicas que se interconectam para propiciar o desenvolvimento para todas as pessoas. Destes objetivos vale destacar o Objetivo 10. Reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles. Sua meta é “empoderar e promover a inclusão social, econômica e política de todos, independentemente da idade, gênero, deficiência, raça, etnia, origem, religião, condição econômica ou outra”. Para tal, propõe que sejam eliminadas leis, políticas e práticas discriminatórias e da promoção de legislação, políticas e ações adequadas a este respeito.

Neste ponto, o papel do Poder Judiciário é fundamental, mudando os rumos conservadores da estrutura discriminatória e criando a hermenêutica jurídica justificada nos tratados e convenções internacionais que o Brasil se comprometeu a cumprir.

Observe-se, por exemplo, que na Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial, ratificado pelo Brasil pelo Decreto Nº 65.810, de 8 de dezembro de 1969, há expressa menção ao papel do Poder Judiciário, nos artigos IX e XV, quando determina que os Estados Partes devam apresentar quais medidas tomaram para tornarem efetivas as disposições apontadas na Convenção. Isso demonstra o interesse, através de observadores externos, para que os objetivos sejam cumpridos.

[11/Protocolo%20para%20juzgar%20con%20perspectiva%20de%20g%C3%A9nero%20%28191120%29.pdf](#) acessado em 31 de março de 2024

¹³ Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável. Visualizado em <https://brasil.un.org/pt-br/91863-agenda-2030-para-o-desenvolvimento-sustent%C3%A1vel> acessado em 31 de março de 2024

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A participação ética do Poder Judiciário para fazer valer os direitos humanos na sua prática judicial diária deve ser antidiscriminatória. Não há outra possibilidade de atuação diante dos compromissos internacionais firmados pelo país em convenções, tratados e para implementação de políticas públicas adequadas ao que vem sendo assumido globalmente em face da discriminação estrutural que a sociedade apresenta.

As discussões vão além dos direitos fundamentais previstos na Constituição Federal buscando preservá-los com as garantias previstas na Lei Maior. Não se pode prescindir de trazer as normas das convenções internacionais para que o direito se estabeleça em demonstração ao cumprimento, até porque as convenções sobre direitos humanos são recebidas como emenda constitucional preenchidos os requisitos constitucionais exigidos.

A consequência será a absorção pelas decisões judiciais de direitos humanos que deixam de se isolar no conteúdo legal restrito a cada país e alcançam objetivos amplos, próprios dos acordos internacionais, que buscam tornar-se efetivo o afastamento das discriminações de toda espécie, apresentando resultados antidiscriminatórios nos casos concretos para que seja fato a plena igualdade dos seres humanos sob a justificativa de cumprir as regras legais vigentes.

REFERÊNCIAS

CORBO, Wallace. A construção de um direito antidiscriminatório no Brasil: conceitos e fundamentos de um novo e central ramo do direito. *In*: SCHREIBER, Anderson; BEZERRA DE MELO, Marco Aurélio. **Direito e transformação social**. 11. ed. Indaiatuba: Foco, 2023.

MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro**: ensaio de hermenêutica jurídica. São Paulo: Contracorrente, 2019. 135p.

Capítulo 3
“CUESTIONARLO TODO PARA RETEJERNOS DE OTRO MODO” APORTES DE LAS EPISTEMOLOGÍAS CRÍTICAS PARA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA Y DEL DERECHO DESDE LOS MÁRGENES
Fabiana Parra

“CUESTIONARLO TODO PARA RETEJERNOS DE OTRO MODO” APORTES DE LAS EPISTEMOLOGÍAS CRÍTICAS PARA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA Y DEL DERECHO DESDE LOS *MÁRGENES*

Fabiana Parra

1 INTRODUCCIÓN

Este trabajo propone aportar a la crítica del régimen carcelario y del castigo punitivo desde experiencias activistas y académicas. En tal sentido, el trabajo toma como punto de partida el debate y el análisis a raíz del proyecto de extensión comunitaria titulado: **“Cuestionarlo todo para retejernos de otro modo. Encuentros de construcción colectiva de conocimientos y de lazos emancipatorios con mujeres privadas de la libertad”** (entre un equipo interdisciplinario de la Universidad Nacional de La Plata y el SPB nro. 33 de La Plata durante el periodo 2019-2021).

La primera cuestión con la que nos tuvimos que enfrentar fue con el *nombre* del proyecto y sus contornos: ¿se trata efectivamente de “mujeres privadas de la libertad?”, todas se autoperceben de esa manera, **¿qué es una mujer?**, ¿qué es la libertad?, ¿qué se nombra y qué no?, ¿por qué es tan importante el derecho a elegir cómo ser nombrado por otros?

La segunda cuestión, y no menor en términos filosóficos es la que tiene que ver con el **reconocimiento de los nadies**: aquellos y aquellas personas que ocupan los peores lugares de la estructura social, esos lugares residuales del capitalismo global que, de tanto *hedor* nadie quiere ocupar. En este caso, estar privado de la libertad en una cárcel bonaerense en la que presiden mujeres que maternan y también las más castigadas, las infanticidas, aquellas que en su mayoría habían terminado con la vida de sus propios hijos.

Esta cuestión implica subsidiariamente muchas otras cuestiones problemáticas vinculadas incluso a prejuicios de valoración moral y de principios de filosofía del derecho, lo que nos interpelaba de múltiples formas. En lo personal, desafiaba no sólo el

bagaje de herramientas con las que me había formado profesionalmente, sino que me convocaba a repensar mi propia condición de mujer- futura madre (embarazada en la segunda etapa del proyecto).

En realidad, todas estas cuestiones articuladas dieron lugar a muchas otras: ¿cuál es el lugar para la extensión en el ámbito de la formación académica y universitaria? ¿cómo se construye conocimientos de manera situada y afectiva? ¿Es posible construir lazos emancipatorios con esas mujeres qué lugar hay para la agencia? El propósito es potenciar la agencia política y epistémica de sus *experiencias vividas* (Davis, 2004) atravesadas por múltiples opresiones, para generar conocimientos y lazos emancipatorios con el propio cuerpo y con la comunidad.

Finalmente, el presente trabajo pretende ser una llave de entrada para repensar las posibilidades de *recomienzo desde los márgenes* desde una filosofía política y una filosofía del derecho atentas a estas experiencias desde una perspectiva situada e interseccional.

2 CUESTIONARLO TODO...: LA CÁRCEL COMO CASTIGO Y EL MÁS ALLÁ DE LA CÁRCEL COMO IMAGINARIO POLÍTICO

La primera parte del nombre del proyecto se vincula con el cuestionamiento transversal y primordial sobre el que se basa nuestro activismo y nuestras reflexiones, el del castigo que conlleva el aprisionamiento para romper con el delito y las violencias.

En este sentido, recuperamos la reconstrucción que realiza Angela Davis para quien la cárcel nace históricamente como principal forma de castigo en el siglo XIX y se naturaliza a tal punto que es considerada una característica inevitable y permanente de nuestras vidas sociales. Sin embargo, acordamos con A. Davis en que los efectos de la más cruel forma de disciplinamiento y de castigo -encerrando y separando a quien delinque de sus familiares y seres queridos- sólo reproduce más violencia lo que se manifiesta en la multiplicación de cárceles, en la intensificación de las tecnologías carcelarias y sus dispositivos en una suerte de círculo infinito.

Para Davis:

Al pensar sobre la posible obsolescencia de la prisión, deberíamos preguntar cómo es que tanta gente puede terminar en la cárcel sin que haya importantes debates sobre la eficacia del encarcelamiento. Cuando apareció el impulso por producir más prisiones y encarcelar cada vez más

cantidades de personas en los años '80, durante lo que se conoce como la "era Reagan", los políticos argumentaban que las posiciones "duras contra el crimen" (incluyendo la encarcelación efectiva y las sentencias más largas) mantendrían a las comunidades libres de delitos. Sin embargo, la práctica de encarcelación masiva durante ese período tuvo escaso o ningún efecto sobre las tasas oficiales de criminalidad. De hecho, el patrón más obvio fue que las cada vez mayores poblaciones carcelarias no llevaban a comunidades más seguras, sino, en cambio, a poblaciones carcelarias todavía más grandes. Cada nueva cárcel daba origen a una nueva cárcel más. Y a medida que el sistema carcelario estadounidense se expandía, también se expandió la involucración corporativa en la construcción y provisión de bienes y servicios para las prisiones, y en la utilización de mano de obra carcelaria. Debido al grado en que la construcción y operación de cárceles comenzó a atraer grandes sumas de capital (desde la industria de la construcción hasta la provisión de alimentos y atención de la salud), de una manera que recordaba el surgimiento del complejo industrial militar, comenzamos a referirnos a un "complejo industrial carcelario" (Davis, 2017: 12-13).

Asumiendo que el **poder disciplinario** es un poder invisible que invade todas las relaciones sociales -tanto como la **ideología, la que opera a un nivel micro y se manifiesta a través de sus efectos materiales-** en el presente trabajo afirmamos que los discursos tienen un estatuto central en la construcción social de ciertas subjetividades monstruosas, anormales, pasibles de ser aisladas, domesticadas, estigmatizadas y a menudo, re victimizadas. Puesto que si bien, el código penal argentino aboga por la reinserción social de las personas privadas de la libertad, esta adquiere sólo un carácter formal, abstracto- como corolario de una filosofía del derecho en la que esta dimensión se opone jerárquicamente en relación a las prácticas concretas (Parra, 2021).

En efecto, para el caso de Argentina, en el artículo 1 de la Ley de Ejecución de Pena Privativa de la Libertad -24.660 se afirma que: "La ejecución de la pena privativa de libertad, en todas sus modalidades, tiene por finalidad lograr que el condenado adquiera la capacidad de respetar y comprender la ley, así como también la gravedad de sus actos y de la sanción impuesta, procurando su adecuada reinserción social, promoviendo la comprensión y el apoyo de la sociedad, que será parte de la rehabilitación mediante el control directo e indirecto"¹⁴.

El debate por la función y la finalidad de la pena tiene una frondosa trayectoria y se encuentra tensionado y reactualizado constantemente. Como señala Juan Fernando Gouvert ante la clásica pregunta: "¿vale la pena la "pena"? Este es un interrogante que [...]

¹⁴ Disponible en: <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/35000-39999/37872/texact.htm>

hoy en el siglo XXI, aún discutimos las doctrinas sobre los fines de la pena que se elaboraron ya hace más de uno o dos siglos sobre los postulados filosóficos de Kant, Hegel, Feuerbach, Bentham, y tantos otros; no ha habido avances significativos” [...], coincidimos en tal sentido con Gouvert en que es necesario conocer nuestra realidad a los fines de elaborar una política criminal respecto de la cual se establecerán los fines que persiga el derecho penal.

La rama punitiva del derecho implica siempre el debate sobre la posible aplicación de una pena posterior a una conducta que afectó anterior y seriamente a bienes jurídicos. La faz penal del orden legal es denominada así porque lleva ínsita una idea de punición, de castigo, de venganza¹⁵, y en última instancia, de violencia¹⁶.

En este sentido, el autor avanza hacia un orden de ejecución penal liberal donde se priorice verdaderamente el derecho – convencional, constitucional y legal- de **reinserción social del condenado por sobre los componentes peligrosistas tendientes a obstaculizar y/o retardar el retorno al natural medio social libre** del cual el condenado fue legal y temporalmente privado por imposición judicial de la pena de prisión. Dado que “el Hombre es libre por Naturaleza”.

La prisión funciona ideológicamente como un sitio abstracto en el cual se depositan “los indeseables”, aliviándonos de la responsabilidad de pensar en los verdaderos problemas que afligen a aquellas comunidades de las que se extraen prisioneros. Principalmente, alivia al Estado de su responsabilidad sobre políticas integrales. Este es el trabajo ideológico que realiza la prisión: nos exime de la responsabilidad de comprometernos seriamente con los problemas de nuestra sociedad, especialmente aquellos producidos por las desigualdades por razones que no han sido elegidas por los propios sujetos (pertenencia racial, de clase, sexogenérica) que obstaculizan oportunidades de tener una buena vida. Estas desigualdades son las que garantizan la reproducción de un sistema capitalista global.

¹⁵ Todo esfuerzo por asignarle un objetivo noble a la pena devuelve el eco de las palabras sabias del más loco de los filósofos, definiendo a la pena como venganza y a la redención como liberación de ésta. Sólo un demolidor de ruinas como Nietzsche podía; además, percatarse de que la venganza provenía de la idea de tiempo lineal; que era venganza contra el tiempo, porque nadie puede hacer que lo que fue no haya sido” (Cfr. Zaffaroni, 2009). Es más, el propio Zaffaroni postula que en esta civilización debemos soportar una venganza razonable, o sea, proporcional a los conflictos realmente existentes en una sociedad y limitada al mínimo posible optimizando el poder de contención de las agencias jurídicas pero con clara consciencia de que éste será siempre insuficiente sin los aportes de otros mecanismos culturales y políticos.

¹⁶No ya del Derecho Penal sino el orden jurídico en su conjunto puede calificarse como un método violento de solución de los conflictos de los cuales se ocupa porque recurre al uso o a la amenaza de la fuerza”. (Entelman, 2009: 60)

Desde una perspectiva materialista, interseccional e integral cabe preguntarnos de la mano de Davis ¿por qué es tan importante pensar en la expansión carcelaria en vinculación con los desarrollos económicos? La filósofa anticapitalista, argumenta que las empresas asociadas con la industria del castigo cosechan ganancias del sistema que administra a lxs prisionerxs, y adquieren un claro interés en el continuo crecimiento de las poblaciones carcelarias. En el marco de un *complejo industrial carcelario* donde la prisión opera como un agujero negro en el que se depositan los detritos del capitalismo contemporáneo. La encarcelación masiva genera ganancias a medida que devora la riqueza social, y así tiende a reproducir las condiciones mismas que llevan determinados sujetos –marginalizados- a prisión. Sin embargo, muchas investigaciones han demostrado que para el momento en que comenzó el boom de la construcción de cárceles, las estadísticas oficiales de crimen ya estaban decayendo.

La cárcel tiene para Davis una presencia y ausencia simultáneas en la medida en que “Es difícil imaginar la vida sin ellas. Al mismo tiempo hay una renuencia a enfrentar las realidades que se esconden dentro de ellas, un temor a pensar sobre lo que ocurre ahí. Así, la cárcel está presente en nuestras vidas y, a la vez, está ausente de nuestras vidas” (Davis, 2017: 17). Esta complejidad y simultaneidad de dimensiones es lo que pone de manifiesto el estatuto central que tiene la **ideología punitivista** en nuestras sociedades.

c. Hacia nuevas formas de justicia

Por importantes que sean algunas reformas (la eliminación del abuso sexual y de la desatención médica en las cárceles de mujeres, por ejemplo), los esquemas que dependen exclusivamente de reformas ayudan a producir la idea atrofiante de que no existe nada más allá de la prisión. Los debates sobre estrategias de descarceración, que deberían ser el foco de nuestras conversaciones sobre la crisis carcelaria, tienden a quedar marginalizadas cuando la reforma ocupa el centro de la escena. La pregunta más inmediata hoy es cómo evitar que las poblaciones carcelarias sigan expandiéndose, apostando a procesos de pedagogización en paralelo a fuertes políticas públicas para evitar que la única salida para *los nadies* sea la cárcel. ¿Cómo podemos tomar en serio las estrategias de justicia reparadora, en lugar de justicia exclusivamente punitiva? Las alternativas efectivas implican la transformación de las técnicas para abordar el “crimen” tanto como la modificación de las condiciones sociales y económicas que ubican a niñeces de comunidades pobres (y especialmente racializadas) en el sistema judicial juvenil y

luego en prisión. En ese sentido, el desafío más difícil y urgente actual es explorar creativamente **nuevos terrenos de justicia, donde la cárcel ya no sea el eje principal.**

Cabe decir que, a partir de la experiencia de la pandemia por el COVID-19, las recomendaciones internacionales para evitar la propagación del virus reglamentaron la reducción de espacios cerrados hacinados. En el contexto argentino, para evitar la violación del derecho humano a la salud, se otorgaron prisiones domiciliarias a quienes se encontraban en situación de mayor riesgo, como embarazadas y mujeres con hijos.

Según el planteo teórico de Nancy Fraser (2015), **la justicia de géneros** debiera cumplir con los siguientes principios normativos: la no pobreza; la no explotación de los más desfavorecidos en cuanto a posibilidad de oportunidades; la igualdad salarial sexo genérica; la distribución equitativa de las tareas del cuidado; el respeto y reconocimiento mutuo entre varones y mujeres; la no marginación de la mujeres de la vida social y política; y el no androcentrismo que estructura a las instituciones. Sin embargo, a pesar de que las mujeres y disidencias han alcanzado un importante grado de reconocimiento; aún hoy perdura la desigual distribución de la riqueza y de las oportunidades que obtura el ejercicio de una ciudadanía plena por parte de estas sujetas.

Cómo el género estructura el sistema carcelario. A propósito del nombre propio

“Mi nombre es mío mío mío/ y no puedo decirte quién mierda
dispuso las cosas de este modo/ pero puedo decirte que desde ahora mi
resistencia/ mi simple y cotidiana y nocturna autodeterminación/ puede
costarte la vida”

June Jordan “Poema sobre mis derechos”¹⁷

Para Angela Davis la criminalidad masculina siempre ha sido considerada más “normal” que la criminalidad femenina. Siempre ha habido una tendencia a ver a aquellas mujeres que han sido públicamente castigadas por el Estado por sus malos comportamientos como significativamente más aberrantes y mucho más amenazadoras para la sociedad que sus numerosas contrapartes masculinas.

¹⁷ Pertenece al libro *Cosas que hago en la oscuridad* que reúne 31 poemas que June Jordan escribe desde la década de los sesenta hasta el 2006 cuando muere por un cáncer de mama. La edición es de Bajo la luna, y la selección estuvo a cargo de Flor Codagnone.

Al tratar de entender esta diferencia generizada en la percepción del encierro, deberíamos tener presente que, a medida que la prisión surgió y evolucionó como la forma principal de castigo público, las mujeres continuaron siendo sujetas, rutinariamente, a formas de castigo que no han sido reconocidas como tal. Por ejemplo, **las mujeres han sido encarceladas en instituciones psiquiátricas en mayores proporciones que en prisiones**. Puesto que, los hombres con comportamiento desviado han sido definidos como criminales, mientras que las mujeres con comportamiento desviado han sido definidas como insanas y “locas”. Los regímenes que reflejan esta presunción continúan conformando la **cárcel de mujeres**.

Ahora bien, ¿de qué mujeres estamos hablando?

Examinamos el proceso de producción de subjetividades de las mujeres encarceladas atendiendo al diagnóstico de que **operan en ellas múltiples opresiones**. La perspectiva interseccional permite en este sentido, examinar y establecer entrecruzamientos complejos entre libertad, justicia, equidad, poder, resistencias, hegemonía, lucha, soberanía, derechos humanos.

Asimismo, una perspectiva interseccional articulada con la ontología relacional y con una epistemología crítica (Parra, 2021a) complejiza y politiza la pregunta sobre el rol que juegan distintas instancias de diferenciación social como el sexo- género, la clase, la pertenencia étnico- racial, lageopolítica y etaria, entre otras, en las jerarquías sociales y repregunta: ¿mediante qué mecanismos se excluye a determinadas subjetividades de decisiones políticas? La pregunta puede radicalizarse para comprender cómo se traducen estas dinámicas políticas en los espacios que transitamos: las universidades, los barrios, las organizaciones sociales, espacios de militancia, incluso nuestros hogares¹⁸.

Asimismo, retomando estudios que han mostrado el lugar central de las representaciones discursivas para sujetar a las mujeres al trabajo reproductivo y a la familia- aparato ideológico fundamental (Pérez Orozco, 2014; Federici, 2010); analizamos cuáles son las que operan sobre las mujeres “en situación de encierro”, cuáles son los mandatos que no cumplen, las normas en las que no encajan, y los modos de domesticación y disciplinamiento específico a las que son sometidas. Para ello, considero fundamental considerar la trayectoria integral de vida, y la compleja trama que desencadena la situación de encierro, potenciando y al mismo tiempo la situación de

¹⁸ Algunos de estos interrogantes dialogan con los planteos que realiza la filósofa Macarena Marey (2021).

exclusión en la que previamente – incluso no sería exagerado señalar que desde siempre las llevé a estar excluidas (Parra, 2018).

3 HOMMOS AFFECTIVUS

Durante algunos años, el moralismo dentro de nuestro campo ha sido una actitud, o incluso, un término que se asocia con los defensores de la ley y el orden y de las severas sanciones penales, mientras que a sus oponentes se les ve como flotando en una especie de vacío carente de valores. Dejemos por lo tanto completamente claro que yo también soy un moralista. Peor aún: soy un imperialista moral. Una de mis premisas básicas será que se debe luchar para que se reduzca en el mundo el dolor infligido por el hombre. Puedo ver muy bien las objeciones a esta posición: me dirán que el dolor hace crecer a la gente; que la hace más madura, la hace nacer de nuevo, tener un discernimiento más profundo, experimentar más gozo si se desvanece el dolor, y según algunos sistemas de creencias, acercarse más a Dios o al cielo. Algunos de nosotros quizá hayamos experimentado algunos de estos beneficios. Pero también hemos experimentado lo contrario: el dolor que detiene el crecimiento, el dolor que atrasa, el dolor que hace perversas a las personas. De cualquier manera, no puedo imaginarme en situación en que yo me esforzara por hacer que aumentara en el mundo el dolor infligido por el hombre. Tampoco puedo ver ninguna buena razón para creer que el nivel reciente de imposición de dolor sea correcto y natural. Además, puesto que el asunto es importante y me veo obligado a elegir, no veo otra posición defendible que la de luchar para que disminuya el dolor. (Palabras de Nils Christie citadas por Claudia Cesaroni en su “Prólogo” de *¿Por qué son obsoletas las prisiones?*).

“Luchar para que disminuya el dolor”. “Luchar contra toda forma de dominación”. Es esta posibilidad de subversión, de resistencia y de agencia frente al dominio ideológico como intrínseco a las sociedades capitalistas el que explora Frederick Lordon ([2010] (2015) atendiendo al lugar central de las contradicciones y el conflicto como inmanentes a la dominación misma. Para Lordon, sostener la primacía de la causalidad inmanente, implica sostener también que los efectos de la estructura económica sobre la estructura de la ideología, deben ser pensados simultáneamente, como causas y como efectos, como condiciones mismas de su reproducción.

En esta dirección, el pensador marxista destaca que no sólo vivimos en una economía capitalista, sino también en una sociedad capitalista donde el capital esinmanente a sus efectos y permea todas las capas de la estructura social. Es en este sentido que la lectura de Spinoza y de Marx por Lordon detecta una cuestión central: el capital direcciona también nuestros deseos. Tal como da cuenta la siguiente cita:

Lo propio de la dominación consiste en fijar a los dominados a objetos de deseo menores –en todo caso, juzgados tales por los dominantes, que se reservan los otros. En la alegría antes que, en el temor, he allí indudablemente la manera en que los dominantes gobernarán más eficazmente, pero circunscribiendo estrictamente las alegrías ofrecidas, es decir, seleccionando rigurosamente los objetos de deseo propuestos. Regular la distribución de lo deseable podría ser entonces el efecto más característico de la dominación, y también el más general, puesto que el espectro de lo deseable se extiende desde el deseo de evitar un mal hasta el deseo de conquistar los bienes mayores (los bienes socialmente considerados mayores), pasando por los deseos de objetos menores, fuente de pequeñas alegrías reservadas para la gente inferior [...]. (Lordon, 2015: 125).

Que la ideología sea también la pre-condición del modo de producción, no sólo su efecto, significa que la reproducción de las relaciones de producción corresponde tanto a la reproducción de los deseos como a la ideología o a la imaginación. En términos spinozianos, implica que el *conatus* sea comprendido como estructurado y como estructurante al mismo tiempo. De manera análoga, en *Los afectos de la política* ([2017] 2016) Lordon señala que el neoliberalismo en tanto sistema integral (político, social, cultural, ideológico) tiene como una de sus estrategias preferidas, lograr el ostracismo de los sujetos, abonando el individualismo y el solipsismo, para evitar que haya un registro de lo social, por ende, que se establezcan lazos sociales solidarios, propios del colectivismo, capaces de subvertir el poder del Estado de las clases dominantes. Por ello para el autor, el desafío de los análisis centrados en los procesos de subjetivación, entendidos desde su materialidad práctica es el de potenciar los afectos en política, pero demarcándose de la concepción humanista del sujeto como centro, que se articula con las concepciones liberales y cartesianas.

Más allá de la defensa inescrupulosa de las libertades individuales por sobre los derechos comunales y el respeto por las vidas dignas de todos los habitantes del territorio –propio de la *ideología neoliberal*– lo que interesa es examinar un doble movimiento de reconocimiento/ desconocimiento de que la apelación a la defensa irrestricta a la libertad implica asimismo, desconocer que se trata de un libertarismo que no da lugar a la diferencia sino que busca aniquilarla mediante la represión, la violencia y la vulneración de derechos conquistados.

Desde una perspectiva epistémica crítica se asume que es en las políticas feministas donde se conjuran las mayores luchas contra la emergencia virulenta de las nuevas derechas que proliferan en el mundo actual. Los análisis feministas sobre

el neoliberalismo contemporáneo enfatizan que es en el terreno de la reproducción social donde moralidad y explotación se anudan: de ahí las campañas contra el aborto legal e incluso contra la educación sexual y el acceso a la salud reproductiva, financiadas desde el Norte por los fundamentalismos religiosos que azotan nuestro continente con obscenas retóricas antiderechos (Gago y Palmeiro, 2019).

4 LA POTENCIA EPISTÉMICA Y POLÍTICA DEL MARGEN

a) *¿qué ciencia, qué universidad pública, que conocimientos construimos? El lugar de la extensión universitaria como forma de enlazarnos con los territorios*

En un trabajo anterior (Zarauza y Parra, 2022) examinamos que el estatuto a menudo inferiorizado que tiene la extensión universitaria frente a la investigación y a la docencia universitaria y de nivel superior en general se debe a los efectos de la lógica dicotómica moderna que estructura nuestras universidades occidentalizadas y colonizadas, así como las distintas dimensiones de la vida social (de allí que sea difícil encontrar una respuesta positiva a la pregunta ¿se puede descolonizar el pensamiento y el saber?).

Esta lógica opone la actividad teórica a la práctica así como la actividad reflexiva a la experiencia corporizada, por lo que argumentamos la necesidad de abogar por prácticas integrales en los proyectos políticos- académicos de las universidades argentinas con el fin de revalorizar la extensión universitaria, así desarrollar una propuesta descolonizadora superadora de las teorías y las prácticas que se fundan sobre los binarismos modernos. La metodología utilizada fue la sistematización de experiencias, donde partimos de los registros escritos de las prácticas de extensionistas en la cárcel Nro. 33 del SPB- La Plata; se realizó una reconstrucción histórica y organizamos la información obtenida, posibilitando un ejercicio crítico y transformador. El estudio concluyó mostrando la necesidad de reconfigurar las propuestas de las universidades desde una alternativa descolonizadora a la luz de las nociones del punto de vista situado, de la corporización de las experiencias y de los sentipensares.

Ahora bien, ¿bajo qué presupuestos se les otorga primacía a ciertas actividades vinculadas a la investigación en detrimento de otras? ¿Por qué en los currículums de docencia e investigación tiene menos reconocimiento la extensión? Estos planteos nos llevan a cuestionar al tan incorporado *habitus académico* (Ciriza, 2016) centrado en la

racionalidad solipsista en oposición a la experiencia corporeizada de todo proceso de conocimiento. Reflexionar críticamente en torno a ello, implica subvertir la concepción del conocimiento como meramente racional, individual y escindido de “lo material”; para pasar a comprender que se trata de un proceso de construcción colectiva. Subsidiariamente, esta reconceptualización del proceso de producción de conocimiento – en la que tiene un estatuto central el *sentipensamiento* (Fals, 1995; Ochoa, 2012) y la propuesta de establecer prácticas integrales (Tomassino, 2010) – implica redefinir el concepto de experiencia educativa.

El punto de partida del análisis es que asistimos a una colonialidad integral: económica, política, social, epistémica y subjetiva (Peralta, 2016, p. 438) que implica la naturalización de una estructura de pensamiento único y excluyente, en la que subyace la misma lógica, propia del pensamiento occidental moderno. Esto implica, por un lado, reconocer y visibilizar la dominación histórica — en términos económicos, políticos, culturales e ideológicos — que caracteriza al continente latinoamericano y caribeño. Por el otro, comprender que esa dominación histórica aún perdura en el presente con otras lógicas de poder que se resignifican y se reestructuran temporal y geográficamente puesto que, el capitalismo, la modernidad occidental, el eurocentrismo, la racialización y la heterosexualización forman parte de la matriz de dominación actual.

Desde perspectivas críticas al colonialismo moderno, se advierte que como efecto de la dominación colonial y de la imposición de un saber occidental moderno se “establecen parámetros de inclusión de acuerdo con supuestos cientificistas, eurocéntricos y androcéntricos, que buscan generalizar el pensamiento y formalizar las experiencias” (Parra, 2021b, p. 252). Bajo estas pretensiones universalistas subyace una lógica dicotómica y jerárquica que opone el alma al cuerpo, la cultura a la naturaleza, la razón a la pasión, el pensamiento a la materia, entre otras dicotomías en las que se establece una relación de desigualdad entre un Uno-centro y un otro-periférico; donde el segundo término es inferiorizado y subalternizado.

En el marco de los debates feministas, lo anterior puede ser ilustrado a partir de lo que ciertas autoras decoloniales han llamado el sesgo racista o “racismo de género” (Espinosa Miñoso, 2018) del feminismo blanco hegemónico que, bajo supuestos universalistas y simplistas, entiende las experiencias de un solo grupo de mujeres (blancas, clase media, heterosexuales y urbanas) como el de todas las mujeres. Este

pensamiento dicotómico y binario es el mismo que estructura la categoría monolítica “las mujeres” del feminismo blanco hegemónico del que ya nos ocupamos anteriormente.

Ahora bien, bajo esta lógica estructural y estructurante del pensamiento occidental moderno se opone la naturaleza corporal, a la razón, la mente y los pensamientos. Tal neutralización descorporizada toma formas bien precisas en las ciencias sociales y humanas, y más específicamente en la disciplina filosófica, a la que de manera canónica se la pretende etérea e incontaminada por la naturaleza corporal, bajo el ideal cientificista de la ciencia moderna que presupone al conocimiento como escindido completamente de las marcas del cuerpo. Sobre todo, de los cuerpos racializados, proletarizados y disidentes.

Frente a la pretendida neutralidad del saber de la ciencia moderna recuperamos la noción de saberes situados de la epistemología feminista crítica del androcentrismo de las ciencias permite comprender la naturaleza corporizada de todo punto de vista, ya que propone, ante el objetivismo de la ciencia positiva, reconocer “la parcialidad como nueva objetividad” (Pérez, 2014, p. 70). En el nuevo marco, todo conocimiento humano está situado, inmerso en determinadas coordenadas espacio-temporales; sin por ello, pasar a afirmar una suerte de relativismo que “es una manera de no estar en ningún sitio mientras pretende igualmente estar en todas partes” (Haraway, 1993, p. 14).

En esta dirección, se comprende que el sujeto que conoce se encuentra inserto en un entramado complejo del contexto en el que vive, que determina su mirada, sus reflexiones y sus experiencias. Además, se encuentra atravesado por el género, y por las marcas de racialización y de su pertenencia de clase, etaria y geopolítica; que no pueden separarse de aquello que ve, aprehende y que transforma en conocimiento. De manera que, partiendo de la tesis de que es nuestra circunscripción a determinada situacionalidad la que nos posibilita ver de una manera, un posicionamiento epistemológico crítico posibilita promover la construcción de conocimientos, saberes y teorías desde las propias *experiencias vividas* (Davis, 2004).

b) Desde los márgenes al centro

“Desde los márgenes al centro” es una profunda metáfora decolonial crítica del racionalismo moderno (Lugones, 2008) y de sus pretensiones de neutralización y descorporización del saber, la que, argumentamos, tiene sus raíces en el dualismo ontológico de la filosofía moderna hegemónica. Aclaro que hegemónica porque existían

otras corrientes minoritarias-que separa mente de cuerpo; este último es homologado con la naturaleza con la que compartiría las mismas leyes físicas y como materia inerte, en analogía con el objeto-máquina. La ciencia moderna hegemónica (ya que existían por supuesto, corrientes minoritarias) –nacida en el siglo XVI de la mano de sujetos varones con privilegios de clase, raza, sexualidad- establece parámetros de inclusión de acuerdo con supuestos cientificistas (que se articulan con presupuestos esencialistas, especistas, biologicistas, capacitistas) que buscan generalizar el pensamiento y homogeneizar las experiencias, homologarlas y compactarlas. Para ello, se establecen criterios para determinar lo que se encuentra dentro de parámetros normales, y aquello que lo excede, o -para decirlo en términos críticos del modelo clínico- es deficiente para corresponderse con la norma, lo normal, “el cuerpo social sano”.

En este marco, subyace una lógica binaria, dicotómica y jerárquica que se estructura a partir de un Centro que excluye, asimila y niega aquello que se ubica en el lugar del *margen*.

Volviendo a la metáfora espacial de los márgenes al centro, para hooks el margen es “ser parte del todo, pero fuera del cuerpo principal” con lo cual cuestiona a un feminismo blancocentrado que carece de totalidad ya que al centrarse en la experiencia de una “arquetípica mujer” tiene una mirada sesgada y limitada para considerar una multiplicidad de experiencias.

Ha sido central la conceptualización del **margen** como metáfora de un lugar de subalternidad en relación al centro, que reivindica esta posición como privilegiada en términos epistémicos para construir conocimientos que integren experiencias y perspectivas que sólo pueden tenerse desde ese *locus* de enunciación. Y en términos políticos, el margen con locaciones específicas- puede convertirse en un lugar de resistencia por su carácter práctico, no “meramente conceptual” (hooks, 2004).

En tal sentido, quisiera señalar que “De los márgenes al centro” puede también ser una metáfora de la lectura atenta de signos y de la reconstrucción de genealogías políticas para desarticular la matriz de dominación centrada excluyente, y en definitiva, descolonizar nuestras estructuras de pensamiento.¿en qué consiste esta lectura?en agudizar la mirada, afinar la escucha para poder dar lugar al ‘apalabramiento’ de quienes han sido silenciados y al ‘acuerpamiento’ de las distintas experiencias e historias de resistencias que se encuentran en las raíces de nuestras teorías e ideas.

Algo así como una *lectura profunda de signos* como propone Chela Sandoval, que implica un moverse con otrxs, un *conmoverse colectivamente* produciendo un desplazamiento disruptivo con el centrismo excluyente, lo cual involucra la dimensión afectiva y sentimientos como la rabia que operan como motor epistémico y político.

Asimismo, en el cuestionamiento de la manera de “viajar” que implica una crítica a las metodologías de la ciencia moderna, es valioso el aporte de *peregrinajes* de María Lugones entendidos como movimientos de resistencias a las “garras institucionales”. Peregrinajes como un modo de resistir a las opresiones estructurales e institucionalizadas ya que “son formas de saltar el cerco, en el sentido de infringir la espacialidad y la lógica de opresión. Deseo en particular moverme contra la fragmentación social” (Lugones, 2021: 45).

Para finalizar, la participación política, social y comunitaria es fundamental para un enfoque de derechos que considere las singularidades de las trayectorias de los destinatarios de derechos, para que estas sean capaces de influir y participar democráticamente en la elaboración e implementación de las políticas de estado.

5 REFLEXIONES FINALES

Frente al costumbrismo ante el crecimiento de las instituciones de encierro y la escalada de violencias, resulta esperanzador comprobar – a partir de la politicidad emergente de las luchas sociales y de los activismos anticarcelarios y antipunitivistas – que allí donde hay un poder que domina y oprime buscando el enrolamiento y la colineación perfecta, que no obstante, mediante procesos de pedagogización y de concientización como el que propusimos en los talleres de “Cuestionarlo todo para retejernos de otro modo” [...] se habilitan formas de resistencia frente al orden social basado en el castigo y el cumplimiento de penas para quienes infringen las normas y leyes.

En esta dirección, resulta significativo remitirnos a experiencias de resistencias a los efectos de las políticas neoliberales, a la avanzada reaccionaria contra los derechos humanos, contra la vida supeditada a la producción de ganancias recuperando ejes que permiten reconstruir el tejido social, la memoria colectiva, los proyectos comunes. Experiencias que se tejen en los barrios, en algunas comunidades.

Para finalizar: en un contexto de avanzada neoliberal y de radicalización de valores conservadores como los de nuestras sociedades gobernadas por gestores empresariales

y defensores del proyecto del capital, en el que la vida de los “otros” no vale nada y que se manifiesta en la agudización de la violencia contra la alteridad, *los nadies*, aquellos pasibles de ser encerrados y aislados.

Lo cual constituye la medida que marca una nueva forma de señorío, que se apropia de nuestros cuerpos, de nuestros deseos como resultado de la aceleración de la concentración de capital, de la crisis global y de la expansión de una esfera de control de la vida; no podemos hacer otra cosa que abonar una práctica teórica que refuerce el reclamo de la politicidad emergente por una vida digna, libre, no sólo para los más vulnerables, sino para todes. Asumiendo que las ideas tienen efectos prácticos, esperamos que estas líneas colaboren a sumar razones para erradicar las estructuras capitalistas y neoliberales que nos oprimen y nos intentan aniquilar como sujetos políticos, agentes y dinámicos.

REFERENCIAS

Benjamin, W. **Tesis de Filosofía de la Historia**. México: La nave de los locos, 1982.

Caneva, H. y Parra, F. Entre lo bestial y lo sagrado: discursos esencialistas y reacción neoconservadora en Latinoamérica. **Revista Política, Globalidad y Ciudadanía**, 8(16), p. 263-286, 2022.

Cesaroni, C. “**Las mil batallas de Angela**” en *¿Son obsoletas las prisiones?* Buenos Aires: Bocavulvaria, 2017. p. 1- 6.

Ciriza, A. Mujeres del sur en Filosofía. Notas para una lectura crítica del canon Filosófico. **Revista Solar**, 12(1), p. 121-140, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0108>.

Davis, A. (2017). *¿Son obsoletas las prisiones?* Buenos Aires: Bocavulvaria. Edición original: Davis, Angela Y., *Are prisons obsolete?* New York: Seven Stories Press, 2003.

Davis, A. **Mujeres, raza y clase**. Madrid: Akal, 2004.

Entelman, R. F. **Teoría de Conflictos**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2009.

Espinosa Miñoso, Y. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de la identidad. **Revista Solar**, 12 (1), 141-171, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0109>.

Fals Borda, O. **Investigación Acción, ciencia y educación popular en los 90'**. Buenos Aires: CEAAL, 1995.

Foucault, M. "**Nietzsche, la genealogía, la historia**" en **Microfísica del poder**. Buenos Aires: La Piqueta, 1980.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Tinta Limón.

Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de trabajo*, 4(6), 83-99.

Gago, V y Palmeiro, C. (2021). Palabras previas. Arruinar el neoliberalismo. En Brown, W. *En las ruinas el neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Madrid: Traficantes de sueños.

González Ortuño, G. (2016). "(Trans) Modernidad y feminismo en dos pensadoras caribeñas contemporáneas: Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa" en Gandarilla, J. G (2016) *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*. Ciudad de México: Akal/ Inter Pares.

Haraway, D. (1993). "Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial", en Cangiano, C. y Dubois, L. *De mujer a género*, Buenos Aires: CEAL.

hooks, bell. (2004). "Choosing the Margin. As a Space of Radical Openness", en *The Feminist Standpoint Theory reader*, editado por Sandra Harding, 203-209. New York- London: Routledge.

Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Lordon, F. (2017). *Los afectos de la política*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza. Edición original en francés: 2016.

Lugones, M. (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ediciones El Signo.

Lugones, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, (9). 73-101, 2008. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.

Maffía, D. Filosofía en las catacumbas y otros márgenes. En J. Fernández, M. D'Uva y P. Viturro (comps.) **Cuerpos ineludibles, un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina**. Buenos Aires: Ají de pollo, 2004. p. 105-111.

Marey, M. "**Introducción**" de **Teorías de la República y prácticas republicanas**. Madrid: Herder, 2021.

Ochoa Muñoz, K. (2012). Apuntes sobre la ausencia de la noción de «sujeto político femenino» en el pensamiento ilustrado. **Andamios**, 9(20), 323- 356. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62826835018>.

Parra, F. (2021a). Ideología y género: subversión conceptual, lectura sintomal y genealogía política en Latinoamérica. **Revista Internacional de Pensamiento Político**, (15), p. 409-430, 2021a. Disponible en: <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.5617>.

Parra, F. Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional. **Tabula Rasa**, 38, 247-267, 2021b. Disponible en: <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>.

Parra, F. La potencia de los feminismos latinoamericanos para una ruptura epistemológica con el universalismo eurocéntrico del feminismo hegemónico. Críticas desde el margen. **Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía**, (3), p. 85-101, 2018. Disponible en: <https://n9.cl/srf6>.

Pêcheux, M. **Las verdades evidentes**. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación, 2014.

Peralta Martiñelarena, R. (2016). Bolivia, una crítica política de la modernidad capitalista desde la praxis. En J. G. Gandarilla (coord.) *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad* (pp. 427-450). Madrid- CDMX: AKAL.

Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía*. Madrid: Traficantes de sueños.

Tommasino, H. (2010). De la extensión hacia las prácticas integrales. En H. Tommasino, A. Canno, D. Castro, C. Santos y F. Stevenazzi (Edits.). *Hacia la Reforma universitaria. La extensión en la renovación de la enseñanza. Espacios de formación integral* (pp.25-31). Montevideo: Universidad de La República.

Zarauza, G. y Parra, F. (2022). Rompiendo binarismos y convencionalismos: Prácticas descolonizadoras en la extensión universitaria. *FORHUM International Journal of Social Sciences and Humanities*; Lugar: Cuernavaca, Morelos; Año: 2022 vol. 3 p. 1 - 26. <https://www.cife.edu.mx/forhum/index.php/forhum/article/view/92>

Zaffaroni, E. (2009). *La pena como venganza razonable*, Lectiodoctoralis en Udine. Buenos Aires: Publicaciones Del Instituto de Derecho Penal Europeo e Internacional.

Capítulo 4
ÉTICA DA LIBERTAÇÃO E RESPONSABILIDADE PELO
OUTRO

José Vicente Medeiros da Silva

ÉTICA DA LIBERTAÇÃO E RESPONSABILIDADE PELO OUTRO

José Vicente Medeiros da Silva

1 INTRODUÇÃO

A ética material da vida proposta pelo filósofo argentino Enrique Dussel, tem como objetivo pensar filosófico-racionalmente a situação concreta e real da maioria da humanidade e propor um novo modelo de sociabilidade. Partindo de uma crítica ao capitalismo excludente, Dussel busca elaborar uma filosofia que tem como locus central a construção de um novo ethos, onde os seres humanos sejam capazes de construir a sua libertação. Neste âmbito, a libertação é o próprio movimento metafísico que ultrapassa o horizonte da totalidade. A práxis da libertação é um trabalho que transforma a realidade (subjetiva e social) tendo como referência sempre as vítimas ou comunidade de vítimas. O projeto da filosofia latino-americana da libertação visa contribuir para compreender a realidade de dominação e afirmar o processo de libertação, assumindo a responsabilidade pelo outro/vítima na construção de uma sociabilidade alternativa. Articular logicamente e esclarecer tais conceitos são o nosso propósito neste trabalho.

No contexto de construção de novas propostas filosóficas na contemporaneidade, Dussel, desde a década de 1970, elaborou uma filosofia da libertação que visa ser uma autêntica produção relacionada ao *ethos* e aos problemas do continente latino-americano. Filosofia em construção, filosofia rebelde e inconclusa. A produção de Dussel remete-nos para a tentativa de construção de uma proposta filosófica que visa contribuir com o debate contemporâneo. Sem dúvida, a ética e a política são os grandes desafios que Dussel enfrentou.

Neste sentido, suas obras expressam a elaboração e a preocupação com a realidade concreta humana (*Filosofia da Libertação, Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão, Vinte teses de política, Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*).

A produção filosófica latino-americana ganhou, nas últimas décadas, um impulso importante, que tenta refletir o *ethos* do homem latino-americano de maneira criativa e autônoma. Se a América Latina almeja ser protagonista de sua história, cabe também no âmbito da produção filosófica, buscar a sua libertação da reprodução da filosofia europeia ou estadunidense.

2 ÉTICA E CRISE DA RESPONSABILIDADE

Partimos do princípio de que o tema da responsabilidade em Dussel – influenciado por Lévinas - não é um tema menor de sua ética, mas possui um *lócus* fundamental na sua filosofia enquanto possibilita, nos seus diversos níveis, a abertura para a efetivação de uma práxis de libertação e justiça. Dito com outras palavras, é a responsabilidade como resposta radical frente ao outro enquanto vítima e excluído, que a ética da libertação, entendida como uma ética material da vida, possibilita uma rebeldia – enquanto práxis - ética e política da negação da negatividade das vítimas.

Neste sentido, Dussel constrói uma filosofia que não pensa a filosofia, mas a própria realidade. A filosofia da libertação é um saber teórico articulado à práxis de libertação dos oprimidos. A filosofia é crítica da opressão e esclarecimento da práxis de libertação. O discurso crítico e libertador tomam como cerne os “condenados da terra”, as vítimas do sistema.

O problema da responsabilidade emerge como um tema de fundamental importância na contemporaneidade. Diante do fenômeno da banalização do bem maior, que é a vida, e da indiferença crescente diante da morte violenta, amplia-se no cenário mundial a discussão sobre a ética num momento em que é necessário construir uma cultura de responsabilização individual e social. Emerge, portanto, a necessidade urgente de repensar o problema da responsabilidade em busca da construção de outra cultura da responsabilidade.

Contrariando a expectativa de muitos pensadores que viam na conquista da liberdade o avanço do desenvolvimento da responsabilidade individual e social, verifica-se atualmente justamente o fenômeno inverso: liberação progressiva e desresponsabilização crescente. Generaliza-se uma cultura de desresponsabilização individual e social.

Neste sentido, perguntamo-nos, diante da crise que a humanidade atravessa, se é possível a reconstrução da subjetividade numa sociedade que destrói valores fundamentais para o convívio humano (solidariedade, justiça, responsabilidade). Como a responsabilidade pelo outro pode nos inspirar enquanto resistência e rebeldia frente ao modelo hegemônico? É possível pensar e compor diferentemente o problema da responsabilidade?

Sob o ponto de vista filosófico tradicional, a responsabilidade se constitui como decorrente da liberdade. Nesta perspectiva, a noção de responsabilidade é baseada na noção de escolha livre. A liberdade de escolha é condição de possibilidade para que o sujeito seja responsável pela sua ação ou omissão.

3 RECRIAR A RESPONSABILIDADE

Lévinas propõe uma responsabilidade como estrutura mesma da subjetividade. A ética da responsabilidade defendida por Lévinas aponta para um novo modelo de relação entre os seres humanos, onde o *eu*, perde a sua força para eleger o outro como base mesma da relação humana. Dussel avança nos caminhos inicialmente elaborados por Lévinas sobre o problema da responsabilidade. Mas busca dar maior concretude histórica para o problema. A responsabilidade é, antes, responsabilidade pela vítima, pelo excluído, pelo pobre.

Para Emmanuel Lévinas, a responsabilidade não é decorrente da liberdade. A responsabilidade não nasce de uma boa vontade, de um sujeito autônomo que quer livremente se comprometer com o outro ser. A responsabilidade é o fundamento primeiro e essencial da estrutura ética, a qual não aparece como suplemento de uma base existencial prévia. Ela é o existencial primeiro, a estrutura básica da racionalidade humana, do universo humano. Não há mediação do dever, da cultura, da representação e do símbolo para legitimar a responsabilidade do mesmo pelo outro.

A responsabilidade é abertura radical ao outro que é exterioridade, experiência que nos lança para o novo, para novos horizontes, em profundo respeito à alteridade do outro. O eu perante o outro é infinitamente responsável. Como afirma Lévinas (2000, p. 87): falo da responsabilidade como estrutura essencial primeira, fundamental da subjetividade. É em termos ético que descrevo a subjetividade.

Segundo Euclides Mance (1993, p. 91), embora faça a crítica das totalidades opressivas e construa uma ética que exige o respeito à realização alterativa do outro, Lévinas não elabora propostas consistentes voltadas para as transformações sociais, políticas e econômicas. Sendo este o grande desafio da filosofia da libertação de Dussel.

Influenciado pela tese de Lévinas que coloca a responsabilidade como centro de sua ética, Dussel elabora uma crítica a filosofia ocidental e desenvolve a nosso ver um novo caminho para o tema da responsabilidade. Em Dussel, a responsabilidade é responsabilidade pelo outro/vítima que se concretiza na justiça e na libertação. Para ele, a filosofia no ocidente desde os gregos sempre pensou o real como totalidade, isto é, como um todo fechado em si mesmo, que, enquanto todo, é sempre o mesmo. A partir da interioridade do mesmo, procedem aos momentos diferenciais, mas aqui se trata de uma “diferença” pensada a partir da identidade originária, isto é, trata-se de um outro “no mesmo”. Na totalidade fechada não há alteridade, responsabilidade e justiça.

Na América Latina, a responsabilidade surge, em primeiro lugar, como uma resposta ao excluído, à vítima frente ao sistema que lhe nega a vida. Se o sistema mata, exclui e oprime, a responsabilidade implica em viver, argumentar e libertar.

Neste sentido, inúmeros são os desafios do continente latino-americano no início do século XXI. Diante da crescente miséria e exclusão, o principal desafio a ser superado seja a pobreza material e espiritual a que está submetida a maioria da população. A fome, o desemprego, a miséria estrutural são problemas centrais nos chamados países periféricos.

Para Dussel, isto impõe uma responsabilidade, uma resposta para com as diversas vítimas do sistema: “Mas as vítimas do sistema imperfeito [...] são as que sofrem em maior grau, como feridas abertas, a enfermidade do corpo social. Elas mostram o lugar da patologia do sistema, da injustiça que terá de saber reparar” (2007, p. 105).

Este entendimento vem apontar que são inúmeras as vítimas e que estas se multiplicam no decorrer da história nos últimos séculos. Estas “vidas desperdiçadas”, de seres descartados que se multiplicam hoje tanto no centro como na periferia do capital (Bauman, 2004, p. 84).

Na história da Europa, o escravo, o servo e o empregado sempre mantiveram alguma ligação com o senhor, com a aristocracia e o patrão. Bem ou mal faziam parte do sistema: falavam a mesma língua, praticavam a mesma religião, aceitavam os mesmos valores (Semeraro, 2009, p. 26).

As vítimas latino-americanas, ao contrário apresentam uma conotação mais brutal. Sendo considerados uma “raça inferior”, o ser-negado, os índios, os negros, os mestiços, os jovens são instrumentos para usar e descartar. A inferioridade racial dos colonizados nunca garantiu os direitos estipulados ao trabalhador europeu.

A responsabilidade pelo pobre, o exterior ao sistema, expõe o homem justo aos ataques do sistema que se sente atacado por sua gratuidade, disfuncionalidade, abertura e exposição. Segundo Dussel (s. d, p. 66), a responsabilidade é obsessão pelo outro; é religião com sua Exterioridade; é expor-se ao traumatismo, à prisão e à morte.

Esta responsabilidade frente ao outro faz emergir uma nova construção teórica e prática no continente latino-americano. A filosofia da libertação pretende repensar toda a filosofia (desde a lógica ou a ontologia, até a estética ou a política) a partir do outro, o oprimido, o pobre: o não-ser, o bárbaro, o nada de sentido.

Segundo Dussel (1994, p. 264), “a ética da libertação é um repensar a totalidade dos problemas morais a partir da perspectiva e das exigências da responsabilidade, pelo pobre, por uma alternativa histórica que permita lutar no Egito, caminhar no deserto no tempo da transição e construir a terra prometida”.

A responsabilidade pelo outro é, antes de tudo, responsabilidade pelo outro oprimido, excluído, vítima diante do sistema econômico concreto de opressão. A responsabilidade pelo outro implica numa reserva de humanismo e comprometimento radical com o outro, com a dignidade e a libertação do outro.

A responsabilidade é, antes de tudo, justiça que emerge do respeito e serviço ao outro. É sair de si em busca do outro caído, faminto miserável. É arriscar-se nos labirintos da história para, no face a face, viver para o outro.

A superação do paradigma eurocêntrico que afirma a Europa como centro frente à periferia, Dussel propõe “o paradigma mundial”, em que as diversas dimensões culturais, econômicas e políticas são analisadas no âmbito planetário. A ética da libertação tenta pensar filosófico-racionalmente a situação real e concreta da maioria da humanidade, excluída do sistema. A responsabilidade pelo outro/vítima obriga a uma crítica ao sistema totalizante, pois, este causa a negatividade da vítima. Contra a ontologia clássica do centro levanta-se uma filosofia da libertação voltada para os oprimidos e excluídos, com objetivo de libertá-los da dominação e propondo uma responsabilidade radical e criadora para com o outro.

O reconhecimento das vítimas do sistema totalizante implica em uma responsabilidade, isto é, tenho o dever ético e político porque sou responsável. Se não assumo a responsabilidade não deixo de pôr isso de ser responsável. Para Dussel (2002, p. 378): sou/somos responsáveis pelo outro pelo fato de ser humano, “sensibilidade” aberta ao rosto do outro. Além disso, não é responsabilidade pela própria vida; agora é responsabilidade pela vida negada do outro.

A ontologia representa a filosofia do centro, elaborada para justificar a ação dos poderes ditatoriais. O centro é a periferia não é. Em termos concretos a sociedade totalitária impede que a oposição seja articulada, orquestrando desta forma um controle sobre os indivíduos. O universo político mantém-se inalterável, às mudanças radicais contidas.

Dessas observações, se deduz que o discurso Dusseliano faz coincidir o sentido da ontologia com as categorias de totalidade e mesmidade. “O ser é, e é assim tão óbvia e primeiramente como é” (Dussel, sd, p. 12). No horizonte da responsabilidade pelo outro, aponta-se o limite da totalidade dominadora. Não é responder a uma pergunta o grande desafio, é responder pelo outro enquanto vítima do sistema capitalista. Como afirma Dussel (2002, p. 179): sendo responsável diante do sistema x pela vítima, devo (é uma obrigação ética) criticar este sistema porque causa a negatividade da vítima.

A revelação do outro recria o horizonte ontológico, porque, precisamente a partir dessa experiência originária, o nível fundamental ontológico se desvela como não originário, mas antes aberto a partir do ético. Por isso, a filosofia da libertação é uma práxis ética e política e não meramente teórica, isto é, a aceitação do outro como outro já é uma opção ética e política. A Filosofia da Libertação é um silenciar da palavra dominadora e um abrir-se a provocação da vítima.

Em contrapartida, a metafísica é apreendida sob outra perspectiva, que possibilita a superação do pensamento ontológico. Em conformidade com os postulados da filosofia da libertação, é a instância que incute a postura do saber pensar, ao pensar o mundo desde a exterioridade alternativa buscando a justiça.

4 RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA

Segundo Sírío Lopes Velasco “a ética da libertação de Enrique Dussel pode ser lida como uma tentativa de pensar, com coerência especulativa e preocupação prática, desde

a situação da América Latina, a questão da justiça”. (Velasco, 1991, p. 75). A Filosofia da Libertação coloca no cerne da pesquisa filosófica uma escolha de responsabilidade e a realização da justiça. Neste sentido, procura pensar e efetivar concretamente um novo conceito de justiça, um conceito forte de justiça, já que a vida humana, a qualidade por excelência. Segundo Dussel (2002, p. 11): encontramos-nos diante de um fato massivo e está se globalizando, excluindo paradoxalmente a maioria da humanidade. É um problema de vida e de morte, vida humana que não é um conceito, nem um Horizonte abstrato, mas o modo de realidade de cada ser concreto.

A tese de Dussel da existência de um paradigma da totalidade implica no não reconhecimento do outro enquanto outro, e, portanto, é um sistema gerador de injustiça que precisa ser combatido, pois causa a injustiça e a morte de milhares de vítimas. Daí a necessidade de uma nova justiça, que Dussel define nos seguintes termos.

A justiça é um serviço ao Outro, serviço que deriva do reconhecimento do Outro no face-a-face como sendo a relação inter-humana por excelência (Velasco, 1991, p. 77). Se a característica fundamental da justiça dusseliana é o serviço ao Outro, ao pobre, a vítima do sistema totalizante, a conclusão é a absoluta insuficiência dos modelos ocidentais de justiça no nível teórico e no nível prático (jusnaturalismo, positivismo, utilitarismo). Só um modelo fundamentado no reconhecimento do Outro enquanto vítima poderá possibilitar a efetivação concreta da justiça.

Neste sentido, A filosofia da libertação toma como ponto de partida o pensar e o agir do outro de forma histórica, concreta, elaborando uma *ana-lética* (para além do logos totalizante, para além do logos ontológico) em busca de um caminho que propicie a libertação do próximo. A proximidade se realiza diante do rosto do oprimido, do pobre, que exterior a todo sistema, clama justiça, provoca a liberdade, invoca responsabilidade. A proximidade inequívoca é a que se estabelece com aquele que precisa de serviço, porque é fraco, miserável, necessitado.

Para Dussel, a possibilidade de efetivamente libertar as vítimas é o critério sobre o qual se funda o princípio mais complexo da ética material da vida. A existência das vítimas aponta para a crise do sistema e a possibilidade de sua superação.

Dussel aponta dois momentos da práxis da libertação: uma dimensão negativa na luta contra o sistema opressor, contra o dado, e o momento positivo, o momento de saída, da construção do novo. A práxis da libertação é a própria criação da nova ordem que se realiza pelo outro na responsabilidade.

Neste âmbito, a filosofia da libertação é comprometida com a realidade concreta, com suas contradições, lutas e demandas. Fruto de um processo histórico de exploração, as vítimas sonham em concretizar um processo que almeje concretamente a emancipação e a libertação do povo. A práxis da libertação dos sujeitos históricos (as vítimas), indivíduos, comunidades, movimentos, é uma atividade voltada para a efetiva transformação da norma, ação ou instituição. O princípio libertação elaborado por Dussel, explicita o movimento deontológico, ou o dever ético-crítico da transformação como possibilidade de reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral. Assim, a ética torna-se o último recurso de uma humanidade em perigo de extinção.

Para Dussel, é necessário transformar os postulados da revolução burguesa que se enunciavam com a proclamação de “Igualdade, Fraternidade e Liberdade!”; pela rebelião dos povos oprimidos e excluídos da periferia em suas lutas pela segunda emancipação, no novo postulado: “Alteridade, Solidariedade e Libertação!”. A filosofia da libertação e a ética da libertação não se considera uma reflexão sobre a liberdade, mas um movimento histórico, concreto de sujeitos para uma condição de sujeitos que realizam sua libertação. Trata-se de compreender a realidade de dominação e efetivar o processo de libertação, assumindo a responsabilidade pelo outro/vítima na construção da justiça e de um novo modelo de sociabilidade.

Assim, só a co-responsabilidade solidária com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida/morte, talvez possa nos ajudar a sair com dignidade no tortuoso caminho sempre fronteiro, como quem caminha qual equilibrista sobre a corda bamba, entre os abismos da cínica insensibilidade ética para com as vítimas (Dussel, 2002, p. 574).

Neste sentido, a filosofia material da vida de Enrique Dussel coloca no coração de seu projeto filosófico uma escolha pela vida. Esta tomada de posição implica numa responsabilidade original e criadora capaz de transformar e possibilitar o surgimento do *novum*. A ética da libertação, nesta perspectiva, é pensada como mediação de transformação social, é práxis transformadora.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao dar ênfase ao aspecto histórico-filosófico do rosto do outro, Dussel entende que o oprimido, o pobre, a vítima devem afirmar a sua dignidade para além de todo sistema que exclui e mata “em carne e osso”. A maior contribuição de Dussel em contraposição à ética moderna e a ética de Lévinas, é a sua materialidade. A ética da libertação não é uma ética formal, mas uma ética material da vida. Dussel parte dos excluídos, das vítimas, para fundamentar a possibilidade de construir outra ética, uma ética transmoderna.

Isto significa afirmar a vida como valor maior, para além do conhecimento da razão cínica, para além da racionalidade instrumental, para além da força destruidora do capital. A saída de si para o outro enquanto vítima que negado em sua humanidade precisa ser reconstruída, reconhecida e amada. Neste âmbito, todo esforço teórico e prático deve estar voltado para construir uma nova realidade em que a vida concreta e não meramente pensada seja fonte de sentido.

Dussel ao propor uma ética material da vida, inverte sistemas convencionais formais e consensuais. Deste modo, rompe com a tradição filosófica e com a ética moderna desencarnada da realidade concreta. Pensa a realidade mais dura das vítimas sem vez e voz nas instâncias de poder. Pensa a realidade da fome que assombra milhares no mundo. Pensa a realidade das guerras produzidas para que alguns lucrem.

Questionando assim a “ética” vigente das grandes corporações com seu cinismo, que ao determinar as regras do jogo econômico define quem deve viver e quem deve morrer, os sistemas políticos fetichizados, absolutizados em si mesmo.

Dussel desenvolve um “pensamento concreto” na medida em que enfrenta o desafio de tentar produzir uma visão histórica e filosófica desde a América Latina, mas com pretensões de mundialidade. Sendo uma ética em construção, é necessário afirmar que a ética da libertação é uma ética processual, em constante diálogo com a história.

Esta ética acredita na possibilidade de construção de um novo humanismo, um novo modelo de ser humano e uma nova forma de sociabilidade. Para além da ilusão contemporânea conduzida pelo capital de que não há uma alternativa, para além do consumo desenfreado, da crise das instituições, da crise política que nos envolve emerge uma utopia, um sonho concreto que nasce não apenas da América, como força e energia criativa, de revolução e esperança humana.

O projeto dusseliano não trata de uma utopia ingênua, mas de uma “utopia concreta” capaz de juntar energias na luta para a efetivação da justiça. Capaz de contribuir com a efetivação de um novo projeto ético-político para a libertação da maioria da humanidade em risco de extinção.

A ética da libertação elaborada por Dussel é, sem dúvida, uma contribuição para a efetivação de uma nova realidade a ser construída pelos povos e culturas no contexto de exclusão e supressão da dignidade humana na atualidade. É uma rebeldia encarnada na história em favor dos excluídos e das vítimas.

Entendemos que a proposta da ética dusseliana é, antes de tudo, um esforço de decifrar o ser da realidade latino-americana. Trata-se de enfrentar um problema, um desafio, porém também uma esperança, uma perspectiva, um compromisso. Neste âmbito, a responsabilidade pelo outro constitui um dos pilares para a superação dos grandes problemas humanos.

A ênfase de Dussel em escrever principalmente sobre a política nos seus últimos escritos implica neste compromisso. Compromisso frágil, mas sempre possível da realização de outra forma de poder. Realização em processo de construção, enquanto utopia e sonho a ser construído. Responsabilidade concreta, real e, ao mesmo tempo desafiadora.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2002.

DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. São Paulo: Clacso/ Expressão popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, Piracicaba: UNIMEP, s.d.

DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana**. São Paulo, Loyola, s.d.

LAMPE, Armando (Org). **Ética e filosofia da libertação**. Petrópolis / São Paulo: Vozes/Cehila, 1995.

LÉVINAS, Emanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

MANCE, Euclides André. Desafios que a filosofia da libertação enfrenta. *In: Cadernos da FAFIMC*, Viamão, v.15, n. 15, p. 95-142, jan./jun. 1996.

SEMERARO, Giovanni. **Libertação e hegemonia**: realizar a América Latina pelos movimentos populares. Aparecida: Ideias & letras, 2009.

VELASCO, Sírio Lopes. **Reflexões sobre a filosofia da libertação**. Campo Grande: CEFIL, 1991.

Capítulo 5
ÉTICA DISCURSIVA E SUAS IMPLICAÇÕES A PARTIR DA
JUSTIÇA E DA BENEVOLÊNCIA
Anderson de Alencar Menezes

ÉTICA DISCURSIVA E SUAS IMPLICAÇÕES A PARTIR DA JUSTIÇA E DA BENEVOLÊNCIA

Anderson de Alencar Menezes

1 INTRODUÇÃO

Pensar uma Ética Discursiva das como a partir da Justiça e da Benevolência é de capital importância num conjunto tão complexo que vivemos na sociedade hodierna. Sobretudo pensar questões ligadas à Justiça e à Benevolência a partir de Identidades Pós-Convencionais.

A ideia de pensar uma Ética Discursiva como a partir da Justiça e da Benevolência surge a partir da postulação de uma Sociedade Pós-Convencional que se compreende a partir de princípios Éticos e Morais que reabilitam o Respeito indistinto para com a dignidade e a integridade de todos os concernidos envolvidos e participantes do diálogo.

O nosso objetivo neste capítulo é pensar a partir de Jürgen Habermas e Lawrence Kohlberg as contribuições a partir de uma Ética Discursiva (Justiça e Benevolência) como “Ética das Virtudes” que reabilite os Dilemas Morais que implicam Identidades Pós-Convencionais que se norteiam por processos intersubjetivos de compreensão da Cultura, da Sociedade e da Subjetividade.

2 HABERMAS E KOHLBERG: os Estágios do Desenvolvimento Moral

Habermas (1989) em sua obra, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, traça um perfil da relação que estabelece com o Psicólogo Norte-Americano, Lawrence Kohlberg. As relações se estabelecem a partir da postulação de Kohlberg de uma Teoria do Desenvolvimento Moral a partir de seis (6) Estágios. Diga-se de passagem, que Kohlberg foi aluno de Piaget e influenciado muito por ele em suas inspirações e postulados.

Segundo Habermas (1989) pode-se interpretar a teoria do desenvolvimento da consciência moral desenvolvida por L. Kohlberg e seus colaboradores como oferecendo tal confirmação. De acordo com essa teoria, o desenvolvimento da capacidade de julgar moral efetua-se da infância até a idade adulta passando pela adolescência, segundo um modelo invariante: o ponto de referência normativo da via evolutiva analisada empiricamente é constituído por uma moral guiada por princípios: nela a ética do discurso pode se reconhecer em seus traços essenciais.

Nesse âmbito de compreensão, existem segundo o modelo Kohlberguiano três Níveis e seis Estágios do Desenvolvimento da Consciência Moral. Os Níveis são – Pré-Convencional; Convencional e Pós-Convencional. A cada Nível corresponde dois Estágios. A grande questão aqui é como os dilemas morais são resolvidos cognitivamente falando.

As grandes inquietações ligadas à nossa temática da Ética das Virtudes Humana serão percebidas diferentemente em cada Nível ou Estágio postulado por Kohlberg. Para se chegar à Sociedade Pós-Convencional, ou seja, à forma da Consciência Moral que age por princípios requer um processo evolutivo que passará necessariamente por visões tradicionais de mundo e que trarão grandes preocupações para se pensar uma Ética da Justiça e da Solidariedade.

O nosso objetivo com o presente capítulo é pensar na esteira de Kohlberg como os sujeitos desenvolvem a sua competência moral e conseqüentemente uma Ética da Justiça como Kohlberg foi professor em Chicago e Harvard e aplicou o modelo piagetiano do desenvolvimento da competência cognitiva aos moldes do desenvolvimento moral. Em síntese, ele propõe pensar uma Ética da Justiça.

Segundo Biaggio (2002) Kohlberg descreve os Estágios do Desenvolvimento Moral em três níveis e seis estágios. Nessa perspectiva, Kohlberg baseou-se nos estudos e ideias de Piaget para propor o desenvolvimento moral a partir de uma dupla influência teórica. A primeira, ligada às ideias de Kant com o universalismo ético e com Durkheim a importância atribuída ao social e ao coletivo.

Nesse âmbito de compreensão, passaremos a descrever ainda que brevemente esses níveis e estágios para uma compreensão ulterior da nossa proposta aqui para pensar a Ética das Virtudes a partir de uma Ética da Justiça (Lawrence Kohlberg).

Segundo Habermas (1989) Kohlberg está na esteira da tradição do pragmatismo norte-americano. Deve-se dizer que Kohlberg toma empréstimo da filosofia as seguintes categorias: cognitivismo, universalismo e formalismo. Assim para Habermas, na sua obra,

Consciência Moral e Agir Comunicativo (1989), o desenvolvimento moral acontece numa perspectiva cognitivo-evolutiva e passa invariavelmente por três níveis e seis estágios.

Para Habermas (1989, p. 152), como se descrevem esses níveis e estágios do desenvolvimento para Kohlberg.

Nível A – **Nível Pré-Convencional** – conteúdo: **Estádio 1** - o direito é a obediência literal às regras e à autoridade, evitar o castigo e não fazer mal físico. **Estádio 2** – O Estádio de objetivo instrumental individual e da troca. O que é direito é seguir as regras quando for de seu interesse imediato. A razão para fazer o que é direito é servir às necessidades e interesses próprios num mundo em que é preciso reconhecer que as outras pessoas também têm seus interesses. No **nível B – Nível Convencional** – Das Expectativas Interpessoais mútuas, dos Relacionamentos e da Conformidade. Conteúdo –**Estádio 3** - O direito é desempenhar o papel de uma pessoa boa (amável). É preocupar-se com as outras pessoas e seus sentimentos, manter-se leal e conservar a confiança dos parceiros e estar motivado a seguir regras e expectativas. O que é direito é corresponder ao que esperam as pessoas que nos são próximas ou àquilo que as pessoas geralmente esperam das pessoas em seu papel como filho, irmã, amigos etc. **Estádio 4** – o Estádio da Preservação do Sistema Social e da Consciência. O direito é fazer o seu dever na sociedade, apoiar a ordem social e manter o bem-estar da sociedade ou do grupo. O que é direito é cumprir com os deveres com os quais se concordou. O direito também consiste em contribuir para a sociedade, o grupo ou a instituição. **Nível C** – O Estádio dos direitos Originários e do Contrato Social ou Utilidade. **Estádio 5** – O direito é sustentar os direitos, valores e contratos legais básicos de uma sociedade, mesmo quando entram em conflito com as regras e leis concretas do grupo. O que é direito é estar cômico do fato de que as pessoas adotam uma variedade de valores e opiniões. No entanto, tais valores e direitos não-relativos, tais como a vida e a liberdade têm que ser apoiados em qualquer sociedade independentemente da opinião da maioria. **Estádio 6** – O Estádio de Princípios Ético Universais – Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Estes não são meramente valores reconhecidos, mas também são princípios usados para gerar decisões particulares. A razão para fazer o que é direito é que a gente, enquanto pessoa racional, percebeu a validade dos princípios e comprometeu-se com eles.

3 O DESENVOLVIMENTO MORAL NUMA SOCIEDADE PÓS-CONVENCIONAL: HABERMAS E KOHLBERG

Para Pinzani (2015) o desenvolvimento moral no **Nível 3 – Pós-Convencional** acontece a partir de uma concepção de moral autônoma e independente dos padrões de comportamentos tradicionais. O que é mais significativo nesse nível e que se

desdobra em dois estágios 5 e 6 é que a referência maior da ação dos sujeitos envolvidos não é tanto a autoridade da lei ou de pessoas. Daí a nossa proposta de discutir aqui o estágio 6 do desenvolvimento moral e a possibilidade de pensar uma Ética das Virtudes a partir dessa compreensão e do quadro ideário, como vimos anteriormente, nos níveis e estágios kohlbergianos a partir da punição (Estágio 1); da recompensa (Estágio 2); do cumprimento de expectativas alheias (Estágio 3); do legalismo (Estágio 4); do contratualismo (Estágio 5). Mas, a ideia é perceber a partir do Estágio 6 (Ética baseada em princípios). Sobretudo nesse âmbito em que se desenvolve a Integração Social fundada no princípio da Solidariedade em oposição a uma Integração Sistêmica que se norteia pela economia e a burocracia, ou seja, por outros recursos como o dinheiro e o poder. Já que a Solidariedade é, evidentemente, um recurso escasso e frágil.

Nesse âmbito de compreensão, para Pinzani (2015, p. 36)

Ora, nas sociedades complexas e pós-convencionais, a manutenção dessa rede de relações (o que Habermas chama de integração social) é ameaçada por vários fatores. O mais relevante é a crescente influência que a economia e a burocracia ganharam em tais sociedades. A integração social é garantida por meio da solidariedade, que deve ser entendida não como sendo um mero sentimento de simpatia, mas como uma força intersubjetiva que cria um sentimento de pertencimento à mesma comunidade na consciência de dependência recíproca que une os indivíduos.

3.1 Ética Discursiva numa Sociedade Pós-Convencional: complementaridade entre Direito e Moral

Deve-se ressaltar a importância desse diálogo para a compreensão ulterior do objetivo do nosso texto. Habermas em 1986 na Universidade de Harvard proferiu duas aulas intituladas – Direito e Moral. Nelas, fez questão de reforçar a linha de complementaridade entre Direito e Moral recusadas pelas teses weberianas. A pergunta central, como é possível Legitimidade através da Legalidade? Foi o tema crucial dessas aulas proferidas por Habermas na Universidade de Harvard.

Segundo Moreira (1999) Habermas parte de uma concepção weberiana na qual o Direito tem uma racionalidade autônoma em relação a Moral. Assim, Weber entende que o atrelamento do Direito à Moral seria a perda de sua racionalidade. Essa compreensão weberiana de que o Direito só pode ser racional se em seu bojo não se encontrar vestígios

de elementos morais, é o objetivo da maior crítica habermasiana à tese weberiana. Ou seja, o Direito deve se distanciar de quaisquer proposições ético-morais.

Na visão de Moreira (1999, p. 73),

Weber recusa esse núcleo prático-moral, essa instância deontológica do Direito, porque entendia a moralidade como uma orientação de valor de cunho subjetivo. Como Weber rejeita a relação do Direito com a Moral, é perfeitamente aceitável que ele rejeite também uma concepção jusnaturalista, ou seja, que rejeite as teorias do Direito natural de Hobbes até Kant.

No bojo dessa compreensão, segundo Moreira (1999, p. 77)

só tem sentido falar em legitimidade da legalidade à medida que a juridicidade abre-se e incorpora a dimensão da moralidade. Em síntese, só é legítima a legalidade circunscrita em uma racionalidade cujo procedimento se situa entre processos jurídicos e argumentos morais.

A percepção habermasiana é muito interessante a partir desse entendimento, ou seja, O Direito passa a ser uma instância do Mundo da Vida se inscrevendo nas contradições internas e oriundas do mundo práticos dos atores sociais.

Nessa perspectiva de análise, o Agir Comunicativo passa a ser a fonte primária de Integração Social e o locus de articulação e elo de ligação entre Direito e Moral e conseqüentemente se pode pensar a Solidariedade como virtude central da Esfera Pública contemporânea.

3.2 Ética Dicursiva e Identidades Pós-Convencionais: veracidade, cooperação e autenticidade

O Mundo da Vida habermasiano é o lugar nato para se pensar a Ética das Virtudes e conseqüentemente o agir de Identidades Pós-Convencionais que se norteiam por princípios universais. É interessante observar como o Mundo da Vida ao modo habermasiano pode ser pensado a partir de uma relação simbolicamente estruturada. Segundo Habermas (2002, p. 96),

Podemos imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas de personalidade, como se fossem condensações e sedimentações dos processos de entendimento, da coordenação da ação e da socialização, os quais passam através do agir comunicativo. Os componentes do mundo da vida resultam de continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais,

da formação de atores responsáveis e se mantém através deles. Para mim, a cultura é o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A sociedade compões de ordem legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem a solidariedade. Conto entre as estruturas de personalidade todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria.

Nesse âmbito de compreensão, o agir comunicativo supõe níveis de interação em que as Identidades pessoais e coletivas coordenam as suas ações mediante princípios como a veracidade, cooperação, legitimidade e autenticidade. Ao modo habermasiano a *Ética das Virtudes* pode ser pensada na compreensão de que o entendimento surge quando as pessoas não são coagidas ou constrangidas a aceitarem ou acordarem sobre algo no mundo objetivo das coisas; no mundo social das normas e no mundo subjetivo das vivências e das paixões. Na percepção de Habermas (2002, p. 97) “quem age estrategicamente continua mantendo às costas o seu mundo da vida ou pano de fundo e tendo ante os olhos as instituições ou pessoas de seu mundo da vida – ambas as coisas, porém, numa figura modificada”. Ou seja, quem age estrategicamente acaba desconsiderando a cultura enquanto um saber válido, menospreza as ordenas legítimas de uma sociedade e escanteia a socialização como pano de fundo para a formação de um mundo intersubjetivamente compartilhado.

Nessa perspectiva, as Identidades Pré-Convencionais (Punição e Recompensa) e as Identidades Convencionais (a norma pela norma), ainda podem ser pensadas a partir de um Agir Estratégico, o que implica dizer que a cooperação e a solidariedade não se constituem enquanto valores morais e éticos universalmente aceitos. Penso que aqui está a nossa perspectiva em torno de uma proposta de uma outra “*Ética das Virtudes*”. Assim, segundo Pegoraro (2006, p. 136-137) “Habermas discute com os neo-aristotélicos que defendem o retorno à metafísica, à ética do bem, à prática das virtudes e ao tema da felicidade na linha do estagirita. Para estes pensadores, os temas do justo e da justiça legal vêm apenas em segundo lugar. Assim, aqui recai a proposta de se pensar uma outra “*Ética das Virtudes*”, ou seja, para Habermas o Justo vai além do Bom. Esse pensamento é crucial na sua *Ética Discursiva*. Ainda na compreensão de Pegoraro (2006, p. 143-144),

Aqui aparece a enorme diferença entre o projeto ético de Habermas e as teorias clássicas: os gregos procuraram estabelecer as condições éticas de uma “vida boa” e feliz, os medievais estudaram as condições necessárias para o homem chegasse não só à “vida boa” mas à vida eterna; na modernidade, Kant fez uma ética para o indivíduo. Por sua vez,

Habermas discute o agir justo e as pretensões que cada um dos participantes do diálogo deseja realizar: é uma ética dialógica, construída por “nós”.

No bojo dessa compreensão, a perspectiva para se pensar “outramente” uma Ética das Virtudes em Habermas é a partir da concepção de uma metaética, fundada no mundo da vida, no cotidiano das nossas falas cotidianas e das nossas ações em vista de normas e valores legítimos a partir de consensos fundados no solo da existência humana, concreta e real. O que significa pensar uma Ética do Discurso no contexto da obra habermasiana? Proponho na esteira de Pegoraro algumas de suas características basilares. Assim nos diz Pegoraro (2006, p. 138-139),

a) é uma ética deontológica e pós-metafísica que discute a validade das normas morais existentes; b) em segundo lugar, a ética discursiva é cognitiva justamente porque as questões práticas são suscetíveis da verdade, ou seja, a verdade não é algo metafísico, mas encontra-se na realidade do mundo da vida e pode ser conhecida através da linguagem; c) a terceira é uma ética dos procedimentos formais. D) a característica mais importante da ética discursiva é sua universalidade visto que a linguagem transcende os limites de uma época e de uma cultura.

Portanto, seguindo Pegoraro (Parece-nos que aqui se estrutura a postulação habermasiana de uma outra Ética das Virtudes, ou seja, uma Ética Discursiva desloca a questão do bem para a questão do justo. Esse é o problema ético central para Habermas. Assim a ética deontológica pergunta pelas condições em que uma norma pode ser válida. Nesse âmbito de compreensão a questão ética preponderante não é a mais a questão da felicidade pessoal como era para os gregos, mas as condições legítimas em que possa criar relações justas amparadas no procedimento argumentativo. Fica claro nessa perspectiva uma nítida distinção entre moral e ética no pensamento de Habermas. No âmbito da moral, Habermas pergunta o que é justo no procedimento argumentativo. Já pelo termo ética refere-se às questões de ordem pessoal e axiológica, no que toca às questões do bem e das virtudes. O que significa do ponto de vista ético é que não é mais uma ética da obrigação ao modo kantiano, mas uma ética construída de forma argumentativa, respeitando-se as regras no uso da fala como: sinceridade, verdade, legitimidade e inteligibilidade. Por isso que é uma ética procedimental.

Ainda na esteira de Pegoraro (2006) um outro aspecto que nos faz pensar numa “outra” Ética das Virtudes é o fato da importância da linguagem enquanto um referente ético fundamental. Habermas tem consciência de que falar é levantar uma pretensão de

validade. A ideia é de que quem fala tem a intenção sempre de dizer a verdade e o ouvinte cria essa expectativa de validade, quebrando essa expectativa, o discurso perde o sentido. Por sua vez, no campo das proposições normativas quem profere a fala tem pretensões à justeza e à correção ética e normativa de sua fala.

No âmago dessa compreensão em torno de uma Ética Discursiva podemos pensar um duplo aspecto a partir das pretensões de validade. O primeiro aspecto, nos remete aos interesses dos participantes e aos contextos sociolinguísticos. Isso significa que a ética discursiva emerge do mundo da vida e de suas contradições, dilemas e problemáticas que surgem de interesses diferentes que geram conflitos. O segundo aspecto é que os horizontes de validade transcendem o horizonte do mundo da vida e dos seus contextos, são transcendíveis nos discursos intersubjetivos com o objetivo de um consenso universal, aqui se manifesta a força organizadora do discurso.

4 ÉTICA DISCURSIVA NA SOCIEDADE PÓS-CONVENCIONAL: respeito indistinto pelas Pessoas como forma de Justiça e Benevolência

Essa é a perspectiva mais interessante deste nosso capítulo. O objetivo aqui é pensar a Ética Discursiva como Ética das Virtudes na medida em que se postula uma Sociedade Pós-Convencional baseando-se na teoria do desenvolvimento moral do Psicólogo Norte-Americano, Lawrence Kohlberg, aluno de Piaget e professor da Universidade de Harvard.

Habermas, em sua obra, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, de 1989, retoma o diálogo com a Psicologia do desenvolvimento Moral de Kohlberg. Um dos aspectos fundamentais delineados por Kohlberg e já acenados neste capítulo, é que existem três Níveis e seis estágios para o desenvolvimento moral. Aqui, vamos nos deter no Nível 3 – Estágio Pós-Convencional em que Kohlberg nos diz que são os estágios mais elevados do desenvolvimento moral, sobretudo, o Estágio 6, em que os participantes de um discurso e de um diálogo agem por princípios universais.

Segundo Habermas (1989),

Pode-se interpretar a teoria do desenvolvimento moral da consciência moral desenvolvida por Kohlberg e seus colaboradores como oferecendo tal confirmação. De acordo com essa teoria, o desenvolvimento da capacidade de julgar moral efetua-se da infância até a idade adulta passando pela adolescência, segundo um modelo invariante; o ponto de

referência normativo da via evolutiva analisada empiricamente é constituído por uma moral guiada por princípios, nela a ética do Discurso pode se reconhecer em seus traços essenciais.

Assim, para a Professora e Pesquisadora Portuguesa, da Universidade Nova de Lisboa, Maria de Sousa Pereira Coutinho (2002) Habermas assume a teoria de Kohlberg na sua obra já aludida neste capítulo, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Conforme a descrição dos estágios do desenvolvimento moral de Kohlberg. Segundo Coutinho (2002) o estágio Pré-Convencional é caracterizado como o estágio do castigo e a obediência literal às regras e à autoridade; o segundo estágio se procura o bom relacionamento mútuo e a conformidade às regras; e o terceiro estágio funda-se na busca dos princípios éticos universais.

Nesta perspectiva, ainda na esteira de Coutinho (2002),

A passagem destas pretensões de validade normativa para a consciência moral pós-convencional significa, ao mesmo tempo, a passagem para uma nova compreensão das exigências da validade normativa cujo valor intersubjectivo é, ainda, compreendido como expressão de um consenso obtido livremente por todos os participantes da argumentação. Isso quer dizer que um critério processual (como, por exemplo, o da argumentação) substitui os critérios materiais tais como caracterizados pela forma convencional da consciência moral.

A partir desse horizonte interpretativo, percebe-se que em Sociedades Pós-Convencionais as identidades se regem por uma Moral Pós-Convencional capaz de reproduzir a Solidariedade para a Integração Social. Segundo Pinzani (2015, p. 38),

Nossas relações com os outros acabam sendo estabelecidas primeiramente como relações econômicas e de poder, enquanto a dimensão solidária de dependência recíproca tende a desaparecer. O resultado são o surgimento de patologias nos processos formativos da subjetividade e uma crescente alienação nas relações interindividuais.

Para Biaggio (2002) a ideia central no estágio 6 para o pensamento de Kohlberg sempre esteve presente a ideia do respeito indistinto pelas pessoas como forma de Justiça e Benevolência. A ideia de Justiça sempre esteve mais presente do que a ideia de Benevolência, Kohlberg retoma a ideia de Benevolência no sentido de simpatia ativa pelos outros. Assim, a moldura da moral Pós-Convencional em Kohlberg está ligada à essa dupla dimensão como respeito indistinto pelas pessoas e como modos necessários das relações morais e precisam estar coordenadas quando se tratar de resolver dilemas e julgamentos morais.

Portanto, para Biaggio (2002) do dilema clássico de Heinz apresentado por Kohlberg em sua obra. Ou seja, o dilema é o seguinte – *se o marido deve roubar uma droga para salvar sua esposa*). Assim, para Biaggio (2002, p. 106) fica claro o seguinte:

a maneira de olhar o outro, que chamamos de benevolência, considera o outro e a interação humana através das lentes da intenção de promover o bem e evitar lesar o outro. Por outro lado, a justiça vê o outro e a interação humana pelas lentes da intenção de julgar interesses, isto é, da intenção de resolver conflitos entre os indivíduos, causados por solicitações diferentes e incompatíveis entre si.

Assim fica clara, o princípio de igual respeito pela dignidade e integridades das pessoas. Na esteira de Biaggio (2002) Kohlberg apresenta as características formais do ponto de vista moral do estágio 6. A ideia central é: como manter o respeito mútuo na impossibilidade de se chegar a um consenso? Kohlberg sugere algumas operações de pensamento: empatia, adoção ideal de papel recíproco e universalidade. Segundo Biaggio (2002, p. 115) “a empatia compreende que a percepção das pessoas e a construção de seus interesses, em termos de planos de vida, não são independentes de contingências como fatores psicológicos, sociais, estruturais, históricos e culturais”. Para a adoção ideal de papel recíproco, significa “a adoção do ponto de vista dos outros leva-nos a compreender seus interesses, como expressos em suas exigências derivadas dos seus interesses e percebidos por meio de sua construção autônoma do bem” (Biaggio, 2002, p. 115). Quanto à Universalidade é uma operação que ocorre depois de construída uma escolha reversível por meio das operações de empatia e adoção ideal de papel recíproco. O objetivo aqui é encontrar uma solução aceitável a partir do ponto de vista de cada um.

No bojo dessa compreensão, percebe-se que agir a partir de uma Moral Pós-Convencional requer repensar na perspectiva da Ética Discursiva como “Ética das Virtudes”, ou seja, a justiça e a benevolência passam a ser “virtudes” requeridas em sociedades complexas como a Sociedade Contemporânea. Em que situações sociais, culturais e políticas pedem um ponto de vista reflexivo a partir da premissa fundamental para se viver em sociedades plurais, ou seja, o respeito igual e indistinto pela dignidade e integridade de cada um e cada uma imerso neste horizonte tão complexo que a sociedade contemporânea marcadamente plural e heterogênea nas suas várias formas de manifestar a vida. Somente estando no nível 6 do Estágio Kohlberguiano que poderemos agir guiados pelos princípios da benevolência (simpatia ativa pelas pessoas) e da justiça (equidade nas relações). Nesse contexto, podemos pensar numa sociedade Pós-Convencional regida por

princípios éticos universais em que o respeito igual e indistinto por cada um e cada uma se materializa em procedimentos discursivos e construtivos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste capítulo foi discutir a compreensão da Ética Discursiva como “Ética das Virtudes” a partir dos conceitos de Justiça e Benevolência que se desenvolveu no âmbito dos debates teóricos e empíricos estabelecidos entre Jürgen Habermas e Lawrence Kohlberg. A ideia central foi perceber como a Justiça e a Benevolência se desenvolvem e se aplicam a partir de uma Sociedade Pós-Metafísica (Habermas) e uma Moral Pós-Convencional (Kohlberg).

No desenvolvimento deste capítulo ficou claro que a Ética Discursiva é uma “Ética das Virtudes” na medida em que se articula com os princípios de uma Moral Pós-Convencional proposta por Kohlberg. Na medida em que, os princípios da Justiça e da Benevolência de uma Moral Pós-Convencional transpõe os limites de uma Moral Pré-Convencional (castigo/ recompensa) e da Moral Convencional (bom relacionamento mútuo e conformidade). Nesse âmbito de compreensão, a Ética Discursiva passa a se reger por dois princípios fundamentais: justiça e benevolência, que se configuram como virtudes centrais para o desenvolvimento e para a ação dos atores sociais no âmbito da Esfera Pública, sobretudo no âmbito de uma sociedade Pós-Metafísica que não mais se baseia em argumentos ontológicos e abstratos, mas se circunscreve em argumentos antropológicos, socioculturais e sociolinguísticos.

Por fim, a Ética Discursiva passa a ser uma “Ética das Virtudes” na medida em reabilita a justiça como uma forma indistinta de respeito pela dignidade e integridade de todos e todas e a benevolência como uma forma de simpatia ativa para com todos os concernidos no diálogo.

REFERÊNCIAS

BANNELL, Ralph Ings. **Habermas e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

BIAGGIO, Angela Maria Brasil. **Lawrence Kohlberg: ética e educação moral**. São Paulo: Moderna, 2002.

COUTINHO, Maria de Sousa Pereira. **Racionalidade comunicativa e desenvolvimento humano em Jürgen Habermas**: bases de um pensamento educacional. Lisboa: Colibri, 2002.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.

PEGORARO, Olinto. **Ética dos maiores mestres através da história**. Petrópolis: Vozes, 2006.

PINZANI, Alessandro. Habermas leitor de Kohlberg: o desenvolvimento moral da sociedade pós-convencional. **Revista Mente e Cérebro**, 2015.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

Capítulo 6
ÉTICA E DILEMAS DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL, ÉTNICA E
CULTURAL: UM PEQUENO ENSAIO
Walter Matias Lima

ÉTICA E DILEMAS DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL, ÉTNICA E CULTURAL: UM PEQUENO ENSAIO

Walter Matias Lima

1 INTRODUÇÃO

O tema da discriminação racial, étnica e cultural é de extrema relevância na sociedade contemporânea. Este texto tem como objetivo explorar os dilemas éticos e morais que envolvem essas formas de discriminação, oferecendo uma compreensão abrangente do contexto histórico, social e cultural em que persistiram, bem como a importância de abordá-las de forma justa e equitativa. A discussão dessas questões é fundamental para promover a igualdade e a justiça em nossa sociedade.

Para compreender a perpetuação da discriminação racial, étnica e cultural, é crucial analisar os fatores contextuais que contribuíram para sua existência. A análise desses fatores inclui a consideração de acontecimentos históricos, disparidades socioeconômicas e preconceitos institucionalizados que moldaram as experiências de grupos marginalizados. A escravidão, o colonialismo, a segregação racial e a marginalização de grupos étnicos e culturais são apenas alguns exemplos de eventos históricos que tiveram um impacto significativo na perpetuação da discriminação.

Além disso, as disparidades socioeconômicas resultantes de séculos de opressão e marginalização têm contribuído para a manutenção dessas formas de discriminação. A falta de acesso a oportunidades educacionais, emprego digno e serviços de saúde de qualidade são apenas algumas das consequências das disparidades socioeconômicas que afetam grupos raciais, étnicos e culturais.

2 IMPORTÂNCIA DA ABORDAGEM ÉTICA

A discriminação racial, étnica e cultural é um problema que não pode ser ignorado. Além do aspecto moral, é fundamental abordar essa questão em termos de justiça social e equidade. A injustiça resultante da discriminação tem impactos devastadores não apenas nos indivíduos, mas também nas comunidades como um todo. A negação de direitos fundamentais, a violação da dignidade humana e a perpetuação de estereótipos prejudiciais são apenas algumas das consequências da discriminação que exigem uma abordagem ética e moralmente justa.

É importante destacar o impacto generalizado da discriminação nos indivíduos e nas comunidades, a fim de enfatizar a urgência de nos envolvermos com esses dilemas éticos e procurarmos soluções significativas. A busca por justiça social e equidade requer uma análise profunda das raízes da discriminação e um compromisso firme com a promoção da igualdade de oportunidades e tratamento justo para todos os membros da sociedade.

A discriminação racial, étnica e cultural tem raízes profundas na história e na estrutura social de muitas sociedades. Ela se manifesta de várias formas, desde a exclusão de grupos minoritários do acesso a oportunidades econômicas e educacionais até a violência e o preconceito baseado em estereótipos. Essas manifestações de discriminação têm impactos significativos na vida das pessoas que delas são alvo, minando sua autoestima, limitando suas perspectivas de vida e restringindo seu pleno desenvolvimento como cidadãos.

Além disso, o contexto acima descrito tem efeitos negativos sobre as comunidades como um todo. Ele mina a coesão social, prejudica o desenvolvimento econômico e enfraquece o tecido social. A exclusão e marginalização de grupos inteiros priva as comunidades de suas contribuições únicas e diversificadas, limitando seu potencial de crescimento e inovação.

Diante desse cenário, é imperativo que adotemos uma abordagem ética e moralmente justa para lidar com a questão da discriminação racial, étnica e cultural. Isso implica reconhecer a dignidade inerente a cada ser humano, independentemente de sua origem étnica, racial ou cultural, e garantir que todos tenham acesso igualitário a oportunidades e recursos. Significa também desafiar ativamente os estereótipos prejudiciais e promover uma cultura de respeito mútuo e inclusão.

Para alcançar esses objetivos, é necessário um compromisso firme com a promoção da justiça social e equidade. Isso requer a implementação de políticas públicas que garantam a igualdade de tratamento perante a lei, o acesso equitativo a serviços básicos como saúde e educação, e a eliminação de barreiras que impedem a plena participação de todos os membros da sociedade. Além disso, é essencial investir em programas de conscientização e educação que promovam a compreensão intercultural e o combate ao preconceito.

É importante ressaltar que a abordagem ética e moral da intolerância racial, étnica e cultural não se restringe apenas ao âmbito governamental. As organizações da sociedade civil, o setor privado e as instituições educacionais também têm um papel crucial a desempenhar na promoção da igualdade e no combate à discriminação. O engajamento ativo de todos os setores da sociedade é essencial para criar uma cultura de respeito, inclusão e igualdade.

A ética no combate à intolerância é um tema de extrema importância atualmente. A intolerância, seja ela de cunho religioso, étnico, político ou social, tem causado inúmeros conflitos e violações dos direitos humanos ao redor do mundo. Nesse contexto, a ética desempenha um papel fundamental na promoção de uma convivência pacífica e respeitosa entre as diferentes pessoas e grupos sociais.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que a ética nos convida a refletir sobre nossas próprias atitudes e comportamentos em relação aos outros. Isso significa questionar nossos preconceitos, estereótipos e julgamentos que possam levar à intolerância. A ética nos incentiva a praticar a empatia, a compreensão e a solidariedade, buscando sempre o diálogo e a resolução pacífica de conflitos.

Além disso, a ética no combate à intolerância também se manifesta na defesa dos direitos humanos e na promoção da igualdade. Isso inclui o repúdio a discursos de ódio, a discriminação e a violência, bem como o apoio às políticas e práticas que visem garantir a inclusão e a dignidade de todos os indivíduos, independentemente de sua origem, crenças ou características pessoais.

Outro aspecto relevante é a responsabilidade das instituições e lideranças na promoção de uma cultura de respeito mútuo. Seja no âmbito político, religioso, educacional ou empresarial, é fundamental que as organizações e figuras de autoridade ajam de acordo com princípios éticos, incentivando a diversidade, o pluralismo e o respeito à dignidade humana.

Por fim, a ética no combate à intolerância também se traduz em ações concretas no cotidiano, como denunciar atos de discriminação, apoiar iniciativas de conscientização e educação para a tolerância, e participar ativamente na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise crítica das estruturas sociais que perpetuam a discriminação é crucial para a implementação de políticas e práticas que visem à sua superação. A educação é uma ferramenta poderosa para desconstruir estereótipos e preconceitos, promovendo a compreensão e o respeito pela diversidade racial, étnica e cultural.

Além disso, é imperativo que as instituições e organizações se comprometam com a ética e a justiça social em todas as suas atividades. A promoção da diversidade e a implementação de medidas afirmativas são passos importantes para garantir que todos os indivíduos sejam tratados de forma justa e equitativa.

A luta contra a discriminação racial, étnica e cultural não é apenas uma questão de justiça, mas também de desenvolvimento social e econômico. Quando indivíduos são marginalizados com base em sua raça, etnia ou cultura, toda a sociedade perde em termos de talento, inovação e contribuições para o bem comum.

Portanto, é fundamental que governos, organizações da sociedade civil e o setor privado atuem de forma colaborativa para enfrentar esses desafios. A implementação de políticas públicas que promovam a igualdade de oportunidades e o respeito à diversidade é essencial para construir um futuro mais inclusivo e igualitário para todos.

Além disso, é crucial promover o diálogo intercultural e interétnico, criando espaços para a troca de experiências e perspectivas. O reconhecimento da contribuição de diferentes grupos étnicos e culturais para a construção da sociedade fortalece os laços de solidariedade e cooperação.

Em última análise, o compromisso com a ética e a justiça social é fundamental para superar os desafios apresentados pela discriminação racial, étnica e cultural. A construção de uma sociedade mais justa e equitativa requer a participação ativa de todos os setores da sociedade, visando à promoção da igualdade e do respeito à diversidade.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. **Estudos de moral moderna**. Petrópolis: Vozes, 1984.

CARRERA, Denise. Por que o racismo é um obstáculo à garantia do direito à educação? *In: Formação em direitos humanos* – Educação, Relações Étnico Raciais e Direitos Humanos. São Paulo, 2012.

MORIN, Edgar; PRIGOGINE, Ilya. **A sociedade em busca de valores**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

MOURA, G. **Ilhas negras num mar mestiço**. *In: Carta falas, reflexões, memórias*. RIBEIRO, Darcy. Brasília 4, n.13, p. 160, 1994.

SILVA, Rosane Leal da; BOLZAN, Luiza Quadros da Silveira. **Discurso de ódio**: liberdade de expressão ou violação dos direitos humanos? Disponível em: Acesso em: 26 jun. 2024.

Capítulo 7
ÊTRE ET CHAIR CHEZ MERLEAU-PONTY
Emmanuel de Saint Aubert

ÊTRE ET CHAIR CHEZ MERLEAU-PONTY¹⁹

Emmanuel de Saint Aubert

1 INTRODUCTION

D'après ses propres termes, Merleau-Ponty appelle de ses vœux une « philosophie de la chair » et une « nouvelle ontologie ». Il ne s'agit pas là de projets différents, mais bien d'un seul et même geste. Ce qui ne signifie pas pour autant que les deux expressions se recouvrent parfaitement, encore moins que la chair et l'être forment un seul et même concept.

Éclairer chez Merleau-Ponty les sens et enjeux de la chair, de l'être, ainsi que leurs rapports, dépasse évidemment de loin le cadre d'un article. Je m'y suis employé au fil de cinq ouvrages, plus directement dans les deux derniers, diptyque justement intitulé *Être et chair* (SA, 2004, 2005, 2006, 2013, 2021). Mais sans prétendre épuiser un tel sujet, peu ou prou à la taille même de l'entreprise de Merleau-Ponty – d'autant que celle-ci, brutalement interrompue, est restée inachevée, en partie programmatique, et qu'elle fut jusqu'au bout portée par une pensée vivante, en recherche, travaillée par des fluctuations sinon par quelques hésitations²⁰.

¹⁹ Esta temática também foi publicada como artigo na revista *Ágora Filosófica*, v. 23 n. 3 (2023) – UNICAP. Contudo, após o autor fazer novas considerações e revisões estamos publicando nesta obra sobre *Ética, Valores Humanos, Direito e Educação para um Mundo Melhor*.

²⁰ Après la mort de Merleau-Ponty, quelques éditions posthumes préparées par Claude Lefort laissèrent de côté plus de 4000 feuillets inédits longtemps inconnus des chercheurs. Ceux-ci ont dû attendre 30 à 40 ans avant de pouvoir se forger une vision plus intégrale et équilibrée de l'ensemble des écrits du philosophe, apte à saisir la continuité comme les points d'évolution de sa pensée. Il a fallu se libérer de l'habitude d'une lecture partielle, apprendre à ne pas se focaliser sur quelques fragments lus comme porteurs de thèses abouties et auto-suffisantes, être vigilant sur le statut de manuscrits parfois écrits par l'auteur pour lui-même et non pas pour nous – dans une écriture qui tâtonne, opère par essais et variations, par tentatives dont certaines sont finalement abandonnées. Merleau-Ponty est un auteur subtil et difficile, et son écriture si séduisante peut induire une forme de mimétisme qui fait l'économie d'un travail d'interprétation suffisamment scientifique. Lisant Merleau-Ponty, ou plutôt lisant la glose de ses interprètes et leur maniement souvent sauvage et abstrait de ses figures de prédilection, on risque de perdre de vue la rigueur comme la concrétude de son propos, et de n'y trouver qu'une poétique suggestive mais confuse. Il a donc aussi fallu s'affranchir d'une lecture trop empathique, et être pour ainsi dire plus cartésien que merleau-

Avant de rappeler la genèse critique du concept de chair chez Merleau-Ponty, il est bon de revenir au terme lui-même et à ses significations dans la langue française, riches d'un long héritage ancré dans l'imaginaire et la culture. Mais aussi de pointer certains malentendus ou contresens encore courants sur le sens merleau-pontien de la chair. Autant de préalables nécessaires avant d'interroger le statut de l'ontologie chez Merleau-Ponty, l'originalité de sa conception de l'être, puis d'aborder quelques traits saillants des relations que le philosophe esquisse entre être et chair²¹.

2 SOURCES ET GENESE DE LA CHAIR MERLEAU-PONTIENNE

2.1 « Chair »

Merleau-Ponty a un grand souci de la langue, du choix des mots et de la puissance des métaphores, et tire parti de la richesse du français. Philosophe du corps et de la perception, particulièrement attentif au monde sensible, il ne néglige jamais le sens le plus empirique des termes qu'il emploie. Ces deux points se vérifient particulièrement dans son choix de nous parler de la « chair ». Celle-ci, d'après Merleau-Ponty, n'avait jusque là « de nom dans aucune philosophie » (VI, p. 193)²². Mais elle en avait un depuis longtemps dans la langue et la culture dont hérite le philosophe et qu'il continue à faire vivre. Il est important de s'y attarder quelque peu, en ayant en tête que Merleau-Ponty, de son propre aveu, avait pour intention philosophique de penser à nouveaux frais l'union de l'âme et du corps, dans une contestation des dualismes qui le conduit progressivement à développer une philosophie de la chair.

2.1.1 La chair physiologique

Avant d'être une notion analogique, la *chair* est une figure profondément ancrée dans l'imaginaire, à partir d'un sens propre: la chair physiologique. *Élément* de nature organique, composante prédominante dans l'apparence du corps humain ou animal, la

pontien avec Merleau-Ponty. Cette pensée et cette écriture exigent à la fois une exploration transversale et un examen fin et critique pour contextualiser, expliciter, trier et isoler des invariants. Ce qui passe par une grande attention au texte, et un travail serré d'analyse de notion. C'est ce que je m'emploie à faire dans mes livres, et que je n'aurai pas la place de faire ici.

²¹ Ce texte est issu d'une série de conférences données à l'invitation de Claudia Serban, Clara Gerschel et Edgard Darrobers, Dominique Pradelle, Julien Farges et Laurent Perreau, que je tiens ici à remercier vivement.

²² « Il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela. » (VI, p. 183).

chair est dans une situation à la fois vitale et ambiguë, qui inaugure une métaphoricité complexe se déployant jusqu'à ses usages les plus figurés. La chair se différencie de la dureté de l'os, de la fluidité du sang, et ne se réduit pas à la surface de la peau. Ces différenciations peuvent être effectives, sous l'effet de la violence ou dans la chair préparée comme viande à consommer. Mais elles ne sont en général que virtuelles, et contrebalancées par l'étonnant pouvoir de *médiation* exercé par la chair. Car si cet élément se situe ainsi dans l'entre-deux, il est aussi celui qui contribue au lien, en portant et transférant une dynamique ou une affectabilité, du dedans au dehors comme du dehors au dedans. Vectrice de la passivité et de l'activité – de la sensorialité tactile et de la motricité, de la peur ou du désir –, abritant une vascularisation vitale, la chair est, plus généralement, un élément médiateur essentiel de notre *animation*.

Cette chair sensible et physiologique entretient des relations paradoxales avec les éléments extérieurs, à commencer avec la chair d'autrui. Car elle est à la fois vulnérable à l'intrusion et ce qui nous en protège; proche tout en restant en partie inaccessible, elle s'expose et se cache, se livre et se retient, dans une épaisseur jouant à la fois sur le registre de la profondeur à explorer, de la substance à dévorer, et sur celui de la limite qui oppose une résistance. Visible et tangible, désirable et manducable, elle l'est d'autant plus qu'elle ne s'offre pas à une tangibilité et une visibilité sans reste, à une possession totale, mais se donne dans la promesse de l'inépuisable. Et c'est bien là ce qui soutient son pouvoir foncièrement érotique²³.

2.1.2 Nature et condition humaines

On comprend dès lors que la chair, depuis ce tissu imaginaire ouvert par son acception comme élément du monde sensible, en soit venue à qualifier la nature propre de l'être humain, la profondeur intime de sa personne, mais aussi les paradoxes constitutifs de sa condition. L'ambiguïté de la chair physiologique se retrouve à plein dans nos éternelles interrogations et hésitations sur notre *nature*. L'être humain est-il fait d'un élément matériel (le corps), substantiel et stable, à la fois résistant et pénétrable (comme l'élément terre), et d'un autre, fluide et subtil, mouvant et pénétrant (l'eau et le sang, l'air

²³ Aux antipodes du registre pornographique, qui manque la chair en l'épuisant (et, partant, en finissant inexorablement par épuiser le désir): en la réduisant à la surface d'un visible totalisé, déshabillé de ses potentialités médiatrices et expressives, dépouillé des surprises de son animation personnelle.

et le feu, le souffle et l'esprit)? Ou bien n'est-il pas, précisément comme la chair physiologique, ce qui ne saurait être ainsi différencié sans être peu ou prou dévitalisé, et perdu comme tel? Cette question taraude de bout en bout l'histoire de la pensée, si bien qu'avant de conquérir récemment un véritable statut philosophique, la notion de chair a depuis longtemps un usage religieux, littéraire, à la fois commun et complexe, qui dessine déjà une anthropologie.

En particulier, il est impossible de rendre compte des sens et usages de la « chair » dans la langue française – notamment dans la culture de Sartre et de Merleau-Ponty – sans aborder son héritage biblique, où les *bâsâr* hébreu et *sarx* grec ouvrent un réseau de sens anticipant les virtualités modernes de cette notion. Loin du *sôma sêma* qui sourd régulièrement dans la pensée grecque (le corps est un tombeau), l'anthropologie biblique ne dissocie pas le corps de son animation: « bâsâr » est la chair comme manifestation concrète de la « néfèsh » (âme), qui n'en est pas séparée.

« Bâsâr » désigne donc souvent l'être humain tout entier ressaisi dans sa présence corporelle – on dit que l'homme *est* chair, non qu'il *a* une chair. « Bâsâr » fait aussi signe vers deux aspects de notre condition: la parenté qui nous intègre dans un corps commun (la « chair de ma chair »), et la fragilité de l'être humain aux prises avec une contingence et une adversité intérieures comme extérieures²⁴.

À travers et au-delà de la nature de l'être humain, la chair parle donc de sa *condition*: des liens qui l'inscrivent dans une histoire, et de la vulnérabilité de cet être ainsi situé dans l'espace et le temps, exposé au monde et aux autres. Analogique, la notion de chair se fait aussi dès lors puissamment *dialectique*. Tout en désignant l'unité vitale de notre être et ce qui l'unit aux autres, elle souligne la grande fragilité de ces liens personnels et interpersonnels, traversés de conflits et de contradictions, jusqu'à une possible coupure. L'onirisme de la chair assume à la fois le rêve du lien et le cauchemar de

²⁴ « Sarx », dans le Nouveau Testament, reprend ces significations tout en accentuant certaines. D'abord, par la radicalité même de l'Incarnation (le Verbe « s'est fait chair ») et du don eucharistique du Christ (« ma chair est vraiment une nourriture »), tels que formulés par Jean. Mais aussi par l'usage presque équivoque que les épîtres pauliniennes font de « sarx », d'un côté en reprenant les divers sens de l'hébreu « bâsâr », de l'autre en développant une opposition entre vie « selon la chair » et vie « selon l'esprit ». Sous l'effet de cette opposition mal comprise (la « chair » ici ne désigne pas le corps, mais l'homme psychique qui se perd en lui-même en se privant de la vie divine), mais aussi d'une littérature grecque tardive d'inspiration platonicienne qui méprise ouvertement les « plaisirs selon la chair » (Philon d'Alexandrie, Plutarque), un usage moral dépréciatif s'est diversement perpétué (courants gnostiques, dérives jansénistes ou puritaines d'une morale chrétienne), et hante encore notre langue : celui d'une chair associée sinon réduite à l'impureté supposée du désir sexuel.

sa rupture, dans une tension qui n'est ni morale, ni anthropologiquement dualiste, mais *existentielle*. Depuis l'imaginaire de son acception matérielle, en passant par le long travail effectué au cœur de langues anciennes éminemment sensibles, s'ouvre ainsi un sens moderne, expressif de la dramatique de la condition humaine, jusqu'à ses dimensions tragiques.

2.1.3 Potentialités philosophiques de la chair

Dans sa possible élaboration *philosophique*, cette notion s'annonce donc particulièrement corrosive, déstabilisant les sages harmonies des rationalismes réalistes comme idéalistes, contestant toute anthropologie centrée sur l'esprit pur, sur une conscience ou une liberté absolue, aspatiale et atemporelle. La notion de chair marque justement nos inscriptions et dépendances matérielles, historiques et sociales: en un mot, notre *incarnation*, et la contingence conséquente de cette situation existentielle, jusqu'à l'inéluctable de la mort. Elle souligne les paradoxes de la condition humaine: un corps animé de désirs autonomes, tout en étant précédé et dépassé, lié et dépendant; un être voué à l'unité et la communion, mais exposé à la violence et la contradiction; un être à la fois handicapé et fort, grevé et enrichi de ce qui lui échappe. Cette dialectique de force et de faiblesse au cœur de la chair s'exprime de la Genèse à Paul et Augustin, de Montaigne à Shakespeare et Pascal, des tragiques grecs à Freud.

La notion de chair accède enfin à un statut philosophique inédit dans un courant de pensée majeur du XX^e siècle: la *phénoménologie*. Non sans lien avec le « *Leib* » allemand de Husserl, mais en assumant davantage toute l'amplitude de l'héritage complexe que je viens de retracer, la « chair » philosophique française connaît ainsi des développements notables chez Sartre, Levinas et Merleau-Ponty. C'est à l'évidence chez ce dernier qu'elle a trouvé son élaboration la plus ambitieuse et la plus positive.

2.2 Contresens et malentendus

Pour Merleau-Ponty, non seulement la chair n'avait jusque là « de nom dans aucune philosophie », mais c'est pour lui une « notion dernière », « pensable par elle-même » (VI, p. 185), que la philosophie ne serait jamais parvenue à penser, comme si elle était nativement prisonnière d'une ignorance active qui renvoie toujours la chair à autre chose

qu'elle-même. Y compris chez certains lecteurs de Merleau-Ponty. Avant de pointer trois contresens habituels sur la chair merleau-pontienne, rappelons que « chair », chez le philosophe français, n'est pas une traduction de « *Leib* » chez Husserl. Merleau-Ponty n'emploie pas ces deux termes indifféremment. Dans ses cours sur Husserl comme ailleurs, il traduit rarement « *Leib* », et jamais par « chair »²⁵. Merleau-Ponty n'a jamais considéré la chair comme un concept emprunté à autrui. Il ne l'entend ni à partir de Husserl seulement, ni dans un horizon purement husserlien. Sa lecture de Husserl nourrit un parcours personnel qui vient d'ailleurs et suit son propre chemin²⁶.

2.2.1 Une chair sans corps?

On a parfois laissé entendre que la chair, chez Merleau-Ponty, n'a plus grand chose à voir avec le corps. La chair serait un concept tardif, ontologique et singulièrement abstrait, lié à l'influence de Heidegger, et marquerait une rupture dans l'évolution du philosophe: la rupture avec l'anthropologie, et le dépassement conjoint d'un premier Merleau-Ponty (trop) psychologue. C'est là un contresens majeur. Le concept de chair, dans une acception personnelle et centrale, apparaît dès 1949 (*Conférences de Mexico*), est intronisé officiellement dès 1951 (*L'homme et l'adversité*), dans des contextes sans lien avec Heidegger. Ici comme dans l'ensemble de ses écrits, Merleau-Ponty veut penser l'être humain, et choisit pour cela de revenir au corps et à la perception. Revenir au plus corporel de notre être et de notre ouverture au monde, en faisant le pari d'y trouver l'éveil et le déploiement des dimensions les plus subtiles de notre animation. L'être humain, comme il le souligne avec force un an avant sa mort, est d'abord une « autre manière d'être corps » (N, p. 269). C'est cette manière singulière d'être corps, ce style, que la chair désigne avant tout. Si bien que l'ensemble de ce que Merleau-Ponty dit sur le corps, le corps phénoménal, le schéma corporel et l'intercorporéité, depuis ses premiers écrits jusqu'aux derniers, nourrit sa conception de la chair. De bout en bout, y compris dans ses manuscrits tardifs les plus explicitement ontologiques, Merleau-Ponty est en dialogue avec les

²⁵ À l'inverse, sur plus de 500 occurrences de « chair » dans le corpus merleau-pontien, les cours sur Husserl ne totalisent que trois mentions du terme, toutes employées dans l'expression « en chair et en os », traduction convenue de la *Leibhaftigkeit*.

²⁶ Pour une analyse détaillée des rapports entre « *Leib* » et « chair » chez Merleau-Ponty, Cf. SA, 2004, p. 148-158.

sciences humaines²⁷. Notamment avec la psychanalyse, la psychologie du développement, la psychologie de la forme, mais aussi la neurologie moderne. Ceci se reflète en particulier dans sa longue élaboration de la notion de *schéma corporel*. Notion majeure pour la conception merleau-pontienne du corps phénoménal, travaillée jusqu'à la mort du philosophe, dans une grande proximité avec la notion de « chair » (par endroits même, une synonymie) dans ses écrits les plus personnels et les plus tardifs. N'oublions pas que la dernière année de cours sur le concept de Nature (1960), où chair et schéma corporel sont omniprésents, fut consacré au corps humain. Sans parler du volume inédit, au même moment, des *Notes sur le corps*, avant tout habité par le dialogue avec la psychanalyse et la question de l'inconscient²⁸.

2.2.2 L'être?

Deuxième contresens: confondre la chair et l'être. Ce contresens est lié au précédent, dans la supposition que le dernier Merleau-Ponty serait fortement influencé par Heidegger. Ce qui est faux: cela a été suffisamment démontré. Déjà Sartre, Lefort, ou encore Richir nous mettaient fermement en garde à ce sujet. Merleau-Ponty s'est très tôt opposé, non pas tant à Heidegger d'ailleurs (qu'il avait encore très peu lu) qu'aux « heideggériens », notamment à Beaufret. Il tend à percevoir ce courant comme une forme de gnose, idolâtre d'origines grecques mythiques, une philosophie domaniale qui méprise l'expérience, à laquelle il oppose sa propre conception et pratique de la philosophie comme vivant dans une relation essentielle avec les champs non-philosophiques, avec les faits empiriques, avec l'expérience du corps. Ce geste critique atteint son sommet au printemps 1958, en complicité avec l'une des rares lectures que Merleau-Ponty fit de Levinas (Cf. SA, 2022).

Après l'été 1958, durant lequel il se met enfin à lire plus sérieusement Heidegger, Merleau-Ponty modère en partie ses critiques. Il se laisse même imprégner par certaines métaphores, certains traits d'écriture, qu'il utilise par endroits pour exprimer sa propre pensée, déjà mûre et différente: ancrée dans une philosophie du corps, de la perception, et une philosophie dialectique. Ceci n'enlève rien à la pertinence d'une analogie entre les

²⁷ Ainsi la dernière séquence de travail d'*Être et Monde*, celle de 1960, est avant tout un long dialogue avec Jean Piaget, dans une moindre mesure avec Wolfgang Metzger. Heidegger en est quasi absent.

²⁸ Sur cette question du rapport entre chair et corps, et plus particulièrement entre chair et schéma corporel, Cf. SA, 2013, section A.

tentatives de Heidegger et de Merleau-Ponty, notamment dans la mise en valeur de l'importance capitale de l'ouverture de l'homme à l'être. Mais c'est, de l'un à l'autre, une autre conception de l'homme [...] et une autre conception de l'être²⁹.

L'être, chez Merleau-Ponty, n'est pas tant la chair que ce à quoi notre chair s'ouvre. Notre chair, pour devenir chair et entrer en relation (avec d'autres chairs), a besoin de s'ouvrir à – et de se laisser ouvrir par – l'être. Contrairement à ce que l'on dit souvent, Merleau-Ponty ne fait pas une « ontologie de la chair » expression maladroite, qu'il n'emploie jamais, et pour cause. Il a pu contribuer à nous induire en erreur par une belle métaphore tardive empruntée à Claude Simon, la « chair du monde ». La chair du monde est en relation avec notre chair mais ne se confond pas avec elle. Et elle est la chair *du* monde sans être pour autant le monde (*cf.* SA, 2013, chap. IX). L'ontologie de Merleau-Ponty n'est pas un monisme de la chair, mais une dramaturgie à trois termes: notre chair, le monde, et l'être. J'y reviendrai.

2.2.3 Une chair anonyme?

Merleau-Ponty évoque par endroits la « vie anonyme » qui « sous-tend » notre « vie personnelle » (PP, p. 192): une « adhésion prépersonnelle » au monde « au-dessous de ma vie personnelle » (PP, p. 99), dès la perception, qui fait que le corps phénoménal, la chair et l'existence ont « quelque chose d'anonyme » (PP, p. 275). Oubliant l'intention du philosophe et gommant la dialectique de son propos (pour ne retenir qu'un seul de ses deux volets pourtant indissociables), certains lecteurs ont essentialisé cette direction de pensée en un « anonymat » massif de la chair, et en l'interprétant comme un effacement de la personne. C'est là un nouveau contresens. Merleau-Ponty s'intéresse à l'articulation entre vie prépersonnelle et vie personnelle, et ce ne sont pas là « deux conceptions du sujet entre lesquelles la philosophie aurait à choisir, mais deux moments d'une structure unique qui est le sujet concret » (PP, p. 514). Restituer cette articulation dans sa tension dialectique est pour lui primordial, et trouve place dans sa critique des philosophies de la conscience.

Merleau-Ponty met en valeur la radicalité de notre être-au-monde, souligne combien la perception se fait dans le monde et même « dans les choses », selon une «

²⁹ Pour une analyse détaillée du rapport effectif de Merleau-Ponty à Heidegger, *Cf.* SA, 2006, notamment chap. III.

transcendance originaire » qui relève de « ma chair » et non de la conscience (BNF VI, f. [179] (VI))³⁰. Nous sommes au perçu, dans une adhésion aveugle³¹ et une dépossession radicale³². « Celui qui perçoit n'est pas déployé devant lui-même comme doit l'être une conscience » (PP, p. 275), il est « enfoui dans le monde », dans une « non possession » de lui-même et du perçu (VI, p. 254) – non pas qu'il ignore celui-ci, « c'est justement parce qu'on sait trop bien de quoi il s'agit qu'on n'a pas besoin de le poser en ob-jet » (*ibid.*). On reconnaît ici la dialectique du savoir-non-savoir que Merleau-Ponty a retenue de l'approche freudienne de l'inconscient. Il s'agit justement pour lui de « rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, qui est la grande découverte de Freud [...]. Ce fut *l'inconscient* de Freud », lui qui « a aperçu de mieux en mieux la fonction spirituelle du corps et l'incarnation de l'esprit » (S, « L'homme et l'adversité », p. 291).

Il y a bien une critique vigoureuse du sujet chez Merleau-Ponty, qui s'est toujours méfié du subjectivisme, et plus encore des attributs absolutistes de la conscience. Mais c'est là le rejet d'une conception idolâtrique du sujet, et non pas la négation de sa réalité: il s'agit bien de penser autrement le sujet, quitte à ne plus dire « sujet ». On connaît tous l'opposition farouche de Merleau-Ponty au schéma sujet/objet, où la conscience est seule face à son objet. Sans tiers, ce face à face est inexorablement ambivalent, pour ne pas dire sadomasochiste: un des deux termes va tôt ou tard écraser l'autre, puis les rôles vont s'inverser. S'il y a un humanisme chez Merleau-Ponty, c'est en nette rupture avec tout humanisme de la *conscience* – ce qui introduit d'ailleurs sans doute un écart insurmontable avec Husserl. Le travail merleau-pontien du corps et de la perception, du mouvement et de l'expression, du désir et de la foi perceptive – en un mot, l'ensemble de cette philosophie de la *chair* – passe par des tentatives de réforme radicale de la notion de conscience, jusqu'à envisager par endroits son abandon pur et simple, pour finir par la rejeter massivement. Et tout ce même travail converge vers une audacieuse conception personnelle de *l'inconscient* (plus phénoménologique que psychanalytique), qui propose un lien sans précédent entre trois termes: le corps, l'inconscient [...] et l'être. Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty entend la perception comme

³⁰ « Dans la perception nous ne pensons pas l'objet et nous ne nous pensons pas le pensant, nous sommes à l'objet et nous nous confondons avec ce corps qui en sait plus que nous sur le monde, sur les motifs et les moyens qu'on a d'en faire la synthèse» (PP, p. 275-276).

³¹ « Cette adhésion aveugle au monde, ce parti-pris en faveur de l'être » (PP, p. 294).

³² « Je me perds dans ce rouge qui est devant moi » (PP, p. 514).

foncièrement extatique, et opère par endroits une substitution pure et simple entre existence et conscience. Exister, sortir de soi: c'est ce que fait déjà la perception, en passant par une forme d'oubli de soi, de dépossession, que Merleau-Ponty soulignera davantage dans ses derniers écrits, jusqu'à l'évocation du corps inconscient ouvert à l'être (Cf. SA, 2021, chap. VI).

Mais il ne faut pas oublier deux choses. (1) Merleau-Ponty parle de bout en bout de la perception, dont la vocation est la reconnaissance de la chose perçue: la reconnaissance de sa singularité, de son style, de ce en quoi elle est unique; au plus haut point, s'agissant d'autrui. Pour le dire autrement, la perception est au plus loin d'anonymer l'être perçu. (2) Merleau-Ponty s'intéresse à la perception en lien étroit avec son intention philosophique: comme modalité fondamentale d'exercice de l'unité de notre propre être, lequel grandit dans son unité et son unicité au fur et à mesure qu'il (ré)apprend à percevoir. La perception contribue à la croissance de ma singularité, la reconnaissance de l'unique renforce en retour ma propre unicité. Et le concept de chair parle bien de celle-ci, de notre manière typique, à chacun, d'être corps: notre manière d'être... notre style. La notion de style est capitale, chez Merleau-Ponty, pour caractériser la chair: la chair est style, manière d'être singulière que l'on reconnaît entre mille comme on reconnaît une silhouette en mouvement qui passe devant nous (Cf. PM, p. 83-84). On est donc aux antipodes d'un anonymat entendu comme effacement de la personne.

2.2.4 Le corps animé?

Après ces trois contresens, je voudrais enfin évoquer un sens réducteur. La chair, ma chair, chez Merleau-Ponty, est certes le corps *animé*, mais s'écarte de ce qu'il peut encore y avoir de rétrospection, d'après coup, dans la dynamique ou le schème de l'*incarnation* – qui tend à évoquer la descente d'une âme dans un corps. La perspective de Merleau-Ponty est plutôt, symétriquement, celle d'une animation progressive. La chair est le corps naissant, *s'animant* peu à peu dans l'éveil de la sensori-motricité, dans le déploiement d'une vie perceptive mais aussi expressive, désirante et intelligente, dans la croissance d'une vie qui s'avère d'emblée, et toujours, intercorporelle et relationnelle. Ce faisant, corps s'animant, la chair est aussi corps *animant*. Animant les autres corps et même les choses perçues, par ses gestes, son imaginaire et son expression, par son désir et sa foi interrogative. La chair merleau-pontienne est toujours en train d'advenir, dans

une naissance continuée. Jamais établie et encore moins préétablie, jamais accomplie, elle reste inachevée; elle naît et vit en s'exposant au monde et aux autres, donc demeure vulnérable, sinon menacée. Nous sommes perpétuellement pris dans des processus qui contribuent à nous faire chair (faire [...] ou défaire) tandis que nous contribuons à faire chair ce avec quoi ou avec qui nous entrons en relation.

2.3 Constitution critique

2.3.1 Des années trente aux années quarante

Je ne m'attarderai pas ici sur la genèse anti-idéaliste de la chair merleau-pontienne. Sur ce point capital, je me permets de renvoyer à l'un de mes ouvrages, *Le scénario cartésien*, qui montre comment l'intention philosophique de Merleau-Ponty est habitée par un dialogue avec l'entreprise cartésienne, dans une confrontation répétée avec la sixième *Méditation métaphysique*, voulant assumer le « tremblement vite surmonté » (OE, p. 56) qui aurait été celui de Descartes face aux « confusions »³³ de la chair. *Le scénario cartésien* dessine les contours de ce scénario fondateur, en montre la constance jusque dans les textes les plus tardifs, et en recherche les sources dans l'enracinement contestataire des années trente. Le premier Merleau-Ponty accuse une tradition idéaliste française, cartésienne et kantienne, représentée par Léon Brunschvicg, d'avoir négligé certaines questions philosophiques majeures, qui engagent l'union de l'âme et du corps ainsi que les relations de l'être humain avec ce qui est autre que lui: la perception, la sexualité, les sentiments, l'attitude religieuse, ou encore l'art. L'étude de cette même période permet de découvrir quelques préfigurations de sa future

³³ Le mélange de l'âme et du corps, qui s'exprime dans des sentiments confus, phénomènes dont la pensée est elle-même inévitablement confuse, donc étrangère aux exigences cartésiennes de la philosophie. Cette confusion à trois étages – cet incompréhensible que nous sommes, les empiétements du monde esthésiologique et libidinal, et la pensée ni claire ni distincte de ce mystère et de son étrange phénoménalité – constitue le cœur du scénario cartésien de Merleau-Ponty.

philosophie de la chair sous l'influence séminale de Max Scheler³⁴ et de Gabriel Marcel³⁵, auxquels Merleau-Ponty consacre d'ailleurs ses deux premiers articles.

Au fil des années quarante, une seconde couche critique émerge progressivement, dans la confrontation naissante aux textes de Sartre. C'est la grande période de l'existentialisme français, ces philosophies de l'existence à la française que Gabriel Marcel avait justement inaugurées, et auxquelles Sartre, Beauvoir et Merleau-Ponty vont contribuer chacun à sa manière. Entre 1945 et 1949, les manuscrits de Merleau-Ponty montrent une phase de transition qui voit naître deux éléments capitaux de sa pensée: la *chair* et l'*empiétement*³⁶. Marqués par l'absence quasi totale de références à Husserl et Heidegger, ils esquissent ces notions nouvelles dans un contexte de lectures de Beauvoir et de Sartre – mettant au passage en valeur la singularité de celle-là par rapport à celui-ci. Dans le contexte passionnel de la réception de l'existentialisme, l'apparente complicité de Merleau-Ponty avec Sartre recouvre en réalité déjà l'élaboration d'une critique radicale. Si l'on recherche dans l'ensemble du corpus, comprenant les inédits, les premiers textes à employer le terme de « chair » et à en travailler la notion, il est frappant de voir combien cet usage s'inscrit systématiquement dans un écho à l'imaginaire sinon à la terminologie même de l'univers sartrien. De 1943 (compte rendu des *Mouches*) à 1949 (conférences de Mexico), les débuts de la chair sont secrètement informés par une analyse et un retournement de certains textes de Sartre³⁷.

³⁴ Avec Max Scheler, Merleau-Ponty recherche dans la tradition idéaliste ce qui a engendré le vide anthropologique contemporain, qui ne sait plus lire dans l'amour ou la haine des actes orientés, mais seulement des affects, des *états* de plaisir ou de douleur, ressentis clos et dépourvus de sens – manquant ainsi une dimension essentielle du désir, sa nature *intentionnelle*. C'est avec Max Scheler, avant de lire Husserl, que le jeune philosophe a ainsi son premier véritable contact avec la phénoménologie. La notion d'intentionnalité, dont Merleau-Ponty comprend l'importance à travers l'approche schélérienne de l'intentionnalité affective, est un instrument significatif de sa philosophie naissante. La *Phénoménologie de la perception* va la travailler en autant de tentatives originales et inabouties, qui tendront à s'effacer les années suivantes derrière une description des liens effectifs que forme et qui forment la chair.

³⁵ Avec Gabriel Marcel, Merleau-Ponty forge ses premières armes contre ce qu'il nommera plus tard l'ontologie cartésienne de l'objet. La problématique marcellienne de l'*incarnation* l'oriente déjà vers une réhabilitation ontologique de l'expérience sensible, et son affirmation centrale – « je suis mon corps » – pose le premier jalon d'une future pensée de la chair. Pendant épistémologique de cette même problématique, la notion de *mystère* lui donne le goût de la violation du face à face projectif du dedans et du dehors, l'engage dans une pensée de la profondeur et une écriture de l'empiétement.

³⁶ Sur l'étude de cette période, Cf. SA, 2004.

³⁷ Cette dimension critique va de bout en bout embrouiller les rapports de la « chair » merleau-pontienne avec le « *Leib* » husserlien.

2.3.2 Chair et désir

Plus précisément, Merleau-Ponty s'inspire de l'éventail sémantique du terme de « chair » dans la langue française (Cf. *supra*, 2. 1, « Chair »), dans une réécriture, jusqu'à l'inversion, des conceptions sartriennes de la chair et du désir. Il faut donc s'arrêter un peu sur celles-ci, pour y lire par avance comme un négatif photographique de la chair merleau-pontienne. L'approche sartrienne de la *chair* est introduite à la fin de *L'Être et le Néant*, comme le résidu d'un processus radical de purification et de déshabillage, qui ne s'arrête pas au corps démaquillé et dépouillé de ses vêtements, mais va jusqu'à lui retirer tout mouvement et toute puissance – toute animation –, pour atteindre une supposée « pure présence » et « pure passivité » – « rien n'est moins "en chair" qu'une danseuse, fût-elle nue » (Sartre, EN, p. 440), justement parce qu'elle danse. Dans son « pur être-là » (EN, pp. 440, 444), « la facticité pure, la pure chair » (EN, p. 397) devient l'emblème sartrien de l'étendue cartésienne: une « trame d'inertie » (EN, p. 440). Sartre donne comme exemples privilégiés « les masses de chair les moins différenciées, les plus grossièrement innervées, les moins capables de mouvement spontané »: « les seins, les fesses, les cuisses, le ventre: elles sont comme l'image de la facticité pure » (EN, p. 446), tandis que la main, « malgré tout déliée, trop proche d'un outil perfectionné » (EN, p. 447), se montrerait trop agile pour être chair.

Toujours selon Sartre, cette chair sans mains, inexpressive, est visée par la *caresse* et le *désir*. « Le désir est une tentative pour déshabiller le corps de ses mouvements comme de ses vêtements et le faire exister comme pure chair » (EN, p. 440), et « la caresse révèle la chair en déshabillant le corps de son action, en le scindant des possibilités qui l'entourent » (*Ibid.*). À lire les descriptions de Sartre, cette caresse est elle-même paradoxalement sans mains, du moins sans véritable toucher – « la véritable caresse c'est le contact des deux corps dans leurs parties les plus charnelles, le contact des ventres et des poitrines » (EN, p. 446-447). « Il ne s'agit pas tant [...] de toucher, au sens actif, mais de *poser contre*. » (EN, p. 441) Je porte ma propre inertie contre la chair de l'autre, et mon corps se fait chair, dit encore Sartre, « pour le toucher avec sa propre passivité » (EN, p. 440-441). Or, une pure passivité ne saurait toucher quoi que ce soit. Et le désir, paradoxalement impuissant, ne débouche sur aucun échange. Il vise la chair comme le terme d'une parfaite réduction qui prive le corps de ses ressorts relationnels. Foncièrement désanimée, la chair sartrienne est un visible totalisé (sans invisible, sans

profondeur ni relief), une enveloppe parfaitement désenveloppée, un pur dehors dépourvu de tout dedans. À force d'être dépouillée, elle n'est plus qu'une dépouille échappant par construction à toute logique de pénétration mutuelle, d'incorporation, à jamais protégée des risques de l'empiétement et des aventures du lien.

Tout ceci offre une miniature inversée de la conception de la chair (et du désir) que Merleau-Ponty va à son tour élaborer. Attentive à la vision en profondeur et au toucher, à l'expression et à l'intercorporité, sa phénoménologie insiste sur les relations intimes de la perception et de la motricité, sur la complexité passive-active de la chair. Loin de la pure présence d'une pure extériorité, la chair merleau-pontienne se tisse dans l'échange dynamique d'un dedans et d'un dehors, dans le chiasme de l'incorporation désirante: se faire enveloppant-enveloppé, « se faire le dehors de son dedans et le dedans de son dehors » (VI, p. 189)³⁸. Merleau-Ponty refuse la *présence totale* sur laquelle ouvrent, selon lui, l'*intuitus* cartésien et la « vision pure » sartrienne: fantasme de toute-puissance perceptive, « ambition de *tout voir* » (P2, p. 280), ce « regard qui dénude » (BNF XIX, f. [92](3)) exerce une « pensée cruelle, sadique » (BNF VII, f. [180]), qui réduit le perçu à l'impuissance de l'objet³⁹. En 1949, les conférences de Mexico reprennent les descriptions sartriennes de la chair et du désir avant de conclure qu'elles sont celles d'un désir « pervers, tourné vers soi », « un désir pervers qui se prend pour but et qui, {même} sous l'angle strictement sexuel, est donc désir manqué » (CA, p. 294 et 329). Merleau-Ponty envisage ici la perversion en un sens plus psychanalytique que moral: un fiasco du désir, dans la réduction fétichiste du corps d'autrui à un cuir inanimé, dévitalisé, à une cuirasse qui ne conduit plus qu'à elle-même. La chair sartrienne, contenue dans l'impassibilité, recluse dans la parfaite visibilité et impénétrabilité de l'objet, n'est plus transitionnelle, matrice et vecteur d'une relation à autre que soi⁴⁰.

³⁸ La chair est un « système d'équivalences entre le dedans et le dehors » (RC, p. 178), « système d'équivalences à travers lequel se synchronisent des désirs » (BNF XVII, f. [85](3)). « Le je désire, le je du désir [...] cherche le dedans du dehors et le dehors du dedans. » (*ibid.*) Cf. aussi N, p. 348.

³⁹ « Pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, le survol du panorama, il ne peut pas y avoir rencontre d'autrui : car le regard domine, il ne peut dominer que des choses, et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne se remuent que par ressorts. » (VI, p. 109).

⁴⁰ Elle est typique de l'œuvre de pétrification d'une conscience qui projette à distance pour ne pas toucher, et plus encore ne pas se laisser toucher, affecter, par l'être perçu. Tout en dénonçant les morales de pureté qui s'attaquent à Sartre, Merleau-Ponty retrouve ainsi dans la chair sartrienne elle-même, non sans ironie, sinon un malaise vis-à-vis du toucher, du moins le fruit d'une implacable *Reinigung*.

2.3.3 Chair et perception

Le fétichiste refuse l'absence, veut arrêter le temps, suspendre toute action et congeler la présence pour l'immobiliser, la totaliser et la posséder, telle un objet, de façon à pouvoir en jouir à loisir. Cette ambition est impossible, cette passion vaine, et la présence paradoxalement perdue. Pour Merleau-Ponty, Sartre décrit une relation manquée,⁴¹ qui échoue à accéder à la présence d'autrui. À une véritable présence: vivante, qui comme la chair à la fois se donne et se retient, nous échappe toujours en partie, n'est jamais totale. Une présence à laquelle on n'accède qu'en consentant à l'absence, et que l'on ne reçoit qu'en se donnant. La perception ouvre notre chair à ce qui se présente, mais n'est pas une pure réceptivité: la chair ne reçoit qu'en s'abandonnant, en s'appuyant et en s'exprimant, dans une implication de l'imaginaire et du corps moteur.⁴² Si bien qu'il n'y a pas de donation en chair sans don de notre chair (Cf. SA, 2021, chap. IV). Et la perception n'est pas non plus une observation totalisante. On n'attend pas d'avoir parfaitement observé, d'avoir des informations complètes, pour percevoir, reconnaître et entrer en relation. Ici aussi, Merleau-Ponty s'oppose à Sartre, plus précisément à la façon dont *L'Imaginaire* lie fortement la perception à l'observation tout en la séparant de l'imaginaire (Cf. SA, 2021, chap. II).

La perception engage le corps, et à travers lui nous engage – « dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes » (MSME, p. 46) –, tandis que les êtres perçus nous interrogent et « mettent à l'épreuve le pacte de coexistence que nous avons conclu avec le monde par tout notre corps » (PM, p. 211). Dans son style proprement humain – « l'homme perçoit comme aucun animal ne le fait » (PPCP, p. 68) –, la perception « s'ouvre sur un "autre" », « elle est l'expérience d'une existence » (SC, p. 212). Et cette épreuve est d'emblée située comme nodale dans l'accès à la vérité: elle inaugure une forme fondamentale de connaissance, « on entend par perception l'acte qui nous fait

⁴¹ Merleau-Ponty donne à sa propre version de l'existentialisme les contours d'une philosophie du lien, qui en assume les risques, la contingence et l'adversité, et tente d'échapper aussi bien au pessimisme de l'échec de la relation qu'il lit chez Sartre qu'à l'optimisme de toute forme d'harmonie préétablie entre moi et autrui ou entre moi et moi-même. En 1959, Merleau-Ponty persistera encore à présenter Sartre comme n'aimant pas « l'idée de lien » (GC, p. 232). Décelant chez lui une forme d'hypercartésianisme, il lui attribue le défaut majeur qu'il dénonce chez les philosophes depuis les années trente : celui de vouloir se saisir « sans attaches » (P1, p. 37) – nos attaches avec le passé, le corps, autrui.

⁴² Il faut ici souligner l'influence sur Merleau-Ponty de la psychologie de la forme, mais aussi celle de Bachelard (la perception est une expérience onirique, notre relation au réel est tissée d'imaginaire), ou encore celle du surréalisme de Breton (la chose perçue est un précipité du désir).

connaître des existences » (SC, p. 240)⁴³. S'intéresser à elle contribue ainsi à assumer ce à quoi Descartes aurait renoncé, lui qui « n'a pas cherché à intégrer la connaissance de la vérité et l'épreuve de la réalité » (SC, p. 212). C'est justement ce que la *Phénoménologie de la perception* va marteler: « Il y a bien un acte humain qui d'un seul coup traverse tous les doutes possibles pour s'installer en pleine vérité: cet acte est la perception, au sens large de connaissance des existences. » (PP, p. 50).

Mais comment la chair percevante traverse-t-elle « tous les doutes possibles » en faisant « l'épreuve de la réalité »? Par ce que Merleau-Ponty nomme la *foi perceptive*. Cette foi est un acte, une confiance active et non pas un simple affect; elle est une modalité de la relation, et d'une relation effective plus qu'affective. Cet acte éprouve et met à l'épreuve le réel – Merleau-Ponty évoquera par endroits une « foi interrogative ». Or, le réel reste à jamais pour nous en partie indéterminé, à la fois inépuisable et lacunaire. La foi perceptive s'appuie sur ce qui est autre que soi et nous échappe pourtant par là même. Elle adhère à ce qui est, au-delà de l'insuffisance de nos ressentis et de nos représentations, elle éprouve en passant outre, en n'attendant pas des preuves parfaites ou une observation totale qui n'arriveront jamais. La foi perceptive, en tant que telle, n'est donc pas une croyance. Si du moins on entend par « croyance » une adhésion à un contenu de pensée plus ou moins déterminé, tandis que la foi perceptive s'appuie sur une réalité effective toujours en partie indéterminée⁴⁴.

3 LA CHAIR GENERALISEE

3.1 La chair ouverte à l'indétermination

Insensiblement, nous sommes déjà entrés de plein pied dans l'ontologie de Merleau-Ponty. Car le désir et la foi perceptive sont pour celui-ci deux grandes modalités de l'ouverture de notre chair: de son ouverture au monde et à autrui, certes, mais aussi sinon d'abord – de son ouverture à l'être.

⁴³ « La perception, comme connaissance des choses existantes » (SC, p. 228).

⁴⁴ Merleau-Ponty comprend que certains se protègent des risques de la foi perceptive en s'enfermant dans un système de croyances, un système explicatif qui les dispense de l'aventure du rapport au réel et, au plus haut point, de la relation avec autrui. Car l'épreuve de la réalité et la relation à ce qui est autre que soi impliquent toujours l'aventure de la confiance, du dépassement de ce que l'on ressent et de ce que l'on sait pour s'appuyer sur ce qui est et durer dans la relation, malgré l'indétermination de celle-ci, malgré tout ce que l'on ne maîtrise pas, ce que l'on ignore d'autrui, de l'avenir, malgré la contingence et l'adversité.

Le désir et la foi perceptive répondent à la question de savoir ce qui, dans notre chair, peut être le ressort de notre ouverture à l'indétermination polymorphe du réel, et d'une ouverture si positive qu'elle trouve appui et en vient à nous animer. Sachant que Merleau-Ponty articule fortement désir et perception, dès la *Phénoménologie de la perception*, jusqu'à affirmer sur le tard que la perception est déjà « un mode du désir » (N, p. 272, transcription corrigée). Le désir et la foi perceptive sont deux voies privilégiées de notre rapport le plus fécond à ce qui nous dépasse, à ce qui nous échappe en partie ou totalement. Le désir montre une endurance et même une appétence pour l'indétermination – pour l'inconnu, la nouveauté, l'invisible... Il peut être aimanté par l'inépuisable, voire aiguillonné par l'inaccessible. La foi perceptive, de son côté, je viens de le rappeler, passe outre à l'insuffisance de ce que nous savons et ressentons, dépasse l'incomplétude des déterminations affectives et cognitives dont nous disposons. Pour s'appuyer, dans une relation effective, sur ce qui est et pourtant nous échappe.

Le désir et la foi perceptive relèvent de dynamiques trans-affectives et trans-représentationnelles, qui permettent à la chair d'éprouver le réel malgré son indétermination. Non seulement « malgré », mais aussi grâce à elle: en se laissant travailler par elle et en la travaillant. Une indétermination dont Merleau-Ponty multiplie les inscriptions (in)sensibles, auxquelles s'ouvre l'imperception accompagnant toujours la perception: le fond de la *Gestalt*, la profondeur spatiale, les marges du champ perçu, l'horizon, le silence [...] Dont il multiplie aussi les dénominations plus génériques – l'indéfini et l'inépuisable, l'invisible... Autant de visages de ce qu'il nomme « l'être ».

3.2 Merleau-Ponty moniste?

L'ontologie de Merleau-Ponty, je l'ai déjà annoncé, esquisse une dramaturgie entre notre chair, le monde, et l'être. Sans l'être comme troisième terme, s'il n'y a plus que la chair et le monde, inexorablement il ne reste plus que la chair, que ce soit la mienne ou celle du monde (ou plutôt un entrelacs des deux qui fleure la confusion). Pour certains lecteurs de Merleau-Ponty, séduits ou bien critiques, c'est justement le cas. Pourquoi? Les écrits tardifs évoquent par endroits une telle généralisation de la chair (une « chair généralisée », comme Merleau-Ponty l'écrit lui-même) que l'on peut en effet se demander s'ils ne s'acheminent pas vers une forme de monisme. Certains y voient une projection généralisée de *notre chair*, une dérive psychologisante (donc une forme de subjectivisme

qui se dénie lui-même). D'autres lisent au contraire ici un tournant anti-psychologique et une dilution de notre chair dans la *chair du monde*, un effacement du sujet dans une ontologie de la chair anonyme – où chair et être sont confondus, et où la chair n'a plus grand-chose à voir avec le corps: ce sont les trois contresens déjà évoqués.

J'ai analysé ailleurs longuement le sens original de cette généralisation de la chair, que je ne peux exposer ici (Cf. SA, 2013, section A). Merleau-Ponty souligne la dimension éminemment relationnelle de l'être humain,⁴⁵ hanté par les attentes du rapport à autrui, dans toutes les modalités de son existence, et dès les modes les plus fondamentaux (sensori-moteurs) de son ouverture corporelle au monde. La perception est ainsi en quête de ce qui « fait corps », et de ce qui est susceptible de faire corps avec nous. Tout être perçu est inconsciemment interrogé, reconnu et vécu comme l'analogue d'un schéma corporel, dans la mise à l'épreuve d'une possible intercorporité⁴⁶. D'où, apparemment et par endroits, un tableau de l'être humain comme chair tendant à faire chair tout ce avec qui ou avec quoi il entre en relation, dans une forme d'incorporation généralisée⁴⁷. Si la chair perceptive et désirante digère tout et se projette sur tout, recouvre tout d'elle-même, il ne demeure plus rien d'autre que la chair. Et l'on peut à bon droit se demander ce qui reste de séparation – entre moi et autrui, entre moi et le monde. Avec le risque de la fusion, où tout est tellement mêlé, entrelacé, l'un dans l'autre (*Ineinander*), que l'on n'a plus l'espace de penser.

C'est une lecture dans laquelle on est régulièrement tombé, que ce soit pour critiquer Merleau-Ponty ou pour se laisser séduire et emporter par ce « tout est chair » délicieusement régressif [...] J'ai interrogé cette interprétation et lui ai amorcé une réponse dans *Être et chair I*, réponse déployée et complétée pas à pas dans *Être et chair II*. Cette hypothèse (tout est chair) est certes économique, mais aussi simpliste. Elle ne comprend pas le sens subtil de la « généralité charnelle » développée par Merleau-Ponty, et elle oublie des pans fondamentaux de sa pensée, jusqu'à devenir aveugle à des points essentiels de son intention comme de son travail effectif. Cette lecture conduit à un malentendu sur l'ontologie de Merleau-Ponty, et manque l'étonnante originalité de son

⁴⁵ Cf. les tout derniers mots de la *Phénoménologie de la perception*: « L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme. » (PP, p. 520, citation d'A. de Saint-Exupéry).

⁴⁶ Il faut ici souligner l'influence capitale du neurologue Paul Schilder, proche de la psychanalyse et de la phénoménologie, auteur *princeps* sur les questions du schéma corporel et de l'image du corps. Jusqu'à sa mort, Merleau-Ponty travaille Schilder et sa conception du schéma corporel comme étant foncièrement un schéma intercorporel.

⁴⁷ Merleau-Ponty situe l'un des principaux apports de la psychanalyse dans la mise en lumière de l'importance de la logique de l'incorporation, faite d'introjections et de projections. Cf. GC, p. 291.

approche de l'être. L'analyse merleau-pontienne de la vie perceptive (ouverture « sur un autre ») va à l'encontre de la fusion, et s'emploie à reconnaître du tiers entre la chair percevante et la chose perçue: l'être. Je vais bientôt y revenir.

2.3 L'appel à l'ontologie

Dans les dernières années de sa vie, Merleau-Ponty critique, non pas l'anthropologie comme discipline intellectuelle, mais un certain « anthropomorphisme » ou « anthropologisme » philosophique (Cf. SA, 2006, p. 33-43): un humanisme idéaliste qui s'enferme dans l'être humain, commence par lui (notamment par la liberté ou par la conscience), veut tout expliquer et construire par lui, et ne peut aboutir qu'au nombrilisme ou au désespoir, à l'humanisme prométhéen ou au renoncement à penser l'homme⁴⁸. C'est pourquoi il en appelle à l'ontologie. Non pas que Merleau-Ponty n'ait jamais évoqué jusque là la portée ontologique de sa pensée, n'ait jamais parlé de l'être: il le fait déjà, discrètement, depuis longtemps (Cf. SA, 2004, section B). Mais il ressent désormais le besoin d'en faire un traitement plus frontal, de proposer comme telle une ontologie et de la placer au fondement. Dans le souci de continuer à débattre avec Descartes, de s'opposer à Sartre, et de répondre aux objections de ceux qu'il nomme « les heideggériens ».

C'est l'entreprise inaugurée par le manuscrit *La Nature ou le monde du silence*, rédigé fin 1957 et plus tard déplacé dans le projet *Être et Monde* (Cf. NMS, p. 44-53; Cf. aussi SA, 2021, p. 57-63). Son auteur y souligne avec force qu'il ne faut pas commencer en philosophie par le *Cogito* (Descartes) ou la liberté (Sartre), mais par un principe extérieur à nous-mêmes. Par ce que Merleau-Ponty nomme ici la Nature, mais qu'il nomme aussi (et qu'il va nommer plutôt), plus largement et plus simplement, l'être. Il ne s'agit en aucun cas de renoncer à penser l'être humain, mais, conformément au souci qui marquait déjà l'intention philosophique initiale de Merleau-Ponty, de l'envisager en relation avec ce qui n'est pas lui, sur fond de son « insertion dans l'être » (S, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », p. 155). « L'ontologie consiste [...] à peindre l'homme comme il est vraiment » (BNF VI, f. [128]); réciproquement, une anthropologie philosophique ne peut s'accomplir que dans

⁴⁸ Comme Merleau-Ponty l'explique, on ne voit pas *la* profondeur, qui n'est pas un objet ni même une chose, on voit *en* profondeur.

une ontologie – une pensée de notre chair en relation à l'être, et de l'être en relation avec notre chair. Mais quelle conception de l'être? Et quels rapports entre chair et être?

4 LES RELATIONS ENTRE CHAIR ET ETRE

4.1 L'être tiers

L'approche merleau-pontienne de l'être s'enracine dans l'analyse des conditions de la perception humaine, dont Merleau-Ponty affirme qu'elle est justement pour lui « essentiellement un mode d'accès à l'être » (MSME, p. 46). La perception n'est pas une relation purement duelle (entre un sujet et son objet), et ne peut réussir que dans la médiation d'un tiers. À commencer par ce que la *Gestalttheorie* nomme le fond. La figure se détache d'un fond qui la soutient et soutient notre relation avec elle. Pour la percevoir, nous nous ouvrons aussi et même d'abord à ce qui n'est pas figure mais porte la figure, et nous porte avec elle tout en nous écartant d'elle. Nous nous ouvrons à ce que Merleau-Ponty en vient à nommer « l'être », dont le fond gestaltiste offre donc un premier archétype.

Le phénoménologue retrouve cette logique perceptive dans notre rapport à la profondeur spatiale (qui deviendra chez lui le visage privilégié de l'être), ou encore à l'horizon et au silence. Qui ne sont pas corps, et pourtant sollicitent et travaillent notre institution corporelle, informent notre manière d'être corps et de percevoir. Qui ne sont pas des choses perçues,⁴⁹ mais des dimensions qui mettent celles-ci en relief et nous permettent ainsi de les percevoir. Merleau-Ponty parle aussi de l'ombre, de l'éclairage... autrement dit, de tout ce qui contribue à mettre en scène le monde, à présenter le perçu: ce qui figure sans être soi-même figure – des facteurs appelés « figuratifs », qu'il nomme aussi parfois « incorporels », preuve si l'en est que tout n'est pas chair pour lui. La *Phénoménologie de la perception* faisait déjà à ce sujet un aveu précieux: « l'œil "tient compte de l'éclairage". Nos recherches en un sens ne font que développer cette courte phrase».⁵⁰

⁴⁹ PP, p. 357 (Merleau-Ponty cite le psychologue gestaltiste Paul Guillaume). Il faudrait d'ailleurs relire l'intégralité de ce passage, qui anticipe les derniers écrits, et parle déjà à sa manière du corps inconsciemment ouvert à l'être.

⁵⁰ Cf. BNF VI, f. [245](27), réécriture en marge d'octobre 1960. Merleau-Ponty a hésité de 1958 à 1961 entre deux titres pour son grand projet ontologique: *Être et Monde* ou *Le visible et l'invisible*.

L'être merleau-pontien trouve ses analogues *princeps* dans le monde sensible, ou plutôt – et ce n'est pas une nuance – dans ce qui rend sensible le monde. Ce faisant, l'être n'est pas le monde, mais plutôt ce qui le met en scène l'auteur d'*Être et Monde* suggère par endroits une équation entre « être et monde » et « invisible et visible»⁵¹. Ni monde ni arrière-monde, comme Merleau-Ponty le dit avec force, l'être est « l'invisible *de* ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible [...] l'Être de cet étant » (VI, p. 198). La perception s'appuie sur l'invisible pour accéder au visible, un invisible qui « rend visible » selon l'expression ici empruntée à Paul Klee. L'être n'est ni le monde ni ma chair, mais l'infrastructure invisible ou intangible qui en porte la manifestation et les relations, l'existence et la coexistence.

L'approche merleau-pontienne de l'être se détache donc de nos métaphysiques habituelles. L'être n'est pas un absolu lointain auquel notre intelligence accéderait *au-delà* de notre relation au monde et à autrui, arrière- monde réservé à un esprit subtil et à ses pures pensées. Il est ce à quoi s'ouvre notre *chair* (et ce sur quoi elle s'appuie) dès la sensori-motricité, *en s'ouvrant* au monde et à autrui, et *pour* pouvoir entrer en relation avec eux. Merleau-Ponty va peu à peu souligner combien cette ouverture est inconsciente, tant et si bien qu'il finit par articuler fortement trois termes: le corps, l'inconscient, et l'être (Cf. SA, 2021, chap. VI) – conjonction sans précédent dans l'histoire de la philosophie.

Notre relation au monde et à autrui est plongée dans une indétermination polymorphe, et pourtant en partie rendue possible par notre ouverture à elle. Notre chair est appelée à se laisser ouvrir et dé-déterminer par l'être, de façon à laisser apparaître la figure sur fond de [...] jusqu'à la reconnaître. La reconnaître dans l'espace qui « sépare et réunit » (OE, p. 85), dans une profondeur qui nous enveloppe tout en nous contrastant, sur fond de l'être qui nous porte ensemble tout en nous distançant les uns des autres. La dramaturgie merleau-pontienne de la vie perceptive est ainsi celle d'une *chair* qui perçoit une autre chair en s'ouvrant à et en s'appuyant sur l'*être*, « source impalpable des sensations »⁵² qui soutient l'apparition du *monde* et nous porte ensemble avec lui.

⁵¹ OE, p. 7, exergue de l'ouvrage et citation du *Cézanne* de Joachim Gasquet.

⁵² C'est ce que met notamment en valeur *La Nature ou le monde du silence*. Cf. SA, 2021, p. 56 sq.

4.2 Les quatre gestes de la portance de l'être

L'ontologie de Merleau-Ponty n'est pas une science de l'être en tant qu'être, mais une approche métaphorique de l'être en tant que correspondant de notre chair: de l'être *quoad nos* et non *per se*. Une telle approche crée une inévitable tension épistémologique, car le fonctionnement même de la métaphoricité fait que Merleau-Ponty ne peut décrire l'être sans emprunter au monde sensible et à la chair (le sommet étant la métaphore même de la « chair du monde » [...]). D'où le risque de confusion, chez le lecteur, entre être et monde ou encore entre être et chair. L'être prend chez Merleau-Ponty des visages divers et même paradoxaux, sa conception de l'être est analogique mais aussi dialectique. La cohérence de cette diversité réside dans l'impact de l'être sur notre chair, notamment dans les différentes formes de soutien que celle-ci peut trouver dans son rapport à lui. Quelles formes d'impact et de soutien? Merleau-Ponty esquisse à sa manière une typologie des principaux gestes complémentaires qui forment ensemble ce que je nommerai la « portance » de l'être. J'en retiendrai quatre: l'être résistant, ouvrant, écartant, et reliant.

(1) L'être tient et nous tient, parfois nous contient, voire nous retient. Merleau-Ponty effleure régulièrement cette (con)tenance de l'être, cette solidité fondamentale dont a besoin notre chair, depuis un corps sensori-moteur qui s'appuie pour s'orienter, dans l'exercice de la foi perceptive. Cette « tenance » suppose une *résistance*⁵³. Extérieur à notre chair, à notre subjectivité et notre liberté, l'être nous résiste. Il résiste à notre intelligence, suscite son étonnement, la pousse à l'interroger et le mettre à l'épreuve. Résistant aussi à notre liberté, il est ce contre quoi celle-ci peut buter et s'arc-bouter, lui permettant ainsi de grandir. Merleau-Ponty évoque par endroits l'être « sauvage ». Telle la Nature sauvage, non civilisée voire inhumaine, adverse voire inhospitalière, qui à la fois nous résiste et nous invite à l'habiter comme pour mieux nous humaniser, tandis que nous l'humanisons. Merleau-Ponty désigne aussi l'être comme « vertical », verticalisant. Tel un sol suffisamment stable et résistant pour que nous puissions nous poser et nous relever, nous remettre debout. Ce qui fait transition avec la deuxième dynamique annoncée: c'est déjà en nous résistant que l'être nous ouvre. La contenance de l'être est le levier d'une surréction, son enveloppement est le ressort d'un développement, sa prégnance est en

⁵³ Sur cette notion d'ultra-chose, Cf. SA, 2021, chap. III.

vue d'une naissance. L'être humain a besoin de l'être limitant *et* illimitant. Il a besoin de limites, de repères, d'un sol, mais aussi d'espace, de profondeur et d'horizon, pour être en mesure de percevoir et de marcher, de désirer et d'entrer en relation. Pour être chair.

L'être soutient notre chair en la faisant sortir d'elle-même. Son indétermination active opère tel un processus de dé-détermination. Merleau-Ponty décrit l'être comme inobjectivable et désobjectivant, nous désobjectivant nous-mêmes. On touche ici à une dimension majeure de son ontologie, arc-boutée contre l'« ontologie de l'objet ». Elle n'est pas sans lien avec un concept repris à Gabriel Marcel, le « mystère ontologique ». Et, plus encore, avec une notion originale empruntée au grand psychologue Henri Wallon: les « ultra-choses » – Wallon s'opposant à la façon dont Piaget centre le développement de l'intelligence sur la construction de l'objet. Les ultra-choses sont des réalités ou dimensions du réel inobjectivables, et qui pourtant nous travaillent, nous interrogent. Merleau-Ponty généralise et radicalise cette notion, en voyant dans l'être, ultra-chose par excellence, ce qui peut protéger toute chose de l'objectivation, jusqu'à faire d'elle (et de nous-mêmes) une ultra-chose⁵⁴. Pour accéder aux choses, nous sommes invités à nous laisser dilater et transporter par les ultra-choses. L'être ouvre notre chair au-delà de nos projections, de nos représentations et affects – au-delà de nos états psychologiques. Exposés aux ultra-choses, nous sommes poussés à déposer nos tendances objectivantes et fétichisantes, à renoncer à l'impossible détermination exhaustive de l'indétermination, à l'impossible possession de la présence: à nous libérer de ce qui nous fait en réalité manquer la présentation de ce qui est⁵⁵ tenant ensemble, l'être nous convie donc à nous-mêmes tenir ensemble, à comprendre avec nos deux yeux, nos deux oreilles, nos deux mains. Pour participer nous-mêmes à contenir et espacer, différencier et rassembler. Pour voir autrui lui-même en profondeur, le percevoir sur fond de (ce qui n'est pas lui) et par là même le mettre au large, le mettre à l'écart (des représentations univoques), le percevoir dans ses paradoxes et ses contradictions, le reconnaître dans son irréductible unicité, dans son style propre.

⁵⁴ Ce qui nous dépasse et nous échappe peut toutefois nous déstabiliser, nous plonger dans le vertige, dans l'abîme du non-sens. D'où nos conduites de sauvegarde: nous sommes tentés de nous replier dans une obsession de l'objectivation, dans la clôture de la représentation, dans l'illusion de maîtrise et la possessivité du fétichiste, qui exige une impossible présence totale. C'est là un trait caractéristique de l'ontologie de l'objet. Merleau-Ponty met en valeur ce en quoi notre chair est capable d'échapper à ces postures, en entrant dans une relation positive.

⁵⁵ Sur ces notions d'ambivalence et d'ambiguïté, Cf. SA, 2013, chap. VII.

(2) L'être donc nous espace, nous met au large, nous développe. Au passage, il nous *distance*: il nous dépasse (nous sommes distancés), mais aussi nous distance les uns des autres. Comme la profondeur ou comme l'ombre, qui sont à la fois enveloppantes et discriminantes, l'être se tient entre les êtres et les *écarte*, en aiguise les contours et les met en relief – Merleau-Ponty met régulièrement en valeur ces motifs de l'écart, du contraste, du relief. C'est ainsi que l'être nous met en situation et permet notre point de vue. Il soutient l'apparition et la naissance des êtres en contribuant à leur différenciation, mais aussi permet leur relation, en ménageant la distance qui les protège de la fusion.

(3) Résistant et enveloppant, espaçant et développant, écartant et différenciant, l'être est aussi et enfin *reliant*. Nous sommes tenus *ensemble* dans un même espace et un même temps, limités et illimités par un même sol, bordés et débordés par un même horizon, enveloppés et écartés par une même profondeur. L'être « nous porte », « porte pêle-mêle avec nous d'autres hommes », et « fait tenir ensemble toutes choses [...] » (NMS, p. 51). Cet « Être où toutes choses sont ensemble » (NC, p. 88) sollicite notre foi perceptive et interrogative, notre étonnement devant tous ces « êtres différents, "extérieurs", étrangers l'un à l'autre, [qui] sont pourtant absolument *ensemble* » (OE, p. 84). *Omnitenens* plutôt qu'*omnipotens*, l'être nous porte ensemble, et cette portance commune institue notre situation commune, permet notre accès commun au monde.

L'être opère ainsi comme un tiers inclus invisible de notre coexistence et de nos relations. Il nous appelle à sortir du face à face inexorablement sadomasochiste entre sujet et objet, entre moi et autrui, pour plonger ensemble dans l'indétermination, marcher et travailler côte à côte dans une même adversité, parfois dans un même désir, un même projet. L'être nous fait sortir de l'*ambivalence* caractéristique pour Merleau-Ponty de l'immaturation psychologique, intellectuelle et relationnelle. Il nous pousse à dépasser l'alternance des visions monoculaires, univoques et impossibles, pour les assumer ensemble: pour voir en profondeur et discerner, dépassement (hyper)dialectique qui consiste à passer de l'ambivalence à ce que Merleau-Ponty nomme l'*ambiguïté*⁵⁶. Nous à la puissance négative de l'être, notamment par le désir et la foi perceptive.

⁵⁶ Le fameux touchant-touché husserlien est en réalité relu par Merleau-Ponty à la lumière du « circuit ouvert » du voyant-vu, un voyant-vu dont Husserl refusait l'idée, où l'autre fait effraction et nous rapte, comme dans le miroir lacanien. Sur ce point, Cf. SA, 2013, pp. 165- 200.

4.3 Prénance et transcendance communes

Comme Merleau-Ponty le rappelle, son projet intellectuel a d'emblée été animé par le souci de sortir d'une « immanence philosophique » qui pèse sur l'idéalisme, celle « de la pensée à elle-même » (GC, p. 422). Percevoir n'est pas un « je pense que » (N, p. 278), même « comprendre n'est pas constituer dans l'immanence intellectuelle » (VI, p. 242) – plus largement, « il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît » (PP, p. V). Ressort fondamental de cette dimension extatique, la perception ne boucle pas sur elle-même dans l'immanence d'un ressenti ou d'une auto-affection⁵⁷. Mais Merleau-Ponty comprend peu à peu qu'autrui et le monde ne suffisent pas à assurer cette sortie de soi. Depuis la mise en valeur gestaltiste du fond, depuis l'analyse de la façon dont le corps percevant tient compte de dimensions incorporelles qui figurent sans être figures, qui nous présentent et nous rendent sensible le perçu, il progresse dans une compréhension de l'être comme médiateur et levier de notre rapport au monde. Un être qui nous précède et que nous avons toujours « déjà fréquenté » (VI, p. 161),⁵⁸ et dont l'étonnante immanence nous affranchit de la nôtre et nous pousse à exister.

Œuvrant jusqu'au cœur de ce que nous sommes, l'être informe notre manière d'être corps, notre manière de percevoir et de nous mouvoir, de désirer et de nous exprimer. Mais il ne le fait qu'en étant traversé de négativité. Comme la profondeur, il s'ouvre et nous ouvre, s'expose et nous expose. Nous expose à une indétermination plurielle qui travaille notre chair et forge son style au gré de la façon dont nous parvenons à l'endurer et la traverser. C'est pourquoi la conception merleau-pontienne de l'être est arc-boutée contre la « plénitude absolue et entière positivité » de l'être sartrien, que « la négation ne saurait atteindre » (EN, p. 50)⁵⁹. Ce faisant, elle s'écarte radicalement des transpositions théologiques qui habitent la pensée de Sartre, et qui encombraient si souvent nos vieilles métaphysiques. Celles d'une « théologie explicative » qui décrit un

⁵⁷ « Nous sommes des expériences [...] qui éprouvent la pesée derrière elles de l'espace, du temps, de l'Être même qu'elles pensent » (VI, p. 155).

⁵⁸ Cette phrase de *L'Être et le Néant* balise presque chaque feuillet de la longue préparation du deuxième chapitre du *Visible et l'invisible*.

⁵⁹ Dans l'état matériel initial des manuscrits remis à la B.N.F., le premier volume de travail d'*Être et Monde*, consacré à l'automne 1958 à une *Introduction à l'ontologie*, s'ouvrait sur ce feuillet: « L'ontologie consiste à formuler cette naissance et co-naissance, à trouver un au-delà du naturalisme et de l'idéalisme, à peindre l'homme comme il est vraiment : non pas comme l'ébauche d'une subjectivité absolue, mais comme surréction, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain » (BNF VI, f. [128]).

être achevé et immuable, impassible et invulnérable, purifié de tout non- être, tellement absolu et séparé, tellement autre que notre chair que la relation est impossible, que nous ne pouvons ni l'éprouver ni le mettre à l'épreuve (Cf. SA, 2008). Un être de surplomb qui s'impose, important sans portance. Si bien que nous ne pouvons pas nous appuyer sur lui et que nous n'avons pas la marge de le désirer.

Vent debout contre une telle conception, la phénoménologie de Merleau- Ponty esquisse un être à la fois inépuisable et lacunaire, « en haillons », qui nous résiste et nous attire, nous enveloppe et nous déborde, nous abrite et nous expose, nous porte et nous transporte. « L'incarnation change tout », affirmait Merleau-Ponty, critiquant une certaine tradition théologique et la provoquant à se renouveler; il suggère au moins autant, s'opposant à l'ontologie de l'objet et nous invitant à une nouvelle ontologie, que « la profondeur change tout ». Si du moins nous nous laissons creuser et mobiliser par « cet Être en profondeur qui se lève vers nous pendant que nous nous levons vers lui et qui est la source de tout sens » (BNF IV, f. [19](15)). « L'homme n'est qu'en mouvement », toujours relancé par l'être qui lui-même tient et « ne tient qu'en mouvement, c'est ainsi seulement que toutes choses peuvent être ensemble » (S, préface, p. 30). L'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty « ne tient pas le monde couché à ses pieds », « elle s'établit au contraire à la suture du monde, des autres et de nous, et le "supra sensible" auquel elle accède est le relief et la profondeur du visible » (BNF IV, f. [19](15)). Elle souligne ainsi une immanence radicale de l'être, « au-dessous » et « entre », infrastructure du sensible. Mais aussi une forme de transcendance, plus existentialiste que métaphysique ou théologique.

Une transcendance qui n'est pas tant envisagée comme une caractéristique intrinsèque de l'être, et surtout pas de sa plénitude ou de sa positivité, que comme une fécondité de sa négativité, qui opère à même la chair. L'immanence de l'être porte la transcendance de la chair, la rencontre de leur négativité respective produit une surrection commune. «La transcendance, alors, ne surplombe pas l'homme, il en est étrangement le porteur privilégié» (PM, p. 118)

L'être merleau-pontien soutient la manifestation et la différenciation des êtres, leur existence et leur coexistence, leur naissance et co-naissance.⁶⁰ Dans la fréquentation de sa transportance, notre chair est verticalisée, s'anime et s'unifie, approfondit et

⁶⁰ « Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée » (VI, p. 193).

exprime son unicité, son style. L'être contribue ainsi à nous faire chair, chacun mais aussi ensemble, par son jeu dialectique entre enveloppement et développement, entre ce qui nous tient ensemble et ce qui nous différencie, dans un étayage mutuel entre la communion des êtres et l'avènement de chacun. L'être humain s'appuie sur un sol qui le pousse à se redresser et à marcher vers l'horizon, s'enracine dans une terre dont il surgit pour cheminer dans l'inépuisable, s'appuie sur l'être solide pour plonger dans l'être indéterminé. Tel un funambule, il sort du vertige en l'apprivoisant. Jusqu'à expérimenter que ce qui nous dépasse peut aussi, parfois, nous porter, que ce qui nous écarte peut aussi nous rassembler, que ce qui nous angoisse peut aussi, par moments, susciter notre désir.

L'être contribue à nous faire chair en nous *ouvrant*: au sens de l'ouverture mais aussi de l'ouvrage, du vieux verbe « ouvrir ». En nous travaillant de l'intérieur,⁶¹ et en nous poussant en retour à œuvrer – à raffiner l'être brut (comme on travaille les éléments, le bois « brut » 43), à habiter une nature sauvage, à humaniser notre environnement. La chair est ouvrée et œuvre, selon un travail immanent et transitif. Les rapports entre chair et être sont ainsi passifs *et* actifs, et surtout féconds: Merleau-Ponty évoque une double « prégnance », de la chair dans l'être, et de l'être dans la chair (Cf. SA, 2021, chap. V). Le travail intérieur de l'être accomplit sa fécondité dans celle de notre chair, qui travaille en retour l'indétermination depuis les éléments jusqu'au mystère, qui à son tour tient et tient ensemble, différencie et rassemble, participant ainsi à la portance de l'être. Jusqu'à donner corps à nos projets, jusqu'à *réaliser* au double sens de ce verbe – transitif et immanent, productif et cognitif –, dans la performativité de notre foi et de notre désir. Notre confrontation à l'être, notre endurance de l'être, dans notre chair, contribue à nous instituer humains. L'être aussi nous fait humains, et pas seulement autrui. Ou du moins, c'est ensemble, travaillant dans l'indétermination et travaillant l'indétermination de l'être, jusqu'à la précipiter et la cristalliser, jusqu'à faire des concrétions avec de l'inépuisable, jusqu'à lui donner sens et lui donner corps, que nous éprouvons sa portance, et que nous pouvons l'un l'autre, et ensemble, nous constituer humains.

⁶¹ Intériorisant la critique que Bachelard adressait à la phénoménologie dans le cadre de sa psychanalyse des éléments, l'ontologie de Merleau-Ponty met l'accent sur la matière et sur les forces (et pas seulement sur les formes), et intègre l'importance de notre confrontation aux éléments (la terre, l'eau, l'air, le feu, mais aussi le bois, le métal, la pierre [...]), qui nous travaillent tandis que nous les travaillons pour habiter et humaniser le monde. Une confrontation charnelle à un être brut, non construit, qui nous déconstruit comme pour mieux nous construire, tandis que nous le construisons.

RÉFÉRENCES

MERLEAU-PONTY, Maurice. Par ordre chronologique de rédaction.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement* [SC], Paris: P.U.F., 1942; «Quadrige», 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception* [PP], Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* [PPCP], Grenoble: Cynara, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes* [CA], Sesto San Giovanni: Éditions Mimésis, 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours 1935-1951* [P1], Lagrasse: Verdier, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde* [PM], Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais* [EP], Paris: Gallimard, «Folio essais», 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression* [MSME], Genève : MétisPresses, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Nature ou le monde du silence* [NMS], pages d'introduction, in *Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Hermann, 2008, pp. 44-53.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Entretiens avec Georges Charbonnier* [GC], Lagrasse: Verdier, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Nature. Notes, cours du Collège de France* [N], Paris: Seuil, «Traces Écrites», 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Notes sur le corps, inédites, B.N.F., volume XVII.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours 1959-1961* [NC], Paris: Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. MERLEAU-PONTY, Maurice. Notes de travail inédites sur Descartes, B.N.F., volume XIX.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France, 1952- 1960* [RC], Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Être et Monde*, inédit, B.N.F., volume VI. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible* [VI], Paris: Gallimard, 1964. MERLEAU-PONTY, Maurice. Notes de préparation inédites du *Visible et l'invisible*, B.N.F., Vol VII.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Œil et l'Esprit* [OE], Paris: Gallimard, 1964;

« Folio essais », 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes* [S], Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Notes de préparation et versions manuscrites inédites de la préface de *Signes*, B.N.F., Vol. IV.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux 1951-1961* [P2], Lagrasse: Verdier, 2000.

SAINT AUBERT, Emmanuel de [SA]:

SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*.

Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951, Paris: Vrin, 2004.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2005.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Vers une ontologie indirecte. Sources et*

enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2006.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. « "L'Incarnation change tout". Merleau-Ponty critique de la "théologie explicative" », in *Archives de philosophie*, tome 71, cahier 3, 2008, pp. 371-405. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2008-3-page-371.htm>

SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Être et chair I. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, Paris: Vrin, 2013.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Être et chair II. L'épreuve perceptive de l'être : avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2021.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. « Autre, même, commun. Le point de vue de Merleau-Ponty », in *Archives de philosophie*, dossier « Levinas - Merleau-Ponty: résonances » dirigé par E. de Saint Aubert, tome 85, cahier 3, 2022, pp. 101-120.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant* [EN], Paris: Gallimard, 1943; « Tel », 1980.

Capítulo 8
**O ITINERÁRIO DA CARNE NO PENSAMENTO DE MERLEAU-
PONTY THE FLESH ITINERARY IN MERLEAU-PONTY'S
THOUGHT**
Nilo Ribeiro Junior

O ITINERÁRIO DA CARNE NO PENSAMENTO DE MERLEAU-PONTY THE FLESH ITINERARY IN MERLEAU-PONTY'S THOUGHT

Nilo Ribeiro Junior

1 INTRODUÇÃO

Nossa investigação tem como escopo debruçar-se sobre alguns escritos seletos que compõem o arco do pensamento do filósofo francês Merleau-Ponty com o intuito de trazer à baila os traços mais expressivos de sua *filosofia da carne*, certo de que suas ideias ocupam um lugar de destaque no âmbito da filosofia contemporânea⁶². Isso se deve não só ao fato de anunciarem uma atenção redobrada à questão da carne, mas sobretudo porque realizam uma inflexão ao Sensível para além da centralidade que o corpo-próprio ocupara no contexto da reflexão filosófica dos primeiros escritos – em torno da *Fenomenologia da Percepção* (1945) –, embora sem que com isso se possa desconsiderar o que havia sido dito antes. Significa, outrossim, ter de reconhecer o esforço do filósofo francês em propugnar um pensamento do (in)-pensado da carne bem na contracorrente da redução transcendental/existência da fenomenologia histórica de Husserl e Heidegger e para além da maneira como filosofia existencial de Sartre a tratou em sua obra *Ser e Nada*. A fim de situar a *filosofia da carne* na esteira da reabilitação de uma “ontologia do Sensível” que faça jus à carne, antes de se ater ao corpo como um Eu posso, optamos por evocar de saída o escrito do filósofo francês, *O filósofo e sua sombra*. Trata-se de um ensaio

⁶² Cf. SAINT-AUBERT, Emmanuel. *Être et Chair. Du corps au désir: L'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013. Nossa investigação tem sido inspirada pela leitura da obra: *Être et Chair* do pensador francês Aubert de Saint-Aubert de sorte que esse escrito servirá de orientação para o que se segue. Trata-se de um autor da atualidade dos que mais tem estudado o pensamento filosófico de Merleau-Ponty, sobretudo, levando-se em conta a análise pormenorizada dos escritos *Inéditos* recém lançados na França. Esse estreito contato com os *Inéditos* permitiu ao pensador reposicionar uma série de temáticas relacionadas ao pensamento de Merleau-Ponty que até então careciam de esclarecimento e de aprofundamento. Nessa esteira, a questão do corpo e da *carne* receberam novas perspectivas, o que nos possibilita ter acesso a uma abordagem instigante e mais articulada da *filosofia da carne* em torno da vasta produção do filósofo francês, e que até então estava ainda por ser explorada.

publicado na obra *Signes* (1960), período em que a obra de Merleau-Ponty se encontra em vias de se prenunciar em seu pleno amadurecimento. Pretende-se, portanto, considerá-lo aqui como uma espécie de *moldura* a partir da qual se esquadriham, quase ao modo pictórico, os primeiros esboços de sua *filosofia da carne*.

Portanto, é de se notar que a temática da reflexividade do Sensível venha à tona no contexto desse ensaio tendo como referência a descrição ressignificada da experiência do duplo tocar e do entrelaçamento das mãos, explicitado por Husserl nas *Ideias II* e renovada por Merleau-Ponty⁶³ em torno do quiasma da carne. Entretanto, ao retomar a metáfora das mãos que se tocam, o filósofo francês visa mostrar como a estrutura ontogenosiológica fundada na relação sujeito-objeto é colocada radicalmente em questão por uma *ontologia (in)direta* a partir da qual se pretende substituir a ideia “de *gnose* pela noção de *práxis*” enquanto se trata, segundo o filósofo francês, de se “alcançar o espírito em estado nascente” (Merleau-Ponty, 2011, p. 52),

Somado a isso e, antecipando-se aos resultados contidos na obra da maturidade *O visível e o invisível*, urge salientar que a experiência do tocar-tocante se radicaliza como uma realidade de corte inteiramente ontológica. A saber, ela já não se reduz a mera experiência entre outras ou como aquela experiência requerida para a apreensão do meu corpo enquanto carne, de alguma forma ainda pressuposta no ensaio *O filósofo e sua sombra*. Antes, na visão de Merleau-Ponty esta reflexividade do Sensível subjacente ao tocante-tocado diz respeito ao próprio paradigma de toda experiência. Disso decorre que a *carne* emerge como abertura a um ser vertical⁶⁴ e selvagem, isto é, um ser anterior a toda representação e toda objetivação como “carne do mundo” (Merleau-Ponty, 2009, p. 142).

De toda sorte, tendo-se como horizonte o que foi mencionado a respeito da existência ou da configuração de uma *filosofia da carne* subjacente ao pensamento de

⁶³ Merleau-Ponty retorna ao que Husserl dissera a respeito do corpo de carne, mas a submete a uma *torção ontológica* a fim de realizar uma reabilitação do Sensível. Se, portanto, à concepção de corpo de carne em Husserl subjaz o modelo do *cogito*, logo essa percepção é dirigida por um tipo de ontologia na qual todo ser é um ser tomado a distância. Daí a premência de se dar um passo atrás e interrogar o Sensível e reabilitar sua ontologia correspondente. Essa se revela avessa à ontologia de objeto. Dessa indagação se chega ao âmbito da outra ontologia pois o Sensível possui sua própria intencionalidade que não mais àquela do corpo intencional.

⁶⁴ A expressão: “ser vertical” mormente utilizada por Merleau-Ponty a partir dos escritos intermediários e os da maturidade visa referir-se à sua ontologia da negatividade ou à ontologia indireta. O autor a contrapõe à ontologia moderna ou aquela em que o ser é acessível pelo conhecimento direto do pensamento olvidando-se do corpo e da carne. Levando-se, pois, em consideração que a carne é da ordem do visível e do invisível, logo o ser é da ordem da profundidade, isto é, da verticalidade de modo que ele se contrapõe à mera horizontalidade do ser na/da filosofia moderna.

Merleau-Ponty trata-se de dar três passos a fim de procurar reconstruí-la geneticamente com o propósito de mostrar sua fecundidade filosófica e de seu impacto sobre o pensamento contemporâneo que valoriza o retorno ao ser concreto⁶⁵. Para tanto, intenciona-se em primeiro lugar reabilitar alguns elementos da primeira fase de seu pensamento, em torno da *Fenomenologia da Percepção* (1945). Trata-se de mostrar como, especialmente, a noção de *esquema corporal* já presente nessa obra parece fundamental para vislumbrar, ainda que de maneira incipiente, a problemática da carnalidade já implícita nos primeiros escritos, a fim de assegurar a unidade da obra do autor que vai do corpo à carne.

Em seguida, pretende-se revisitar de maneira mais demorada os *Inéditos* (1949-1953) do autor enquanto se situam na fase intermediária de sua produção. Com isso visa-se explicitar os meandros da reflexão em torno da carne a fim de mostrar como neles já se esboça o abandono da matriz linguística antropológica subjacente ao *esquema corporal* da *Fenomenologia da percepção* (1945), por uma concepção *ontológica* da carnalidade desenvolvida graças ao sempre maior contato do filósofo com “a psicologia do desenvolvimento de Henri Wallon e com a psicanálise de Jacques Lacan” (Saint-Aubert, 2013, p. 71), expressa por meio desses escritos ainda desconhecidos do grande público. E, por último, no terceiro passo enseja-se retomar alguns elementos fundamentais da abordagem da carne já agora associadas à ontologia da negatividade presente na obra da maturidade *O Visível e o invisível* (1964). Tem-se em mente o esforço de Merleau-Ponty de responder aos grandes desafios que lhe foram apresentados pela ontologia direta da existência em Sartre para a qual a carne assume o caráter de opacidade e o olhar do outro reduzido à reificação. Diga-se de passagem, poder reconstituir essa gênese parece urgente no contexto dos neognosticismos tão em voga na contemporaneidade uma vez que contra eles, salienta Merleau-Ponty, “o corpo é a existência generalizada e a existência uma encarnação perpétua” (Merleau-Ponty, 1999, p. 230).

⁶⁵ Nesse contexto, faz-se mister ter presente o fato de que não há consenso entre os estudiosos da obra de Merleau-Ponty sobre a ruptura e/ou continuidade entre as fases de sua produção filosófica, que vai dos primeiros escritos em torno da *Estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção* até os escritos da maturidade tais como *Natureza e O visível e o invisível*. Entretanto com o lançamento dos *Inéditos* e os respectivos estudos que se conectam aos escritos *Le monde sensible e le monde de l'expression* e *Le problème de la parole*, nutre-se entre os pesquisadores a crescente convicção de que o projeto ontológico esteja presente desde os primeiros escritos e que, portanto, há um cuidado por parte de Merleau-Ponty em apenas deslocar a atenção de uma linguagem ainda antropológica para uma linguagem genuinamente ontológica no contexto das obras da maturidade.

2 O CORPO PRÓPRIO E O ESQUEMA CORPORAL

Como se tem conhecimento, nas obras da juventude, especialmente em *Fenomenologia da Percepção* (1945), todo esforço de Merleau-Ponty se concentra em torno da revalorização do corpo no mundo, isto é, da reabilitação do corpo que somos nós graças à espacialidade do corpo cuja ênfase já visa salvaguardar o caráter perceptivo do mesmo tirando-o, seja da condição de mero corpo empírico e da respectiva primazia conferida às sensações em detrimento da percepção, seja da condição de corpo mecanicista do racionalismo cartesiano para o qual o sentido da unidade de corpo e alma vem assegurada pelo Espírito. Evidente, nesse contexto de aberto confronto com a “ontologia de objeto” subjacente ao pensamento da Modernidade, Merleau-Ponty insiste na identificação do corpo a um corpo-próprio ao qual ele atribui o mérito de entrar em contato com o mundo graças ao *esquema corporal* que preside a experiência perceptiva do mundo.

Há, porém, de se recordar que no contexto de *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty fora influenciado sobremaneira pelo pensamento de Paul Schilder, psiquiatra alemão radicado nos Estados Unidos. Na perspectiva desse neurologista, o corpo dispõe de um *esquema* próprio antes mesmo de ele ser movido pela mente. Por isso, o cientista insistirá que quando o corpo entra em contato com o mundo ele “sabe” como agir e como perceber as coisas no espaço a ponto de predispor-lo a uma atitude ou a uma postura que o coloca diante do mundo e o situa no mundo sem que o corpo tenha que processar esses dados como se fossem dados mentais. Essa convicção se deixa inspirar pela experiência dos membros amputados. Eis que nesse caso, em função do *esquema corporal* Merleau-Ponty passa a associar imediatamente o corpo à percepção deixando para trás a visão moderna de corpo que tende a desconsiderar a profunda relação entre sujeito, corpo e mundo, bem como distancia-se igualmente da visão meramente psiquiátrica do corpo uma vez que o corpo-próprio enquanto percepção não segue o modelo científico até o fim.

Mesmo, ao admitir, nesse estágio, que a categoria de *esquema corporal* seja “ambígua” (Merleau-Ponty, 1999, p. 144) e que, portanto, exija de ser matizada posteriormente em função das outras maneiras de experiências perceptivas do corpo, Merleau-Ponty poderá inferir daí uma intuição fundamental que o acompanhará ao longo

de sua abordagem do corpo tal como já encontra inscrito nas ideias da *Fenomenologia da percepção*.

Meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um *esquema corporal* em que eles estão todos envolvidos [...] Se meu corpo pode ser uma forma e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele está polarizado por suas tarefas, enquanto existe em direção a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o *esquema corporal* é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo (Merleau-Ponty, 1999, p. 143. 146-147).

Há de se constatar que se é verdade que o *esquema corporal* já tenha dado um enorme passo na abordagem do corpo-próprio afastando-o da visão prevalentemente gnosiso-antropológica [moderna] referente tanto à concepção empírica como da visão mecanicista do corpo subjacente à ontologia de objeto, por outro lado, resta por articular o *esquema corporal* à experiência do *desejo* (sexual) e à questão da *intercorporalidade* pressuposta na *relação com outrem*. Ora, a ausência da tematização do vínculo entre o movimento sensorial-motriz do corpo e o movimento libidinal-simbólico implícito ao *Eros* bem como a relação entre eles e o movimento pressuposto na aproximação/contato ou da *relação com outrem*, considerado como outro-corpo e, por conseguinte, outro *esquema corporal*, tudo isso faz com que Merleau-Ponty tenha de reconhecer a necessidade de fazer avançar a reflexão do corpo para outro estágio, por certo, ainda deficiente ou restrita no contexto da *Fenomenologia da Percepção*.

A percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência [...] Há uma “compreensão” erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia, enquanto o *desejo* compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo [...] Reencontramos aqui a função geral de transposição tácita que já tínhamos reconhecido ao corpo ao estudar o *esquema corporal*. Quando dirijo minha mão para um objeto, sei implicitamente que meu braço se distende. Quando movo meus olhos, levo em conta seu movimento sem tomar consciência expressa dele [...] Da mesma maneira a *sexualidade, sem ser o objeto de um ato de consciência expresso, pode motivar as formas privilegiadas de minha experiência* (Merleau-Ponty, 1999, p. 217. 233, grifo nosso).

Por outro lado, apesar de se constatar esse limite que, obviamente, será matizado a partir dos escritos intermediários do filósofo francês, impressos nos *Inéditos* (1952), até ao final de sua produção filosófica (1962), urge ressaltar que pelo fato de o *esquema*

corporal permitir enfatizar o caráter, em certo sentido irrefletido ou (im)pensado, imanente à experiência do corpo-próprio como “um eu-natural ou como o sujeito da percepção” (Merleau-Ponty, 1999, p. 278), ao menos esta constatação já põe em questão a validade de um pensamento que pretenda referir-se ao corpo por meio de conceitos claros e distintos. Logo, a própria noção de *esquema corporal* parece evocar a necessidade de uma linguagem (in)direta para referir-se ao corpo-próprio uma vez que o *esquema corporal* parece contrapor-se a tentativa de reduzir o corpo a mera representação.

Nesse caso, graças a essa questão de fundo, essa noção de *esquema corporal* já pressupõe certa abertura à questão da carne propriamente dita. Isso se justifica porque se se leva a sério o fato de que na experiência do corpo-próprio a percepção não se deixe englobar pela tematização do corpo como tal, logo essa condição faz entrever aquilo que é pressuposto na questão da carnalidade, a saber, de que ela em sua “generalidade” se retire do discurso objetivo graças ao indeterminado e ao impensado que a habita.

Tendo-se em vista as considerações anteriores a respeito dos limites atinentes ao pensamento que se atém exclusivamente ao corpo próprio, há de se atentar ainda para um outro elemento que emerge no próprio contexto da *Fenomenologia da Percepção* (1945). No prolongamento da compreensão do *esquema corporal*, Merleau-Ponty concebe já desde essa obra a “generalidade do corpo” (Saint-Aubert, 2013, p. 19).

Sem dúvida, eu não me sinto constituinte nem do mundo natural nem do mundo cultural: em cada percepção, em cada juízo, faço intervir, seja funções sensoriais, seja montagens culturais que atualmente não são minhas. Ultrapassado de todos os lados por meus próprios atos, afogado na *generalidade*, todavia sou aquele por quem eles são vividos, com minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável que se apropria de tudo aquilo que pode encontrar, a quem nada pode ser pura e simplesmente dado porque ele recebeu o mundo em partilha e desde então traz em si mesmo o projeto de todo ser possível, porque de uma vez por todas este fora cimentado em seu campo de experiências. A *generalidade do corpo* não nos fará compreender como o Eu indeclinável pode alienar-se em benefício de outrem, já que ela é exatamente compensada por esta *outra generalidade* de minha subjetividade inalienável (Merleau-Ponty, 1999, p. 480).

É de se salientar, nesse caso, que essa noção também se revela essencial para a passagem da noção de *corpo* àquela da *carne*. Aliás, soma-se às noções de *esquema corporal* e de *generalidade* do corpo um terceiro polo da reflexão com a qual a concepção merleau-pontiana da carne manterá, até o fim, um elo indissolúvel, a saber, a noção de *intercorporalidade*. E se no contexto da *Fenomenologia da Percepção*, esse termo não

aparece na sua literalidade, ao menos a descrição da relação com outrem como uma relação com outro corpo-próprio – e, portanto, com um outro *esquema corporal* de outrem –, já sugere o significado da noção de *intercorporalidade* quando reconhece que o outro é este corpo vivo que tem a mesma estrutura que o meu. Logo, evocando o *esquema corporal* acrescenta o filósofo:

Sinto meu corpo como potência de certas condutas e de um certo mundo, sou dado a mim mesmo como um certo poder sobre o mundo. Ora, é justamente *meu corpo que percebe o corpo de outrem*, e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo; doravante, como as partes de meu corpo em conjunto formam um sistema, *o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno*, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro, habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo (Merleau-Ponty, 1999, p. 474).

Entretanto, aquilo que aparecia de modo ainda implícito na *Fenomenologia da Percepção* (1945) a respeito da *intercorporalidade* passa a ser explicitado no ensaio *O Filósofo e sua sombra* (1960), muito embora urja reconhecer que no contexto desse ensaio, Merleau-Ponty tivesse a pretensão de avançar para além daquilo que Husserl afirmara a respeito do caráter estesiológico da relação corpórea com outrem focada ainda no Ego transcendental da redução eidética.

Em contrapartida, diferente da visão Husserliana, Merleau-Ponty insistirá que a *intercorporalidade* significa que “se o outro deve existir para mim, é preciso primeiro que ele exista abaixo da ordem do pensamento” (Merleau-Ponty, 1962, p. 254). E isso só é possível porque, segundo ele, “a abertura perceptiva ao mundo não aspira ao monopólio do ser, o que significa que o mundo percebido, as coisas entreabertas perante mim, possuem, na sua espessura, matéria para fornecer estados de consciência a mais de um sujeito sensível. Ora, nesse caso, o outro é possível porque a coisa sensível é aberta. De sorte que esta articulação de um outro comportamento e de um outro olhar de uma outra corporalidade no meu mundo, efetua-se sem introjeção graças ao fato de meu Sensível possuir uma textura carnal, de sorte que essa faz que minha corporalidade esteja vinculada a uma experimentação do ser. Logo, o homem pode fazer o *Alter ego* que o pensamento não consegue construir porque está fora de si no mundo. E esta possibilidade consuma-se na percepção como *vinculum* do ser bruto e de um corpo (Merleau-Ponty, 1962, p. 257).

Compreende-se, portanto, que apesar de não haver no contexto da *Fenomenologia da Percepção* uma articulação explícita entre corpo, desejo e relação com outrem nessa etapa do pensamento merleau-pontyano, a *generalidade* e a impossibilidade de se poder tematizar a experiência do corpo já encaminha a reflexão do filósofo para a questão da *carne* e do Sensível. Afinal, esses últimos se colocam necessariamente fora do horizonte antropológico e, por conseguinte, fora da representação, já na esteira de uma *ontologia do Sensível*.

De toda forma há de se exaltar o fato de a relação acontecer segundo o *esquema corporal* de um e outrem, o que dispensa necessariamente toda e qualquer tematização do outro. Isso já faz perceber que a *intercorporalidade* evoca a *carne* como quiasma a partir da qual eu e outrem se relacionam sem que essa relação se estabeleça a nível da consciência, isto é, de uma relação do tipo que requer o estar diante de... um outro *Alter Ego* como um Eu. Logo, essa situação irreduzível estabelecida pela *intercorporalidade* já evoca a carnalidade da relação de tipo *lado a lado* com outrem em que a mesma relação se deve à carnalidade intematizável de um e outro corpo.

3 A CARNE HUMANA ENTRE O ESQUEMA E A IMAGEM CORPORAL

A propósito disso vale, pois, recordar a constatação de Saint-Aubert (Saint-Aubert, 2013, p. 17) de que, se por um lado, é verdade que a ideia de *esquema corporal* aparece poucas vezes nos escritos posteriores à *Fenomenologia da percepção*, por outro, não se pode olvidar que esta noção se encontra no coração da maturação do conceito de *carne* desenvolvida no contexto dos cursos na Sorbonne (1949-1952) e nas lições do *Collège de France*, isto é, nos escritos de sua produção intermediária tais como *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953), *Notes sur le corps* (1956-1960) e a terceira versão do curso sobre o conceito de *Nature* (1960).

Diga-se de passagem, depois de 1953, quando Merleau-Ponty assume a cátedra de filosofia no *Collège de France*, faz desse lugar um espaço para a retomada crítica da *Fenomenologia da percepção* (Saint-Aubert, 2013, p. 71). Isso permite, portanto, ao filósofo de distanciar-se da perspectiva antropológica do corpo-próprio pela via do *esquema corporal* articulado agora à *imagem corporal* graças à aproximação decisiva da

questão do inconsciente⁶⁶. Nesse sentido, a “imagem” do corpo diferente do *esquema corporal* não é fornecida pelo caráter neurológico (movimentos, impulsos), mas pela noção de *psiquismo*, o que sugere o fato de a *imagem corporal* associar-se ao inconsciente (imaginário) do corpo. É, pois, a carne que, segundo Merleau-Ponty, exerce a função de “fenômeno de espelho”. Esta função calcada no inconsciente se contrapõe à compreensão do fenômeno do tocante/tocado em Husserl do qual procede à ideia de carne como se ela estivesse na base da reversibilidade do movimento das mãos.

3.1 Conflito de interpretações da carne

Por outro lado, como se pode notar no contexto de seu curso *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953) Merleau-Ponty toma contato com o nome de pensadores como Shaun Gallagher e Françoise Dolto que ao interpretarem a questão da diferença entre *esquema* e *imagem corporal* assumem posturas muito diferentes e não menos duvidosas. Do lado de Gallagher sobressai o fato de que ele se refira ao conceito de *esquema corporal* abordado por Merleau-Ponty, mas acabe por distinguir o esquema da *imagem corporal*, o que não é de autoria do mestre. Assim, aquele autor vincula a *carne* à emergência da consciência e da intencionalidade assim como atribui a ausência de inteligibilidade ao *esquema corporal*.

Em outras palavras, Gallagher associa a carne à visão (imagem) enquanto o *esquema corporal* é definido como “um sistema – em parte inato e não-consciente – dos processos que regulam a postura e o movimento” (Saint-Aubert, 2013, p. 45). Enfim, o *esquema corporal* é identificado a um sistema ligado às nossas capacidades e hábitos motrizes que funciona de maneira autônomo sem necessidade de controle e de

⁶⁶ O filósofo francês Emmanuel de Saint-Aubert em sua obra *Etre et Chair*, recorda que frente a tentativa de apresentar uma leitura panorâmica da obra de Merleau-Ponty desde a ótica de sua abordagem do *esquema corporal* deve-se notar que os desenvolvimentos tardios não apenas não renegam o que vem antes, mas antes os integram em certa continuidade entre eles, de modo a enriquecer sua significação e seu escopo. Disso decorre que para além da unidade terminológica (a saber, o uso invariável do *esquema corporal*), é impossível dissociar a relação entre *esquema corporal* e *imagem* do corpo em função do conceito de carne de seu pensamento embora não se possa negar a existência de uma diferenciação interna entre ambos. De todo modo é necessário recordar também que ao abordar tal relação, Merleau-Ponty não passa da neurologia à psicologia e depois à psicanálise; ele não deixa, sem o saber, o *esquema corporal* pela *imagem* (inconsciente) do corpo; ele também não progride de uma crescente abstração que veria uma renúncia a algumas paixões não-filosóficas da juventude para enfim tornar-se filósofo ao se dotar de uma ontologia da carne (expressão frequentemente empregada a seu respeito, mas rigorosamente ausente de seus escritos) que exorcizaria os espectros diversamente neurológicos, psicológicos e psicanalíticos para criar ilusões antropológicas à margem de uma ontologia sem equívoco *Cf.* p. 72-73).

intervenção perceptiva enquanto a *imagem corporal* se vê associada a “um sistema de representações mentais, atitudes emocionais, crença e comportamentos presidido pela intencionalidade” (Saint-Aubert, 2013, p. 43). Já Françoise Dolto insiste no caráter inconsciente (psicanalítico) da *imagem corporal* em detrimento de seu caráter filosófico.

Logo, diante da diferença e da dúvida suscitada pelo pensamento de ambos e da emergência de certa dicotomia por conta da contraposição inaceitável entre a *imagem* (inteligível) e *esquema corporal* (sensível), Merleau-Ponty se vê interpelado a ter de rearticular as dimensões propriamente filosóficas – Fenomenologia e Ontologia – presentes na noção de *esquema corporal* e de sua participação no conceito de *carne*. Nesse caso, apoiado na visão matizada de Paul Schilder e auxiliado, especialmente, pela *Gestalt* e pela psicanálise de Lacan, o filósofo francês procura mostrar que a *imagem corporal* – atada à ideia de imagem-imaginação e não de imagem-imaginário advindo imediatamente do corpo pulsional ou do inconsciente, não se desvincula jamais do movimento como Desejo que, por sua vez é suscitado no âmago da imaginação.

De toda sorte, é mister enfatizar que o *esquema corporal*, segundo o filósofo francês, diz respeito não à imagem/visão/imaginário – de se estar *diante de* algo –, mas à “imaginação”. Por isso não há motivo para opô-lo à imagem como o fez Gallagher. Isso se deve tanto ao fato de o *esquema corporal* estar mobilizado pelo movimento tido como “expressão” graças à relação concebida, não segundo o imaginário de sujeito-objeto, mas da referência aos seres existentes que se tocam e que mantêm certo hiato entre eles – como ao fato de o corpo estar todo ele engajado no ato da imaginação, antes mesmo de mover-se pela visão clara e distinta do objeto exterior.

Enfim, aquela desejada articulação se esclarece tendo-se em mente que, segundo Merleau-Ponty, a *imagem corporal* se encontra isenta de representação. Ora, o sujeito/corpo que age encontra-se ele mesmo identificado à ação/expressão. Nesse caso, a *expressão* esvazia o pensamento a priori de imagem (diante de) para situá-la em um ver/especular que, em certo sentido, corresponde a um ver mais sentido/palpável do que visto-visão-à-distância, pois nesse caso a imaginação é algo sentida/tocada, e que, portanto, deflagra o movimento da busca daquilo que a própria carnalidade suscita (Saint-Aubert, 2013, p. 67).

Do que se disse anteriormente resta frisar que, se é verdade que nessa fase de sua escrita o filósofo se apropria de diversas contribuições psicológicas, ao insistir nas dimensões *expressivas* e *projetivas* da vida perceptiva até o animismo da percepção do

movimento ou ainda as ilusões do espelho, tudo isso faz perceber que embora haja um deslocamento da noção de *esquema corporal* àquela da *imagem* (inconsciente) do corpo, não se pode negar que *esquema* e *imagem* não se contrapõem. Antes, eles se articulam em função da “carne do mundo”. Isso se deve a importância assumida pelo trabalho do filósofo em função da ênfase na *expressão* em oposição à ideia de *definição* das coisas que nos são dadas pelo conhecimento do mundo. Esta, por sua vez contribui decisivamente para distanciar o *esquema corporal* de uma ontologia positiva de objeto (Saint-Aubert, 2013, p. 72).

3.2 Da percepção do corpo à expressão da carne

Há de se acrescentar nesse estágio da reflexão, a convicção de que a *imagem corporal* em Merleau-Ponty vem atravessada pelo *imaginário* do vivido que se declina ao âmbito do *relacional*. Nesse caso, o movimento do corpo (*esquema corporal*) e o desejo (*imagem corporal*) evocam a *relação com outrem*. Em contrapartida, trata-se de enfatizar nesse contexto que ao abordar a relação com outrem, Merleau-Ponty não a associa imediatamente à Palavra como o faz Françoise Dolto, muito embora a concepção de carne em Merleau-Ponty não seja estranha à visão dessa pensadora (Cf. Saint-Aubert, 2013, p. 73).

Por um lado, se o corpo tende ao movimento e nesse movimento animado no mundo se constitui sua identidade, por outro, não se pode esquecer que o movimento/comportamento aponta para o outro, isto é, para a *relação*. Ora, o que permite manter a identidade “e” a relação é o mundo [sensível] da carne. Daí que a carne articula em si o *esquema corporal* e a *imagem corporal*, uma vez que no movimento a imaginação é afetada de modo a suscitar o *Desejo* de outrem.

Acrescenta-se a essa constatação que, se ao movimento do corpo se associa o desejo de outrem, logo a *expressão* que por sua vez supõe a *interpenetração* entre os seres existentes, aponta para a novidade da relação carnal entre os corpos envolvidos no movimento e no desejo. Nesse caso, o *esquema/imagem corporal* entra em relação [movimento e desejo] com outro esquema/imagem de outrem de forma que aí no bojo dessa relação carnal, antes mesmo da Palavra, emerge um “apelo” fundamental que o abre [o outro] e o conduz ao mundo, numa vida perceptiva pouco a pouco sustentada pelas

estratégias da *incorporação* onde a menor coisa percebida pode ser vivida como uma “outra corporalidade” e/ou um prolongamento da minha.

Urge, pois, recordar que em Merleau-Ponty, graças à articulação entre *esquema* e *imagem* corporais, a *expressão* da *relação* com o outro ou a relação com o outro como expressão foge imediatamente da *representação*.

O outro, a meus olhos, está portanto sempre à margem do que vejo e ouço, está a meu lado, está a meu lado ou atrás de mim, não está nesse lugar que meu olhar esmaga e esvazia de todo “interior” (p.168) Não haveria outros para mim, nem outros espíritos, se eu não tivesse um corpo e se eles não tivessem um corpo pelo qual pudessem penetrar em meu campo, multiplicá-lo por dentro, e mostrar-se a mim expostos ao mesmo mundo, às voltas com o mesmo mundo que eu [...] Procuramos despertar *uma relação carnal com o mundo e com o outro*, que não é um acidente proveniente de fora em direção a um puro sujeito de conhecimento [...], um “conteúdo” de experiência entre muitos outros, mas nossa inserção primeira no mundo e no verdadeiro (Merleau-Ponty, 2002, p. 168; 172-173).

Na esteira do que fora dito antes, é possível recordar, por exemplo, a forte oposição entre *expressão* e *representação* magistralmente esboçada nas palavras da obra *A prosa do mundo* (1951) enquanto o curso sobre *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953) confirma o quanto “a *expressão* torna-se o conceito-chave da crítica merleau-pontyana da consciência” (Merleau-Ponty, 2011, p. 51). Disto segue que o *esquema corporal* não é uma representação do corpo-próprio, e sequer a consciência que nós temos daquele. Entretanto, o *esquema* se exprime ou é essencialmente ligado ao inteiro campo da expressividade animal e humana. Eis, pois, que só no nível propriamente humano da dimensão relacional do *esquema* e da *imagem corporal*, marcados, portanto, pelas expectativas e pelos desafios da relação com outrem como um ente essencial à estruturação desse esquema/imagem desde de seus próprios fundamentos – ocorre de fato, uma real articulação entre vida sensorial-motriz e vida desejante. Logo, só a referência ao *esquema corporal* não poderia assegurar a especificidade da carnalidade humana como tal.

É, precisamente, na terceira parte do curso em torno do *Le monde sensible et le monde de l'expression* que Merleau-Ponty a consagra a noção de *esquema corporal* articulado à *imagem*, mas já nesse contexto atém-se demoradamente à questão da *relação com outrem* e aquela da *sexualidade*. Evidente, ao aproximar-nos desse escrito *Inédito* em busca de puxar um outro fio que permita tecer a *filosofia da carne* no arco da produção de

Merleau-Ponty, urge começar pela indagação que, certamente, o próprio filósofo se punha, a saber, de como remontar ao movimento de descida operada por uma tão grande atenção à encarnação sem perder de vista certas especificidades da vida cultural, da inteligência, da linguagem não redutíveis à percepção. É aqui, portanto, que a retomada em termos de *expressão* da vida perceptiva poderá exercer um papel fundamental por meio da dinâmica expansiva e expressiva da carne de modo a nos conduzir à linguagem sem interpor uma descontinuidade entre expressão e linguagem graças a subjacente articulação entre *esquema* e *imagem corporal* trabalhada no bojo desse escrito *Inédito*.

3.3 O caráter diacrítico da filosofia da carne

Levando-se em conta o que foi dito antes, há de se ter presente em primeiro lugar, que o curso no *Collège de France* (1953) visa aprofundar a análise do mundo percebido a fim de mostrar que ele já supõe a função *expressiva* contrário à tematização ou à definição das coisas sensíveis reduzidas a objetos. Somente esclarecido a questão da *expressão* o autor se ocupará propriamente da questão da *relação* com outrem. Nesse caso, a noção de *expressão* emerge em função do caráter *diacrítico* do Sensível e não como se ela viesse acrescentar algo de fora ao mundo percebido, tal como será explicitado a seguir (Merleau-Ponty, 2011, p. 10). Cabe recordar que, doravante, a questão do *esquema corporal* considerado como pivô essencial de unidade de nosso ser e de nossa *relação* com outros seres – é evocada na preparação do curso *Le monde sensible et le monde de l'expression* de modo que anterior ao curso de 1953 a dimensão relacional e a dimensão libidinal do *esquema corporal* não haviam até então sido abordados de maneira estruturada pelo filósofo.

Salta aos olhos o fato de que ao introduzir a questão do *esquema corporal* no contexto desse curso, a concepção de consciência de sobrevoos, proveniente da presença imediata do sujeito aos seus objetos – *gnose* – é desbancada por uma visão *expressiva* – *práxis* – da consciência.

Ao falar aqui de *práxis* eu não quero supor uma filosofia irracionalista: para que haja percepção é necessário que haja um vínculo “natural”. Mas desejo sublinhar a relação ao objeto que não é em princípio *gnose*. Trata-se de deslocar da noção da *gnose* para aquela de *práxis* a fim de alcançar o espírito em “estado nascente” (Merleau-Ponty, 2011, p. 52).

Eis, pois, que nesse caso, recorda o filósofo, a *expressão* vem interromper a presença imediata da consciência graças ao fato de entender-se por *expressão* ou expressividade a propriedade de “um fenômeno que por seu agenciamento interno permite conhecer um outro que não é ou que jamais tinha sido dado antes” (Merleau-Ponty, 2011, p. 48).

Enfim, é de se notar que a *expressão* diz respeito a abertura a um “terceiro excluído” que não é, portanto, verdadeiramente dado, cuja expressividade interrompe o fechamento da consciência clássica, mostrando-se contrária à clareza de uma doação unívoca de sentido. Nessa perspectiva, a *expressão* confere uma consistência e um devir à relação. Há de se notar que Merleau-Ponty atribui uma envergadura ontológica à descrição dessa situação. Ora, para além do argumento habitual presente desde a *Fenomenologia da Percepção* (1945) da implicação existencial do sujeito que percebe o mundo, o curso *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953) introduz uma figura mais recente e simétrica referente à “invasão” das coisas em nós.

De todo modo, vale recordar aqui, que a consciência perceptiva iluminada agora pelo conceito de *expressão* não é evocada em função de valores ou de significações associadas ao seu horizonte, mas diz respeito a relação entre seres existentes. Nesse caso, a consciência não se encontra entrincheirada pelo ser que ela apresenta, mas graças à *invasão* sobre ela, o ser a cerca e a envolve. Disso decorre que a consciência perceptiva ou expressiva não constrói, de maneira unilateral, uma presença de todo idealizada a respeito de seu objeto. Antes, ela participa de uma *troca carnal*: a coisa toma posse de meu corpo para me fazer perceber no dele, de modo a me impor seu próprio estilo e a partir do qual eu sou capaz de lhe dar carne por minha carne, isto é, de lhe devolver uma quase-presença em sua ausência. Disso resulta que a tanto a “proximidade” como a “distância” não são totais (Merleau-Ponty, 2011, p. 56).

Outrossim, minha “proximidade” da coisa está fundada sobre o sistema de equivalência que se estabelece entre meu *esquema corporal* e a estrutura do ser sensível, sobre a relação expressiva entre minha maneira de ser e aquela da coisa. Resta, portanto, acentuar que essa analogicidade intrínseca à relação entre meu *esquema corporal* e a *estrutura do ser sensível* não é um jogo de espelhos uma vez que a proximidade que ela induz não saberia absorver a distância que separa os análogos. Eu não possuo o ser percebido como tal. Antes, ele se faz ressoar em mim (Merleau-Ponty, 2011, p. 56).

Em outras palavras, eu ressoo uníssonos com ele porque eu esposo sua maneira de ser, isto é, eu o vejo sem jamais o tê-lo ou possuí-lo. O ser permanece sempre lá para além dessa vibração comum que me permite percebê-lo. Esse novo jogo da proximidade e distância escapa, portanto, da ambivalência da relação fusional tal como ocorre na consciência monádica em que pela *gnose* o sujeito incorpora o objeto a si, pois segundo Merleau-Ponty:

A proximidade não é a presença ideal (intencionalidade no sentido de referência a um *Eidos*), ubiquidade absoluta [...] Distância: provém de que a coisa é de uma outra ordem, não pode retornar sobre a consciência que a pensa. Aqui a distância vem do fato de que a coisa, justamente porque ela me faz vibrar corporalmente e me afeta por dentro, me obceca, está sempre para além dessa vibração que ela me comunica (Merleau-Ponty, 2011, p. 58).

Em suma, a relação expressiva introduz um *hiato* entre os seres que se aproximam embora a mesma relação nutra esse elo relançando-o perpetuamente por sua própria abertura sobre essa alguma coisa de outro que palpita já no coração dessa relação. É a essa ideia de consciência expressiva marcada pelo hiato imanente à percepção, que Merleau-Ponty, valendo-se da noção de diacrítica advinda da semiótica de Saussure, dirá que a percepção caracterizar-se-á por uma consciência que não transforma o percebido em objeto em sua significação, na atitude isolante ou reflexiva (Merleau-Ponty, 2011, p. 18). Nesse caso, Merleau-Ponty ao referir-se à percepção em seu caráter diacrítico insiste no fato de que perceber uma fisionomia, uma expressão, é sempre usar de signos diacríticos, da mesma maneira que se realiza com seu corpo uma gesticulação expressiva.

3.4 A dimensão diacrítica no âmago da carne

Nesse contexto, vale recordar que cada signo não tem outro valor que o de diferenciar-se dos outros, de sorte que as diferenças aparecem para o espectador ou são utilizados pelo mesmo sujeito falante sem que sejam definidos pelos termos entre os quais eles têm lugar, mas pelo contrário, os definem (Merleau-Ponty, 2011, p. 19). Disso decorre que a “consciência lacunar”⁶⁷ ou melhor “consciência de hiato” (Merleau-Ponty, 2011, p.

⁶⁷ O termo “consciência lacunar” visa pôr em evidência aquilo que, paradoxalmente, emerge da ênfase no esquema corporal enquanto esse preside a experiência da consciência, a saber, jamais se tem total consciência – como no caso da consciência psicológica advinda da referência à autorreflexividade – uma vez que, sendo a consciência da ordem da corporalidade, da intercorporalidade e da carnalidade do mundo, o ser do mundo se lhe aparece como um ser aberto e que, portanto, abre a consciência à existência que é

173) revela o quanto o mito do face a face da consciência e do objeto é uma ilusão retrospectiva. Ora, não há jamais um objeto diante de mim, antes, há várias coisas ou um conjunto de existentes a partir dos quais se estabelece uma relação num lado a lado conosco. Nesse caso, a consciência perceptiva como *expressão*, isto é, como consciência indireta ou inversa se opõe à *significação* associada ao sentido finalista ou aristotélico ou panteísta do termo (Merleau-Ponty, 2011, p. 172).

Melhor dizendo, há várias coisas ou vários seres que se aproximam/distanciam e que não seriam totalmente objetos em razão dessa pluralidade de uma relação dual, a solidão da atitude isolante. Trata-se mesmo de alguns infra objetos ou ultra objetos, segundo a expressão cunhada por Henri Wallon e retomada por Merleau-Ponty em seus manuscritos ontológicos tardios. Em suma, a *expressão* tem afinidade com a ideia de uma consciência perceptiva “ontológica”, pois não se trata mais da consciência de algo dado por meio do corpo segundo o *esquema corporal*. A consciência emerge de outro modo, como aquela que advém da *interpenetração* dos seres existentes a partir da carne.

Eis, pois, que a *noção de carne* emerge nesse contexto dos escritos intermediários a fim de cancelar uma nova percepção da consciência que, por sua vez evoca muito mais a *imagem corporal* do que o *esquema corporal*, graças à estrutura *diacrítica* da mesma que se assemelha à autêntica estrutura da linguagem.

A percepção do movimento é comparável à compreensão de uma frase. Não se compreende o início da frase senão pelo fim. Não se vê o movimento senão a começar pelo seu termo. A percepção não segue de lugar em lugar. A frase é uma onda que percorre o campo linguístico, uma dobra no tecido da linguagem. O movimento é [...] não transporte de um sólido de um ponto objetivo a um outro, mas entrada em atividade sucessivamente de diferentes pontos do espaço sobre o qual eu estou no circuito. Como os signos na linguagem, os pontos atravessados no movimento não têm senão valor diacrítico, eles não funcionam cada um por sua conta anunciando um lugar, mas somente marcando uma passagem a anunciar, como as palavras da frase são traços de uma intenção que não faz senão transparecer. A linguagem é abertura de um campo organizado, com outros contornos, outras coordenadas do que aquelas do campo perceptivo “natural”. Por conseguinte, a percepção como a linguagem, não estabelece um confronto com um objeto. O objeto não me fala senão *lateralmente*, isto é, ele me atinge, não de frente, mas de lado, despertamento em mim cumplicidade, sua presença é obcecante porque ela é exógena e endógena, isto é, ela me solicita (Valery). Ela se apresenta sempre a mim como fragmento de um mundo a reconstituir, como na criação literária, uma frase se oferece a mim como

sempre da ordem do inesgotável. Logo, a consciência encarnada será sempre referida à falta, ao provisório, à incompletude e, por conseguinte, ao Desejo daquilo que ao lhe faltar [consciência] jamais a preenche.

parte de uma obra a fazer. Isso se deve graças à uma espécie de impregnação postural que faz com que tenha cristalizado sobre esses ramos toda uma ordem de significações nascentes. Assim a linguagem se constrói sobre si mesma, circularmente, sobre um pedaço dela mesma – como o mundo percebido se constrói sobre uma perspectiva a emergir como um pedaço de [...] desse mundo (Merleau-Ponty, 2011, p. 204-205).

A partir dessa constatação, há que se acrescentar que pelo fato de o mundo ser lacunar – constituído não pela *gnose* de um ob-jeto, mas pela *práxis*, isto é, pelo fato de haver um conjunto de coisas, seres existentes que se aproximam – o percebido se dá em *profundidade* e não por meio de imagens monoculares. Logo compete à consciência lacunar de engajar-se (*práxis*) na instituição carnal e de antecipar-se e de agir no sentido de preencher essas lacunas. Afinal, esses seres existentes que somos se *interpenetram* na percepção.

4 A CARNALIDADE E A ONTOLOGIA DA NEGATIVIDADE

Desde o horizonte esquadrinhado anteriormente, há se ter presente que, se por um lado as coisas que se aproximam mantem certa distância, de forma que se estabelece a partir daí um hiato entre nós a ponto de se ter de evocar o advento de um olhar devotado às coisas a fim de se ter acesso a elas, por outro, resta entre o mundo percebido e nós uma *interpelação* que advém do mundo. Essa, por sua vez não pode ser apreendida por um ato meramente intelectual ou volitivo.

Trata-se, nesse caso, de se dar uma resposta a uma solicitação que vem dos seres distintos. Logo, nem a vontade nem a representação dão conta da *visão em profundidade* que essa realidade supõe. Essa outra visão brota de um diálogo entre a ativa passividade de nossa carne e a negatividade do mundo, a saber, uma resposta a essa negatividade do ser contrária à positividade subjacente à visão de um mundo objetivo, determinado, definitivo, enfim, de um mundo dado como ob-jeto e posto diante dos olhos para ser captado.

Ao contrário, desde a tensão das coisas entre si e das coisas e nossa carne, essa situação desperta nossa atenção de modo que o visível se anima e nos anima, nos conduzindo irresistivelmente a nos fiar e nos confiar a ele, para poder ver. Não há, portanto, meio para aprender a ver a profundidade, mas urge em se abandonar à profundidade, na profundidade do ser. Logo, nesse consentimento de nossa carne ao que

Merleau-Ponty nomeou na obra da maturidade *O Visível e o invisível* (1962) como “carne do mundo”, o relevo procurado ultrapassa de longe nossa busca.

Em resumo, a análise da *profundidade do ser* tal como acabamos brevemente de apresentar a partir do escrito intermediário do curso no *Collège de France* (1953) é fundamental para perceber mais uma nuance da configuração da *filosofia da carne* em Merleau-Ponty. Esta supõe ter-se de integrar a ideia de corpo e de esquema sensorial-motriz do corpo – ainda focado na espacialidade e na ideia de objeto do mundo visível/dado ao corpo –, à ideia da relação/*invasão* entre minha carne que tem relevo/profundidade à carne do outro sugerindo uma *imagem corporal* fundamental imanente à relação entre seres e, em seguida, entre a minha carne, a carne do outro indissociável da carne do mundo. Se enquanto carne, somos penetrados pelo mundo que nos afeta como ser, do mesmo modo nós (eu e outrem) penetramos o mundo enquanto carne em seu ser.

De certa forma, a *filosofia da carne* tem em mente ocupar-se de uma antropologia duplamente ampliada, descentrada da inteligência projetiva (representacional) e da vontade de domínio (consciente) de modo a exaltar o corpo em seu caráter motriz bem como suas dimensões desejanças, senão as mais espirituais de sua animação. Em última análise, a *filosofia da carne* tende a se aproximar de uma *ontologia da negatividade* em função da exaltação da *carne do mundo* a partir da qual se tem acesso à profundidade do Ser vertical da qual participamos (eu e outrem) enquanto carne que somos do mundo.

4.1 Da reabilitação ontológica do Sensível à carne do mundo

A fim de explicitar o sentido de um dos últimos elementos que constituem a *filosofia da carne* em Merleau-Ponty, urge voltar a atenção para sua obra da maturidade *O visível e o invisível* (1962) na qual a carnalidade vem tratada de maneira decididamente contrária à consciência moderna racionalista/empirista com sua ontologia de objeto ou com sua *gnose sem práxis*, bem como avessa à ideia de carne opaca e inexpressiva em Sartre. Do mesmo modo, nesse estágio da reflexão o autor já terá assimilado a articulação entre *esquema* e *imagem corporal* bem como a da *expressão* e da *projeção* do desejo que subjazem à relação com outrem para além do horizonte do corpo-próprio, de sorte que não resta senão avançar para a abordagem da “carne do mundo” em função de sua *ontologia indireta* ligada ao “Ser vertical” (Merleau-Ponty, 2009, p. 209).

Antes, porém, de avançar rumo a esse escopo faz-se necessário retomar a questão que fora evocada no início de nossa investigação quando dissemos que o ensaio *O Filósofo e sua sombra* deveriam funcionar como uma certa *moldura* para a reconstituição da *filosofia da carne* em Merleau-Ponty. Pois bem, quase no final dessa investigação ousamos recorrer ao fato de que, naquele contexto, pela primeira vez o autor tenha se referido de maneira explícita à carne associando-a à “carne do Sensível” ou à fórmula sintética de seu empreendimento em torno da “reabilitação ontológica do Sensível”.

Quando se diz que a coisa percebida é apreendida “em pessoa” ou “na sua carne” (*leibhaft*), deve tomar-se a expressão à letra: a *carne do sensível*, este granulado apertado que faz estacar a exploração, este óptimo que a termina refletem a minha própria *incarnação* e são a contrapartida dela (Merleau-Ponty, 1962, p. 251-252, grifo nosso).

Há de se perceber que já naquele contexto – menos preocupado com problema da carne em Husserl e mais interessado enfrentar a questão da inexpressividade da carne em Sartre –, Merleau-Ponty tinha em mente aprofundar a questão da articulação entre o “*esquema corporal*” e a “carne do Sensível”.

É, pois, levando-se em consideração a referida *moldura* que se pode ingressar no âmago do escrito *O Visível e o Invisível* uma vez que é impossível deixar de perceber o reflexo daqueles passos no interior desse escrito da maturidade. Disso decorre que a reflexão antropológica implícita ao *esquema corporal* – marcado pela sua capacidade fundamental de se prolongar no mundo e no outro por meio da aquisição e do exercício do hábito ou das estratégias [do desejo] na/da incorporação psicanalítica –, não deve estar ausente do horizonte ontológico da noção de “carne do mundo”, sob o risco de se comprometer o próprio sentido da referida obra.

Além disso, é bom lembrar que a noção de “carne do mundo” herda algo advindo da ousada concepção merleau-pontyana de nossa relação perceptiva com o mundo. Afinal, o *esquema corporal* é também uma certa estrutura do mundo percebido assim como o mundo tem sua raiz nele. Outrossim, trata-se já de uma relação “expressiva” como bem acentuara o curso *Le monde sensible et le monde de l’expression* (1953) associada à projeção antropológica, sem a qual nós não poderíamos “perceber” o mundo e sequer preencher o mundo com nossos projetos-motores.

É de se acrescentar ainda, que o desenvolvimento dessa relação expressiva duplamente qualificada pelos textos tardios sobre a “relação carnal” e a “relação do ser”, contribui por uma concepção renovada da doação “em” carne. Ora, para Merleau-Ponty se

as coisas são dadas em “carne e osso”, isso significa ter de admitir que elas também são dadas “para” minha carne bem como “por” minha carne uma vez que as faço/torno (as coisas) carne dando-lhes estofos com minha própria carne. Desde então, a coisa não faz senão dar-se “em” carne na percepção; ela é, pois, parceira de minha carne e ela “é” [ser de] minha carne.

4.2 A carne do mundo e a relação de ser

Na esteira do que tem sido dito, brota a convicção de que o *esquema corporal* vem já atravessado por uma habilitação crescente da *incorporação* a uma “relação de ser”, sob o risco de a “carne do mundo” de seu lado (este outro lado do mesmo) dar impressão de ser resultante de uma massiva projeção da carne. Conduzido, pois, por um regime de incorporação imediatamente animada pelo horizonte de uma *intercorporalidade* radical, o ser-no-mundo desenvolvido pelo *esquema corporal* não é, portanto, decididamente uma simples abertura à transcendência do mundo.

Somos levados a admitir, nesse caso, que o *esquema corporal* tem em vista esse nosso movimento/projetivo ao mundo, isto é, nosso movimento de “ser”- em-mundo e graças ao ser do mundo, de sermos nesse movimento *carne-no-mundo*. Mas como dissemos acima, não se trata de uma simples abertura à transcendência do mundo pelo fato de o *esquema corporal* se tornar complexo por conta das projeções a outrem. Afinal, o “ser” mesmo do mundo no qual projetamo-nos já nos solicita em um ser-para-outrem de tal sorte que nossa abertura ao mundo é percebida, desde o início, como que investida de nossas relações (exitosas ou limitadas) com os outros. Logo o “ser” mesmo do mundo em sua profundidade, cheio de lacunas, evoca a própria “carne do mundo” na qual estamos a nascer. Em suma, o próprio ser do mundo precede nossa intencionalidade (consciência), de tal sorte que ele (ser) vem, sem cessar, nos abrir a ponto de não nos deixar em repouso. E o somos cheios das lacunas do mundo, atravessados, portanto, por uma “profundidade” que seria a do próprio “ser” do mundo, esse ser vertical.

Resta por acrescentar que um dos elementos estruturantes da concepção de “carne do mundo” se encontra imediatamente associado à ideia de entrelaçamento ou quiasma [da carne] a ponto de se poder avançar na compreensão da íntima relação entre a “carne” e o “ser” a partir da estrutura do visível e do invisível. Merleau-Ponty insistirá nesse estágio que, sem sombra de dúvida, a carne se deixe mostrar no que tem de visível. Logo,

essa visibilidade pressuposta por ela se deve à *imaginação* e à *expressão* que subjazem à *imagem corporal*, isto é, se deve a um ver-sentindo as coisas que se dão em carne no mundo antes que a definindo (visibilidade) pela visão. Por outro lado, a carne é da ordem da invisibilidade cujo acesso só é possível desde a lógica lacunar do ser. Em outras palavras, o acesso à carne se dá na profundidade do Ser vertical graças ao nosso ser-para-outrem.

Em suma, desde esse horizonte da *carne do mundo*, o *invisível* se ata à carnalidade de tal sorte que o problema do Ser se mostra agora como o próprio lugar e sentido da *intercorporalidade* que se inaugura entre mim, o mundo e outrem. Nessa lógica, a ontologia indireta consiste em formular esse modo de *nascimento* e dessa espécie de co-nascimento – o termo *con-naissance* em francês, para além de significar *conhecimento* evoca também, a partir de seu radical, o termo *nascimento* – com o outro na carne do mundo enquanto nesse nascimento está a se produzir um co-nhecimento eminentemente ontológico a partir da própria realidade da carne. Daí que a partir do ser da carne e/ou da carne do ser, uma *filosofia da carne* se veja interpelada a se pôr a pensar (conhecimento) não somente a penetração de minha carne pela carne do mundo, nem apenas a circularidade de uma incorporação – de meu corpo de carne na carne do corpo de outrem –, mas de pensar desde a *carne do mundo* sobre como se processa aí o nascimento e (co)-nascimento incessantes do Desejo graças ao Ser que nos abre desde o mundo da carne e da carne do mundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão urge recordar que o itinerário da *filosofia da carne* em Merleau-Ponty aponta, em primeiro lugar, para o bem-sucedido esforço de se tentar responder aos grandes desafios do sentido que o corpo e a carne assumem no horizonte de seu pensamento. Situado desde o lugar da fenomenologia deslocando-se, em seguida, para o âmbito da ontologia sem negar os passos anteriores, o autor se deixou interpelar pelas mais diversas áreas do saber, indo das ciências biológicas à psiquiatria passando pelo campo da *Gestalt* e da psicanálise, até desembocar no diálogo com a literatura. Assim Merleau-Ponty propugna uma passagem da fenomenologia do corpo à ontologia carnal sempre em diálogo com seus interlocutores prediletos em vista de dar passos circulares que vão do corpo à carne, passando pelo (inter)corporalidade enquanto lugar do desejo

até à carne do mundo e do Ser enquanto carne, sem que esse caminho tenha sido atropelado por algum contrassenso ou alguma noção que não fosse minimamente refletida no confronto com as questões apresentadas pelos pensadores com quem o autor se defronta. Em segundo lugar, graças à seriedade com o que o autor aborda as questões de fundo que tocam no âmago da *filosofia da carne*, seu labor não deixa de apontar para a premência de se ter ainda de articular as questões do corpo e da carne às da linguagem, da cultura e da vida social e política, uma vez que a própria estruturação de seu pensamento em torno do *esquema* e da *imagem corporal* ligadas ao mundo Sensível não deixa de contemplar por sua vez o mundo da expressão e, por antonomásia, as questões da Palavra e da Metáfora. Eis que nesse sentido, a reflexão que se seguiu no desdobramento de nossa investigação já aponta para o caráter prospectivo do pensamento do autor uma vez que resta ainda por se descer aos pormenores de como a *Filosofia da carne* poderá se nutrir sobretudo do contato com os escritos da maturidade e dos *Inéditos* que se debruçam especialmente sobre a questão da linguagem, da cultura, da vida social, da literatura etc. a fim de se alargar seu horizonte em consonância com as temáticas supramencionadas. Por último, urge enfatizar que diante de uma filosofia que se quer “militante” como a de Merleau-Ponty e para o qual *a encarnação muda tudo*, há muito por se fazer e um longo percurso por vir na ótica da estreita articulação urgente e desejada entre as questões do Ser Vertical, do corpo, da carne e da linguagem.

REFERÊNCIAS

- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953**. Genève: MetisPresses, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'institution, la passivité**. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Sinais**. Lisboa: Minotauro, 1962.
- SAINT-AUBERT, Emmanuel de. **Être et chair. Du corps au désir: L'habitation ontologique de la chair**. Paris: Vrin, 2013.

Capítulo 9
A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA E EMANCIPATÓRIA
DE JÜRGEN HABERMAS

Karl Heinz Effen
Graziela Renata da Silva

A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA E EMANCIPATÓRIA DE JÜRGEN HABERMAS

Karl Heinz Effen

Graziela Renata da Silva

1 INTRODUÇÃO

Habermas, filósofo da segunda geração da Escola de Frankfurt, desenvolve suas teorias em um contexto social e político de pós-guerra, e marcado pela dolorosa experiência do regime nazista e das crueldades praticadas nos campos de concentração. O confronto com os regimes totalitários fez de Habermas um filósofo do diálogo, do intercâmbio de ideias e um implacável defensor da convivência democrática em sociedade. É um habilidoso interlocutor, desenvolvendo, durante sua vida de pensador, um diálogo respeitoso e crítico com grande parte dos destacados filósofos e filósofas do século XX e XXI. Dentre eles, o autor destaca: Weber, Mead, Durkheim e Parsons (Habermas, 2022, p.16). Porém, é a partir dos conceitos formulados pelos pensadores da primeira geração do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt que Habermas desenvolve seus estudos, reivindicando a herança da Teoria Crítica (Dupeyrix, 2012, p.27). Segundo Nobre (2004, p. 53)

O ponto de partida da formulação de Habermas da Teoria Crítica será justamente a situação da teoria tal como descrita na *Dialética do Esclarecimento*. Habermas pretende criticar o diagnóstico deste livro de Horkheimer e Adorno e, para isso, retoma, sob muitos aspectos, o modelo crítico presente em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”.

O filósofo alemão percorre um longo caminho em sua jornada de pesquisa, transitando por diversos autores. Por isso, um estudo em Habermas não se limita apenas a ele, mas também a todos os filósofos que ele referencia e com os quais dialoga para

desenvolver e aperfeiçoar suas teorias, bem como algumas críticas que são feitas a elas. A respeito disso, Siebeneichler (2012, p. 20) afirma:

É interessante notar que as maiores críticas dirigidas à Teoria do agir comunicativo não tem como alvo principal a pragmática formal que sustenta a teoria enquanto tal nem o conceito de agir orientado por entendimento ou agir comunicativo. Elas têm na mira, principalmente, as tentativas habermasianas de acoplagem entre teorias da ação, centradas no conceito de mundo da vida, e teorias de sistemas autorregulados.

No entanto, não pretendemos entrar nas implicações da teoria habermasiana, mas sim abordar pontos cruciais que possam contribuir para a compreensão da proposta filosófica e sociológica do autor, com maior destaque dada à obra Teoria da Ação Comunicativa. Importa encontrar nas ideias habermasianas auxílio para compreender seu esforço permanente de contribuir para o avanço e desenvolvimento social.

Partindo, inicialmente, da visão dualista de mundo denotada por Habermas em sua ampla obra, iremos tratar acerca da divisão social em *sistema* e *mundo da vida*. Em seguida, abordaremos a questão da linguagem e os problemas decorrentes do mal uso da língua durante o processo de comunicação. E por fim, vamos adentrar nos modelos de racionalidade responsáveis por coordenar as ações realizadas tanto no *mundo da vida* quanto no *sistema* e como o uso adequado delas pode contribuir para o desenvolvimento social, criando um ambiente democrático de convivência em sociedade.

2 HABERMAS E O MODELO SOCIAL: *MUNDO DA VIDA E SISTEMA*

Conforme Bressiani (2016, p. 21), a dualidade da sociedade, presente na perspectiva habermasiana, consiste no desacoplamento da totalidade do sistema social vigente. Em outros termos, isso significa que o modelo civilizacional das sociedades humanas consiste numa unidade, ou seja, numa combinação harmônica das partes de uma estrutura que produz o efeito de uma organização maior, cujas partes se coadunam para gerar essa unidade.

Na análise da sociedade, Habermas propõe um modelo que entende duas esferas que constituem o todo social. Habermas (2022, p. 1280) distingue entre *mundo da vida*, que corresponde ao mundo em que estamos mergulhados, desde sempre, e que representa uma esfera comunicativa de autocompreensão dos seus integrantes, e *sistema*

que, segundo o autor, é composto pelo Estado (poder) e pelo mercado (dinheiro). Bressiani (2016, p. 21) o expressa da seguinte forma:

Partindo, então, de uma teoria dual da modernização social, Habermas diagnostica um processo de desacoplamento entre duas esferas sociais, que estariam ligadas à reprodução simbólica e à reprodução material da sociedade. A primeira corresponde ao *mundo da vida*, cuja reprodução ocorre predominantemente por meio de ações comunicativas, e a segunda corresponde ao *sistema*, composto de dois subsistemas cuja reprodução se dá predominantemente por meio de ações instrumentais funcionalmente coordenadas. Para Habermas, portanto, as sociedades modernas são dualistas.

Assim é a visualização habermasiana da sociedade, em que esta consiste numa parte representada pelo sistema, no qual a racionalidade instrumental é necessária, e numa parte que compete ao mundo da vida, onde a racionalidade comunicativa coordena as ações para evitar dominação e alienação. Tudo isso de tal forma que o sistema não interfira no mundo da vida, mantendo essa relação livre da dominação do mundo da vida pelo sistema. Para Habermas (2022, p. 931-932),

a fórmula segundo a qual as sociedades representam contextos de ação *sistemicamente estabilizados* de grupos *socialmente integrados* carece certamente de uma explicação mais exata; no momento, ela representa a proposta heurística de considerar a sociedade como uma entidade que se diferencia no curso da evolução tanto como sistema quanto como mundo da vida. A evolução sistêmica se mede pelo aumento de capacidade de controle de uma sociedade, ao passo que a separação de cultura, sociedade e personalidade indica o grau de desenvolvimento de um mundo da vida simbolicamente estruturado.

Em sua compreensão dualista do mundo, Habermas buscou se opor ao diagnóstico social pessimista apresentado por Adorno e Horkheimer no livro *Dialética do Esclarecimento* (Bressiani, 2016, p. 15), no qual, de acordo com Nobre (2004, p. 51), os autores realizaram um estudo sobre o desenvolvimento da razão por meio de uma crítica social.

Na obra, os autores realizaram uma crítica ao Iluminismo e à sociedade de mercado, com o objetivo de produzir uma Teoria Crítica que promovesse a emancipação dos indivíduos, expusesse as contradições da sociedade industrial capitalista e sugerisse uma alternativa de sociedade livre de exploração. Tratava-se, pois, de uma teoria que buscava realizar um diagnóstico em diversos âmbitos sociais, como o filosófico, sociológico, psicológico e econômico.

De acordo com Nobre (2004, p.10-11), a Teoria Crítica não visa apenas a uma descrição social, mas sim a uma mudança social por meio da análise dessa descrição, buscando identificar nela o empecilho que impede o desenvolvimento e a emancipação humana, expondo as principais causas que obstruem o avanço social.

Destarte, Adorno e Horkheimer (2006, p. 33) identificam que a razão instrumental, que seria a razão que busca dar ao homem o poder de dominar a natureza, fomentada e defendida pelos iluministas, deveria ter auxiliado o homem a alcançar um conhecimento da natureza e de si mesmo para conduzir a humanidade a um estado de bem-estar social. Porém, ambos os filósofos percebem que no decorrer do desenvolvimento das civilizações sociais isso não se deu conforme o esperado. A ciência embasada na razão instrumental, para Adorno e Horkheimer, é uma ciência que lida com meios e obscurece os fins; essa ciência não busca a felicidade e o desenvolvimento humano porque não proporciona uma reflexão objetiva sobre os fins do conhecimento. Afirma Horkheimer (2002), a racionalidade instrumental relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem autoexplicativos.

A única preocupação dessa ciência é com a eficácia e com a dominação. O progresso dela é meramente técnico e não visa à evolução humana. Por esse motivo, essa razão instrumental não se preocupa com valores éticos e morais; pelo contrário, há uma desvalorização da moral e da ética. Assim, Horkheimer (2002, p. 15-16) diz que “Na maior parte dos casos, ser racional significa não ser refratário, o que por sua vez conduz ao conformismo com a realidade tal como ela é”.

Diante do cenário social vivenciado por esses autores, um cenário de guerras e uso crescente e sempre mais sofisticado de meios de dominação (*indústria cultural*)⁶⁸, Adorno conclui que não há possibilidade de libertação social, pois o processo de dominação já havia se instaurado na sociedade de tal modo que para os teóricos de Frankfurt não havia mais saída. Assim, nas palavras de Horkheimer (2002, p. 168): “O processo é irreversível”. Bressiani (2016, p. 19) fazendo referência ao dito pelo filósofo alemão, afirma:

⁶⁸ Teoria filosófica desenvolvida pelos pesquisadores do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, que diz que o sistema através do uso dos meios de comunicação, como tv, rádio, etc., impõe valores e padrões sociais a serem cooptados pela população mediante manipulação. A indústria cultural é a responsável por dizer ao indivíduo o que ele deve consumir, desejar, falar, e o indivíduo, sem questionar ou compreender, se submete (Reale, Giovanni; Antiseri, Dario, 2005, p. 474).

Para eles, a razão teria se absolutizado na forma de uma razão instrumental, isto é, ela teria se transformado em um mero instrumento para calcular os melhores meios para se obter fins, que não poderiam mais ser determinados por ela.

Diante da perspectiva cética de uma sociedade dominada e domesticada e sem possibilidade de libertação das amarras do sistema, como sustentado por Adorno e Horkheimer, Habermas, divergindo dos seus mestres, procura tornar clara a existência da possibilidade de emancipação social, uma vez há elementos de forças comunicativas inerentes ao projeto da modernidade, forças não devidamente efetivadas e utilizadas para uma maior integração social (Bressiani, 2016, p.19). Habermas, conforme Bressiani (2016, p. 16 -17) defende que as sociedades, ao longo do tempo, buscaram não apenas transmitir elementos simbólicos por mera questão de tradição, mas sim transmiti-los mediante uma justificativa racional efetivada por ações racionais voltadas ao entendimento, ou seja, através de um Agir Comunicativo. Como afirma Habermas (2022, p. 894): “Na ação comunicativa, os participantes perseguem concordemente seus planos sobre o fundamento de uma definição comum da situação”. Habermas defende que não é possível compreender o homem de forma isolada, o indivíduo está inserido em um mundo social, no qual interage com outros indivíduos e instituições sociais de modo reflexivo, ele não está no mundo já programado e condicionado. Portanto, esse mundo social é, conseqüentemente, adquirido reflexivamente pelo sujeito (Habermas, 1990, p. 131). Devido à capacidade dos indivíduos de estabelecer uma relação reflexiva com o mundo, a possibilidade de emancipação social torna-se evidente. Afirma Bressiani (2016, p. 17):

Como afirma Habermas, “sob as pressuposições da ação comunicativa orientada ao entendimento, pretensões de validade não podem ser rejeitadas ou aceitas sem razão”. Na modernidade, portanto, aquele que levanta uma pretensão de validade precisa justificá-la frente a seus parceiros de interação. [...] A própria busca por entendimento pressupõe, por sua vez, uma interação livre de impedimentos e de qualquer coerção que não a do melhor argumento.

O consenso é motivado racionalmente, isto é, a capacidade de se ponderar acerca de pretensões de validade, dentro de um contexto social intersubjetivamente compartilhado, possibilita maior liberdade social, anteriormente considerada impossível por Adorno e Horkheimer, e é viabilizado, mesmo diante das imposições do *sistema*, pela linguagem. A linguagem, segundo Habermas (1990, p. 52), é indispensável para o homem agir socialmente, pois é a linguagem que permite as interações sociais que formam o

mundo da vida. Os indivíduos só podem interagir entre si, estabelecendo relações sociais e formando vida social graças à linguagem, pois é apenas através dela que chegamos a um entendimento. É por meio dela e do seu uso dialógico que podemos resolver os conflitos sociais, chegando a um consenso (Habermas, 1990, p. 58). A linguagem, assim afirma Habermas (2022, p. 719), atua “como um medium de entendimento e linguagem como um medium de coordenação da ação e de socialização de indivíduos”.

Quando sujeitos se entendem linguisticamente sobre algo no mundo, é a linguagem e não o pensamento que realiza a mediação entre eles; é por meio dessa interação que podemos ter comunicação e produção de conhecimento, e só usando a linguagem é que temos um mundo social; não há sociedade sem linguagem. Ela é um meio que possibilita a vida social e atua de forma comunicativa no dia a dia das pessoas. No entanto, alerta Habermas (1990, p. 72), não é a linguagem técnica que vai fundamentar, não é a linguagem da ciência, mas sim a linguagem natural, nossa linguagem cotidiana que vai possibilitar o diálogo visando o entendimento. Com a linguagem, que é construída socialmente, é que podemos desenvolver uma racionalidade intersubjetiva; não uma racionalidade que brota de dentro do sujeito isoladamente, mas sim uma racionalidade construída socialmente: a linguagem é o meio pelo qual podemos nos compreender e chegar a um consenso. Afirma Habermas (1990, p. 72),

O entendimento, através da linguagem, funciona da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo.

Para o nosso autor (1990, p. 106) a base para a obtenção do consenso está nessas quatro pretensões de validade: 1) os conteúdos transmissíveis são compreensíveis; 2) os interlocutores são verazes; 3) os conteúdos proposicionais são verdadeiros e 4) o locutor tinha razões válidas para praticar o ato linguístico, ou seja, aja de acordo com normas que lhe pareçam justificadas. Acrescenta ainda Habermas (1990, p. 106), a qualquer momento uma ou mais pretensões de validade podem ser submetidas à crítica durante o processo comunicativo. Sob o ângulo da teoria da ação comunicativa, a linguagem é relevante do ponto de vista pragmático, como sendo o elemento que permite estabelecer relações entre os sujeitos e entre os sujeitos e o mundo. Através da linguagem os participantes em interações podem mobilizar seu potencial de racionalidade para a meta perseguida cooperativamente de alcançar entendimento, estabelecendo assim relações

entre si e com o mundo de maneira reflexiva e não direta. Nas palavras de Habermas (1990, p. 134):

Ao passo que na perspectiva dos participantes da comunicação, durante o tempo em que seus mundos da vida estiverem suficientemente entrelaçados, todos os imperativos podem ser colocados perante esse pano de fundo, intersubjetivamente compartilhado, e compreendidos conforme o modelo das exortações normativamente autorizadas.

3 A LINGUAGEM E A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

A respeito da linguagem, podemos reafirmar aquilo que já fora anteriormente mencionado, ou seja, que esta é a mediadora que torna todo nosso sistema social possível, e como afirma Habermas (1990, p. 81), “não podemos mais considerar a questão da validade de uma proposição como fora simples questão do nexos objetivo entre linguagem e mundo, completamente alheia ao processo de comunicação”. A linguagem é vista, na perspectiva pragmática, no seu uso, como a mediadora das relações que falantes estabelecem entre si ao referir-se a algo no mundo. Ou seja, para o filósofo alemão (1990, p. 78), os agentes de ação e fala se comunicam por meio da linguagem para falar sobre as coisas que se apresentam a eles nesse mundo, e isso é viabilizado mediante a linguagem, que permite a realização dessa troca. Habermas (1990, p. 70-71) vai articular que em um diálogo um dos participantes assume a postura de *Ego* que se utiliza de um ato de fala para expressar um estado de coisas referente ao mundo, podendo este ser reconhecido como verdadeiro por *Alter*, que pode concordar ou discordar do que foi dito. Exemplificando, para tornar mais clara a ideia, digamos que há um indivíduo *A* e que há um indivíduo *B*; se o indivíduo *A*, na posição de *Ego*, se dirige ao indivíduo *B* na posição de *Alter* e profere uma sentença como “a cadeira é verde”, a resposta de *B*, no papel de *Alter*, tanto pode ser de concordar com a afirmação quanto negá-la. Dessa forma, a linguagem é forma de comunicação em que uma sentença, tendo uma intenção comunicativa, visa entendimento, de modo que haja uma relação intrínseca entre fala e entendimento. Segundo Baumgarten (1998, p. 7), o problema reside no fato de que nem toda interação mediatizada pela linguagem é orientada para o entendimento, porque esse fator depende dos participantes do diálogo.

Habermas, ao abordar a crítica à teoria do significado, salienta a necessidade de que aquele que ouve tenha um conhecimento prévio igual ou semelhante ao de quem fala.

Do contrário, o ouvinte não conseguirá entender o que o falante tenta passar. No entender de Habermas (1990, p. 117),

compreendemos uma preposição assertórica quando sabemos que tipo de razão um falante teria de aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele (o falante N. T.) tem razões para levantar uma pretensão de verdade em relação ao enunciado.

Por exemplo, quando há desentendimento, é como se o falante estivesse em um recorte de mundo e o ouvinte em outro recorte de mundo. Logo, o entendimento só ocorre quando os participantes do diálogo compartilhem do mesmo recorte de mundo para que a execução de uma ação ou de uma resposta seja a esperada por aquele que fala. No dizer de Habermas (1990, p. 112),

O conjunto de atividades de ações de fala é constituído através do consenso preliminar numa forma de vida compartilhada intersubjetivamente ou através da pré-compreensão de uma prática comum, regulada através de instituições e costumes.

Outro ponto de destaque, nesse processo de desenvolvimento da sua teoria, mostra-se quando Habermas explora a questão da validade e da intenção. Segundo o autor, a base para a obtenção do consenso encontra-se no uso reflexivo e responsável das quatro pretensões de validade. O consenso é motivado racionalmente e, conforme o filósofo (2022, p. 478), “Um acordo comunicativamente obtido possui um fundamento racional [...]”. A qualquer momento no processo comunicativo uma ou mais pretensões de validade podem ser submetidas à crítica. Sob o ângulo da teoria da ação comunicativa, a linguagem só é relevante do ponto de vista pragmático enquanto elemento que permite estabelecer relações entre o sujeito e o mundo. Por meio da linguagem os participantes em interações podem mobilizar seu potencial de racionalidade para alcançar uma meta estabelecida e cooperativamente trabalhar para chegar a um entendimento tanto sobre o processo quanto sobre a meta em questão, e aos alcançar entendimento, estabelecem relações com o mundo de maneira reflexiva e não direta (Baumgarten, 1998, p. 8).

Assim, seguindo Habermas (1990, p. 114), os meios linguísticos podem ser utilizados para produzir consequências induzidas ou pré-intencionadas. Para Habermas, porém, essas utilizações instrumentais da linguagem não são seu modo original e sim são derivativos e até parasitários, posto que alicerçados na razão instrumental. Para o pensador alemão, “o uso da linguagem orientada ao entendimento é o modo original, com

o qual o entendimento indireto, o dar a entender ou o fazer entender, relaciona-se parasitariamente” (2022, p. 480).

Para além disso, Habermas (1990, p. 55) critica o semanticismo por não ter levado em conta a pragmática da linguagem, ou seja, a relação que se estabelece entre falantes e ouvintes quando se comunicam sobre algo no mundo. Assim, a semântica, limitando-se à análise de orações e frases, teria negligenciado o conjunto da comunicação, que inclui a situação de fala, a aplicação da linguagem em seus contextos, as pretensões de validade das tomadas de posições e os papéis dialogais dos falantes. O modelo da pragmática de Habermas (1990, p. 420) inclui as relações que se estabelecem entre os sujeitos que se comunicam para referir-se ao mundo, fazendo com que a relação sujeito-objeto, antes monológica, passe a ser uma relação dialógica, intersubjetiva e que permite às diferenças de perspectivas dos falantes.

4 DAS RACIONALIDADES QUE COORDENAM A AÇÃO

Para dar continuidade à análise acerca da possibilidade do uso das teorias habermasianas para a promoção do avanço do desenvolvimento social, se faz necessário adentrar na Teoria da Ação Comunicativa e explicar acerca da ideia de racionalidade desenvolvida pelo autor. Nobre (2004, p. 55) nos esclarece:

Habermas irá formular uma teoria da racionalidade de dupla face, em que a instrumental convive com um outro tipo de racionalidade que ele denomina “comunicativa”. [...] Assim, ao contrário de Horkheimer e Adorno, que apresentam uma teoria do desenvolvimento da racionalidade humana que culmina em um prevalectimento da razão instrumental como forma única da racionalidade, Habermas pretende mostrar que a evolução histórico-social das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação da razão humana em dois tipos de racionalidade – a instrumental e a comunicativa.

Tendo como base filósofos clássicos e as teorias desenvolvidas pelos teóricos do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, Habermas, de acordo com Bessiani (2016, p. 19), desenvolve uma nova perspectiva de razão, que seria a ideia de uma racionalidade comunicativa. Destacando-se que o autor não desconsidera a racionalidade instrumental investigada por Adorno e Horkheimer em *A Dialética do Esclarecimento*, mas, dando aqui voz a Menezes (2006, p. 24) ele confere uma continuidade ao desenvolvimento da Teoria

Crítica inicial, complementando-a com a ideia de uma racionalidade comunicativa. Nas palavras de Habermas (2022, p. 168),

O conceito de racionalidade comunicativa remete, segundo um aspecto, a diversas formas de resgate discursivo das pretensões de validade – daí Wellmer falar também de racionalidade “discursiva”; segundo o outro aspecto, às relações com o mundo que aqueles que agem comunicativamente estabelecem ao levantar pretensões de validade para seus proferimentos [...].

O filósofo alemão supramencionado, em sua análise social, deixa bem claro que uma única forma de racionalidade não é o bastante para contemplar a complexidade da formação social humana. Deste modo, argumentando com Bressiani (2016, p. 21), Habermas compreende que a racionalidade, assim como a sociedade, é dualista. Isto é, as interações realizadas socialmente se dão não apenas mediante uma racionalidade instrumentalizada voltada para dominação, mas também por uma racionalidade que Habermas chama de comunicativa.

Habermas não identifica a racionalidade instrumental como um bloqueio para a emancipação social, como defenderam Adorno e Horkheimer, pois, para o autor, na sociedade humana atuam tanto a racionalidade instrumental quanto a racionalidade comunicativa. Deste modo, a racionalidade comunicativa, desenvolvida pelo filósofo alemão, atua como a razão responsável por coordenar as interações comunicativas do *mundo da vida*. Assim, de acordo com Bressiani (2016, p. 20-23), Habermas compreende que os modelos sociais vigentes, em sua grande maioria, encontram na racionalidade instrumental a maior força de articulação das relações humanas e que orienta ações voltadas para o sucesso e obtenção de ganhos, e a racionalidade comunicativa, que permite um processo de racionalização social que possibilita à sociedade a oportunidade de livrar-se das influências exercidas pelo sistema. Segundo Nobre (2004, p. 55), Habermas pretende mostrar que a evolução histórico-social das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação da razão humana em dois tipos de racionalidade – a instrumental e a comunicativa.

A partir disso, surge a Teoria da Ação Comunicativa, que, de acordo com Oliveira (2008, p. 18-20), trabalha com um conceito de racionalidade que seja crítica e comunicativa, uma racionalidade que tem a capacidade de realizar uma dialética entre o agir instrumental e o agir comunicativo. Tentando construir uma nova teoria para a sociedade, ele não tem a intenção de construir uma nova sociedade, mas sim de dar uma

nova fundamentação filosófica para a sociedade já existente. Todas as possibilidades da razão encontram-se latentes em nossas instituições modernas, e que, portanto, há necessidade de fundamentar essa ordem social de uma maneira racional e que conduza ao diálogo e ao consenso, e para isso é preciso apostar na força do agir comunicativo. Desse modo, os valores dos indivíduos vão ter importância no *mundo da vida*, no qual os valores sociais devem ser preservados e cultivados através da razão comunicativa. Afirma Habermas (2022a, p. 447):

Ao definir as ações estratégicas e comunicativas como tipos, parto da premissa de que as ações concretas se deixam classificar de acordo com esses pontos de vista. Com “estratégico” e “comunicativo” não gostaria de designar apenas dois aspectos analíticos sob os quais a *mesma* ação pode ser descrita ora como influência recíproca de adversários que agem de maneira racional com respeito a fins, ora como processo de entendimento entre membros de um mundo da vida. Pelo contrário, as ações sociais se deixam distinguir conforme os participantes adotem ou uma atitude orientada ao êxito ou uma atitude orientada ao entendimento [...].

A razão comunicativa é o princípio norteador das teorias e do pensamento de Habermas, que vai produzir a ideia de uma linguagem que não tem a intenção de dominação, que não visa à tecnicidade, que tem por objetivo alcançar uma compreensão sobre a situação em que ocorre a interação e sobre os respectivos planos de ação, visando a organizar suas ações pela via do entendimento. Como nos diz Habermas (2022a, p. 70):

[...] perante o pano de fundo de um mundo da vida, é direcionada à obtenção, conservação e renovação de consensos, mais exatamente, de um consenso baseado no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis. A racionalidade imanente a essa práxis se mostra no fato de que um acordo comunicativamente obtido tem de apoiar-se, *em última instância*, em razões. E a racionalidade daqueles que participam dessa práxis comunicativa se mede por sua capacidade de fundamentar as manifestações *sob circunstâncias apropriadas*.

A razão pautada na comunicação, trabalhada por Habermas, segundo Menezes (2006, p. 88), visa primeiramente um consenso social no *mundo da vida* para livrá-lo da colonização pelo *sistema*, de modo que os atores do *mundo da vida* possam, livremente, estabelecer suas normas de convívio social em um ambiente livre da coerção e dominação da racionalidade instrumentalizada, que governa o mundo do sistema. Reforça Habermas (1990, p. 77), que se trata, pois, de uma racionalidade voltada para o diálogo comum utilizado na linguagem ordinária, que é a responsável por mediar nossas relações e interações sociais, que visam um comum acordo entre falantes sobre algo no mundo.

Habermas desenvolve seus estudos sempre buscando referência em outros estudiosos, como também desenvolvendo as teorias a que faz referência, correlacionando-as com as de outros autores e as desfragmentando para extrair o máximo de conhecimento possível. Assim, destrinchando teorias e correlacionando ideias, Habermas pode estabelecer as formas de racionalidade aqui elucidadas como as responsáveis por gerir e coordenar a estrutura social vigente.

4.1. Racionalidade comunicativa e instrumental

Tendo como base os pontos mencionados até aqui, podemos notar a presença da ideia habermasiana de ações voltadas para um entendimento ou que visem a um consenso. Em sua perspectiva dualista de mundo, vimos que Habermas separa a esfera social em mundo da vida e sistema, sendo o mundo da vida, nas palavras do próprio autor (2022^a, p. 178; 152-153)

[...] a tradição cultural partilhada por uma comunidade é constitutiva para o mundo da vida, o qual o membro individual encontra já interpretado em termos de conteúdo. Esse mundo da vida intersubjetivamente partilhado constitui o pano de fundo para a ação comunicativa.

E ainda:

O mundo da vida armazena o trabalho interpretativo feito anteriormente pelas gerações precedentes; é o contrapeso conservador contra o risco de dissenso que surge com todo processo de entendimento atual. Pois aqueles que agem comunicativamente conseguem chegar a um entendimento somente por meio de tomadas de posição de sim ou não sobre pretensões de validade criticáveis (*Ibid.*).

Ou seja, o mundo da vida é o local em que impera o agir comunicativo, que é um agir baseado na racionalidade comunicativa, que não visa a um resultado técnico, mas sim ao diálogo e ao entendimento, visando promover o bem-estar populacional. É o agir do *mundo da vida*, no qual o homem interage buscando efetivar os valores sociais e onde os indivíduos podem interagir sem a interferência do *sistema* (Habermas, 2022b, p. 904 – 905). Afirma o mesmo autor (2022b, p. 893):

O mundo da vida é como que o lugar transcendental no qual falante e ouvinte se cruzam; onde podem levantar reciprocamente a pretensão de que seus proferimentos conduzem com o mundo (com o mundo objetivo,

o social e o subjetivo); e onde podem criticar e confirmar as pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter acordo.

Quanto à outra esfera da sociedade, Gutierrez e Almeida (2013, p. 153) sustentam que o que Habermas chama de sistema, compreende a parte da estrutura social responsável pelos meios de poder (Estado) e moeda (Mercado), e, para além disto, é o local em que o agir instrumental atua. Trata-se, pois, de um agir derivado da racionalidade instrumental dominante, e nas palavras de Habermas (2022a, p. 181,

O conceito de ação teleológica encontra-se, desde Aristóteles, no centro da teoria filosófica da ação. O ator realiza um fim ou causa a ocorrência de um estado desejado ao escolher e aplicar de modo apropriado, na situação dada, os meios promissores. [...] O modelo teleológico se amplia no modelo estratégico de ação, quando entra no cálculo de êxito do agente a expectativa a respeito das decisões de pelo menos um outro ator que age dirigido a objetivos. Esse modelo de ação é interpretado amiúde em termos utilitaristas; nesse caso, supõe-se que o ator escolhe e calcula meios e fins, a partir dos pontos de vista da maximização da utilidade ou das expectativas de utilidade.

Num modelo arquetípico de sociedade, o agir instrumental ou agir teleológico não poderia atuar sobre o mundo da vida, pois deveria restringir-se ao sistema. Entretanto, no modelo social vigente, podemos facilmente evidenciar o uso do agir instrumental nas relações vivenciadas no mundo da vida. Tal ocorrência, Habermas (2022b, p. 669) chama de processo de colonização do agir instrumental sobre o mundo da vida. O processo de colonização do agir instrumental sobre o mundo da vida é justamente o que possibilita o surgimento das relações e relacionamentos por interesse, as relações que visam um fim, a busca pela obtenção de lucro dentro do espaço do mundo vivido no qual tais ações não deveriam atuar. Para Gutierrez e Almeida, 2013, p. 159),

Trata-se, em resumo, de uma relação difícil, que deve ser estudada empiricamente, onde os subsistemas colonizam e exploram o MV, tornando-se mais complexos com o passar do tempo. O MV, por sua vez, resiste aos avanços dos subsistemas, conforme expressa a evolução da norma jurídica.

As ações guiadas pelo agir instrumental, no entender de Freitag (1995, p. 240) buscam uma determinada finalidade, se baseiam em interesses; desse modo, tais ações acarretam um empobrecimento das relações humanas e a perda dos valores éticos e morais. Aqui, assim afirma Habermas (2022a, p. 278) não há uma preocupação com as questões humanas, com questões sociais, pois, trata-se de um agir voltado unicamente

para a eficiência e dominação, sendo, portanto, o agir do sistema. Conforme Bressiani (2016, p. 21),

Partindo, então, de uma teoria dual da modernização social, Habermas diagnostica um processo de desacoplamento entre duas esferas sociais, que estariam ligadas à reprodução simbólica e à reprodução material da sociedade. A primeira corresponde ao mundo da vida, cuja reprodução ocorre predominantemente por meio de ações comunicativas, e a segunda corresponde ao sistema, composto de dois subsistemas, cuja reprodução se dá predominantemente por meio de ações instrumentais funcionalmente coordenadas.

Posteriormente, Habermas (2022b, p. 1135) propõe o processo de reacoplamento do mundo da vida com o sistema, assim a possibilidade de visualização do todo social para que se tornasse possível a realização de uma análise na busca pelas patologias sociais provenientes do processo de colonização do sistema sobre o mundo da vida.

[...] a tese da colonização sistêmica do mundo da vida. De acordo com essa tese, os sistemas dinheiro e poder, uma vez desacoplados do horizonte simbólico e normativo da sociedade, do mundo da vida, interligam-se entre si e invadem os âmbitos centrais da reprodução social, cultural e psicológica dos indivíduos socializados, ao preço de inúmeras formas de patologia social, fenômenos de crise, de resistência, desencadeando também inúmeros tipos de protestos (Habermas, 2022, p. 668, v. 2).

Tendo em vista a busca pelo avanço social e desenvolvimento humano, a ideia de reacoplar o *mundo da vida* e o *sistema*, tendo inicialmente realizado o desacoplamento para a realização de sua teoria, Habermas põe à frente a busca pelas resoluções dos problemas sociais. De modo que, segundo Siebeneichler (2012, p. 19), “sua estrutura é aberta, isto é, confeccionada de maneira a permitir ulteriores ligações ou acoplagens com outros princípios e teorias e, inclusive, com outras áreas de especialização”.

A reversão do processo de dominação por parte do sistema e a recuperação de espaços perdidos no mundo da vida, voltaria a tornar possível o estabelecimento de uma estrutura social harmônica e funcional que cooperaria para um melhor progresso do desenvolvimento social. Assim, mediante o funcionamento adequado das estruturas sociais, um estado de bem-estar social pode se estabelecer e, conseqüentemente, viabilizar um desenvolvimento social positivo, o que representaria, até certo ponto, a efetivação de certas promessas feitas pelo projeto da modernidade, quer dizer, resgate de potenciais emancipatórias inerentes a uma razão comunicativa sempre presente, mas

negligenciada e desprestigiada por leituras ideológicas apressadamente realizadas e impostas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do desenvolvimento dos conceitos e de uma ótica da racionalidade comunicativa habermasiana, podemos compreender a importância da sua Teoria da Ação Comunicativa. A compreensão da sociedade a partir de uma racionalidade dualista o permitiu compreender a própria sociedade estruturada de forma dual. Habermas desenvolve sua Teoria da Ação Comunicativa partindo do pressuposto que não há apenas uma única perspectiva de racionalidade, como expressa na leitura reducionista de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, mas sim uma racionalidade do sistema e uma racionalidade comunicativa que, cada uma vista de forma adequada, permitem aos membros de uma comunidade obter a possibilidade de emancipação.

Para Habermas, a possibilidade efetiva da ação comunicativa para salvar as interações entre sujeitos capazes de fala e de ação para fazer frente à racionalidade do sistema é uma alternativa exequível. Temos que nos confrontar com a atuação de uma força de racionalidade que se revela prejudicial ao desenvolvimento integral humano, e, uma vez ter adquirido consciência dessa realidade, há como apostar em formas de comunicação voltadas para o entendimento. Comunicação esta que, para Habermas, encontra-se latente em nossa sociedade e é transmitida e efetivada por meio de complexos processos de transmissão e conservação da cultura ao longo dos séculos.

Portanto, para o autor, se tal comunicação ainda pode ser exercida, é através dela que deveríamos agir para remediar as afecções patológicas que acometem nossa sociedade. Porém, com base no que já foi até aqui penado, não podemos descartar as problemáticas encontradas pelo próprio Habermas, como o problema da intencionalidade oculta na fala. É difícil identificarmos se não há malícia ou mentira numa sentença dita. A isso, Habermas chama de status parasitário, que seria a estratégia oculta de quem profere uma sentença (HABERMAS, 1990, p.68). Nestes casos, a pretensão de quem fala não está sendo mostrada para o ouvinte, o objetivo não é claramente emitido na fala, fazendo com que o ouvinte execute uma ação ou resposta para que o falante mal-intencionado obtenha o que ocultamente deseja. Trata-se de uma prática discursiva que pode tornar-se dominante em determinadas sociedades, dependendo do modelo de governança adotado.

Fenômenos recentes de práticas de *fake-news*, de distribuição de informações não comprovadas e de narrativas sem qualquer referência ao real comprovam até onde as patologias, no âmbito da comunicação, podem gerar incertezas, inseguranças e manipulação da opinião pública.

Essas práticas de manipulação das mentes, de distorção da percepção da realidade e das pessoas de si mesmas, configuram um problema em processos de comunicação que objetivam alcançar entendimento, pois evidenciam o status parasitário do uso da linguagem, um uso que para Habermas (1990, p. 73) é fruto da razão instrumentalizada, e que, portanto, revelam uma linguagem articulada por forças inerentes ao sistema. Todavia, em uma sociedade, quem sabe, podemos falar de uma sociedade democrática radical e efetiva, a linguagem se presta para chegar a um entendimento com o outro, para promover consenso entre os indivíduos, para que possam combinar mutuamente os seus planos de ação.

A partir disso, Habermas (1990, p. 136-137) adentra nas teorias de Austin e Searle, a fim de identificar uma possibilidade de identificação da intenção oculta na fala. Para que se possa identificar a intenção do falante numa sentença, Searle propõe que se examine metodicamente a sentença proferida. Através, unicamente, de uma análise do discurso, Searle defende a possibilidade de identificação da intenção do falante. No entanto, Habermas considera que analisar unicamente a sentença não seja de fato o bastante para se chegar a compreensão da intenção. Ele propõe que se faça uma análise do que é dito levando em consideração o contexto pragmático no qual a sentença foi proferida. Para Habermas, as pretensões de validade não estariam apenas nas sentenças, mas estariam também nesse contexto, ou seja, no contexto estaria presente a dúvida da validade.

Por isso, eu sugiro que consideremos as condições de validade, não de forma isolada, mas no contexto pragmático, onde pretensões de validade se juntam a razões potenciais para o resgate de tais pretensões (Habermas, 1990, p.148).

Sob o ângulo da teoria da ação comunicativa, segundo Habermas (1990, p. 55), a linguagem só é relevante do ponto de vista pragmático enquanto elemento *medium* que permite estabelecer relações entre o sujeito e o mundo. Por meio da linguagem os participantes em interações podem mobilizar seu potencial de racionalidade para a meta perseguida cooperativamente de alcançar entendimento, estabelecendo, assim, relações com o mundo e com os outros de maneira reflexiva.

Isto posto, podemos verificar que o uso parasitário da linguagem, isto é, o uso da linguagem voltado para o êxito e não para o entendimento (Habermas, 1990, p. 73) tem tido grande influência no processo de desenvolvimento social. A utilização distorcida da linguagem, no transcorrer de todos esses anos da existência da humanidade, nos conduziu a uma anomalia arraigada no seio de nossa sociedade. Quando proferimos uma simples sentença como “mulher não vota”, estamos realizando ações que desencadearão uma patologia no meio social, derivada do uso parasitário da linguagem. Não nos esqueçamos que o uso da linguagem deve ser entendido como uma prática social, entre outras práticas.

Com base no que foi exposto até aqui, podemos concluir que a linguagem foi, durante séculos, utilizada como um instrumento de manipulação e de dominação, portanto, de forma parasitária, voltado para êxitos de ganho individual ao invés do entendimento que beneficia a sociedade como um todo. O uso indevido da linguagem, de acordo com Habermas (2000, p. 471), formou uma sociedade adoecida, capaz de cometer atrocidades no decorrer dos séculos. Uma sociedade que fizesse um uso apropriado da linguagem, este uso fazendo parte da sua história, sendo parte integrante do seu ethos, não teria desenvolvido, por exemplo, um modelo social patriarcal, assim como também não realizado atrocidades como a escravidão, perseguição de grupos étnicos e religiosos. O uso impróprio da linguagem acarretou uma disfuncionalidade que contribuiu para a solidificação do uso instrumental da razão humana (HABERMAS, 2000, p. 485).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. [reimpr. 2006]. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BAUMGARTEN, Maíra. Habermas e a emancipação: rumo à democracia discursiva? **Cadernos de Sociologia**. Porto Alegre, n. 10. 1998.

BRESSIANI, N. Entre sistema e mundo da vida: teoria social e diagnóstico de patologias sociais em Jürgen Habermas. *In*: PINZANI, A.; SCHMIDT, R. (org.) **Um pensamento interdisciplinar**: ensaios sobre Habermas. Florianópolis: Nefiponline, 2016.

FREITAG, Bárbara. Habermas e a Teoria da Modernidade. **Cad. CRH.**, Salvador, n. 22. p. 138-163, jan./jun.1995.

FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona**: a questão da moralidade. Campinas: Papyrus, 1992.

G. L. Gutierrez; M. A. B. de Almeida – Teoria da Ação Comunicativa (Habermas): estrutura, fundamentos e implicações do modelo. **Veritas**, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p. 151-173, jan./abr. 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, J. **Teoria da ação comunicativa**: racionalidade da ação e racionalidade social. Tradução: Luiz Repa. v. 1 [recurso eletrônico]. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2022.

HABERMAS, J. **Teoria da ação comunicativa**: racionalidade da ação e racionalidade social. Tradução: Luiz Repa. v. 2 [recurso eletrônico]. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2022.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002.

MENEZES, Anderson de Alencar. **Habermas**: com Frankfurt e além de Frankfurt. Instituto Salesiano de Filosofia. Recife: Faculdade Salesiano do Nordeste, 2006.

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

OLIVEIRA, Paulo Cesar de. Ética da ação comunicativa em Jürgen Habermas. **Estudos Filosóficos**. São João Del-Rei. n. 1. 2008.

SIEBENEICHLER, F. B. Jürgen Habermas: uma Teoria Da Comunicação Humana. **Logeion: filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 8-26, 2018.

AUTORES

AUTORES

ANDERSON DE ALENCAR MENEZES

Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco, Bacharel em Teologia pelo Centro Unisal - Campus Pio XI (São Paulo), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco e Doutor em Ciências da Educação pela Universidade do Porto/Portugal. Pós-Doutorado em Ciências da Linguagem pela Universidade Católica de Pernambuco. Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal de Alagoas. Integra como Pesquisador o Grupo de Investigação em Teoria Crítica da Universidade de Valência-Espanha, sob a direção do Professor Dr. Benno Herzog. Membro do IBDFAM (Instituto Brasileiro do Direito de Família) no Estado de Alagoas- Pertence no âmbito deste Instituto à Comissão da Criança e do Adolescente). Pesquisador da Rede RIEV (Rede Interdisciplinar de Estudos sobre Violência - Ufpb; Ufal; Ufsc; Universidade de Valência - Espanha). Exerceu a função de Coordenador do Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Federal de Alagoas. Membro do Conselho Editorial da Edufal(Editora da Universidade Federal de Alagoas). Atualmente é professor e pesquisador do mestrado e doutorado em educação do PPGE/CEDU/UFAL; Membro do CONSELHO EDITORIAL da Revista Eletrônica - COGNITIO da PUC SÃO PAULO; Membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral.

EMMANUEL DE SAINT AUBERT

Directeur de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique, à l'École Normale Supérieure (UMR 8547, Archives Husserl de Paris). Parallèlement à ses nombreux travaux sur l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel de Saint Aubert développe une phénoménologie de la « portance », attentive à ses soubassements anthropologiques et ontologiques ainsi qu'à ses enjeux éthiques et cliniques.

E-mail: e.dsta@free.fr

FABIANA PARRA

Doctora en Filosofía (UNLP). Docente e investigadora UNLP/ UNCo- CONICET, Argentina. Editora responsable e *Resistencias, revista de Filosofía de la Historia*.

E-mail: fabianaparra00@gmail.com.

GRAZIELA RENATA DE SILVA

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

JOSÉ VICENTE DE MEDEIROS

Doutor em Filosofia e Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

KARL HEINZ EFKEN

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco.

E-mail: karl.efken@unicap.br

MARIA AGLAÉ TEDESCO VILARDO

Juíza de Direito e Doutora em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pelo PPGBIOS em associação da UERJ, UFRJ, UFF e FIOCRUZ.

NILO RIBEIRO JUNIOR

Mestre em Teologia \Moral pela Pontifícia Università Gregoria. Doutor em Teologia pelo FAJE. Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Portugal (UCP). Professor do Curso de Filosofia e do PPGFIL – Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Coordenador do Grupo de Pesquisa do CNPq: Lévinas e alteridades e Corpo, Fenomenologia e Genealogia. Editor Adjunto da Revista *Ágora Filosófica*.

E-mail; nilo.ribeiro@unicap.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8047378549590212>.

ROSA ALICIA NONONE CASELLA

Psicóloga, licenciada em Letras e doutora em Educação. Atualmente é professora da Universidade Católica de Pernambuco.

WLATER MATIAS DE LIMA

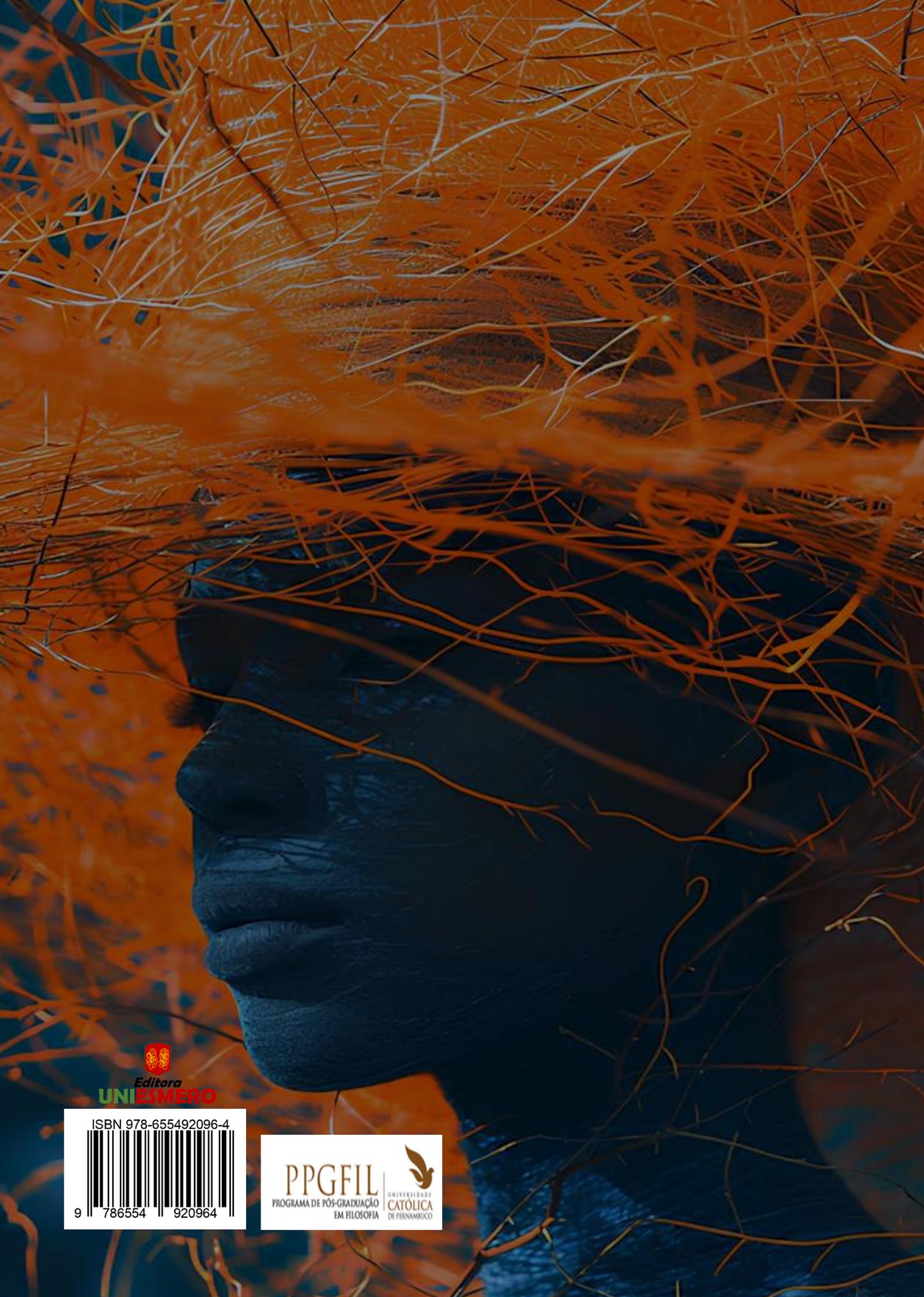
Doutorado em Filosofia e Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Estágio Pós-Doutorado na Université Rennes II: Centre de recherche sur l'éducation, les

apprentissages et la didactique (CREAD). Professor Titular da UFAL, no Centro de Educação.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7331-9475>.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0941145152986197>.

E-mail: waltermatias@gmail.com



Editora
UNISMERO

ISBN 978-655492096-4



9 786554 920964

PPGFIL | 
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA | UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO