

O Homem é o Animal que “Toma Carne”: Corpo Próprio e Vulnerabilidade

Man is the Animal that “Takes Flesh”:
Own-body and Vulnerability

Marcelo Fabri
(Universidade Federal de Santa Maria)

Resumo

O artigo parte da fenomenologia do corpo próprio, iniciada por Husserl, sublinhando a contribuição de tal fenomenologia para a Antropologia Filosófica. Num primeiro momento, apresentamos as teses principais de Husserl sobre o corpo próprio, examinando, logo a seguir, o significado do verbo sentir em Merleau-Ponty, no contexto de sua Fenomenologia da percepção. Num segundo momento, procuramos descrever a condição humana como vulnerabilidade ou, simplesmente, “carne”, termo também usado por Merleau-Ponty, mas que será explicitado a partir de um certo contraste em relação ao corpo próprio. Num terceiro momento, discutimos o paradoxo do corpo próprio, isto é, sua condição de resistente a toda forma de apropriação. O ponto de partida, neste momento, é a situação concreta que define o humano, a saber, o “tomar carne” (prendre chair). Além de Merleau-Ponty, Levinas, Agamben e Marion serão importantes em nossa discussão.

Palavras-chave: Corpo Próprio. Carne. Vulnerabilidade. Sofrimento. Humano.

Abstract

The article starts from the phenomenology of the own-body, initiated by Husserl, emphasizing the contribution of this phenomenology to philosophical anthropology. At first, we present Husserl's main theses about the own-body, examining, right after, the meaning of the verb to feel in Merleau-Ponty, in the context of his Phenomenology of perception. In a second moment, we try to describe the human condition as vulnerability or, simply, “flesh”, a term also used by Merleau-Ponty, but which will be explained from a certain contrast in relation to the body itself. In a third moment, the paradox of the body itself is discussed, that is, its condition of resistance to all forms of appropriation. The starting point, at this moment, is the concrete situation that defines the human, namely, “taking flesh” (prendre chair). In addition to Merleau-Ponty, philosophers like Levinas, Agamben and Marion will be important in our discussion.

Keywords: Own-body. Flesch. Vulnerability. Suffering. Human.

1 Introdução

O corpo próprio é um tópico fundamental da fenomenologia husserliana. Husserl desenvolveu pesquisas sobre a constituição do mundo tendo como base análises sobre a sensibilidade, os movimentos corporais, a atitude personalista, a relação do sensível com o inteligível, pesquisas essas que fomentaram o debate antropológico contemporâneo, numa perspectiva fenomenológica. O argumento que deverá orientar nossa reflexão é este: Husserl sublinha sempre o eu ativo, que luta contra as forças da passividade, que acolhe os apelos do mundo e dos outros, que se engaja na vida racional, que defende a luminosidade em meio à obscuridade e aos reducionismos de toda ordem. O “eu posso” é a característica mais notável das reflexões sobre o corpo próprio, muito embora a dinâmica corporal esteja envolvida em afecções de toda ordem. É justamente sobre este lado vulnerável do humano que os continuadores da fenomenologia irão se interessar com mais força, a despeito do fato de que Husserl, ele próprio, já tivesse chamado a atenção para o fundo passivo da experiência. De nossa parte, voltamo-nos para o eu sensível, que é interpelado e afetado por acontecimentos corporais e espirituais que ele não domina, não prevê e, por isso mesmo, não está em condições de controlar. Ora, se somos invadidos, interpelados ou capturados, sem que possamos prever ou dominar tal investidura, então o que é mais próprio em nós (nosso corpo) não é tão próprio assim. O *si* corporal se descobre numa situação estranha e paradoxal: ele se encontra num “entre-dois”: subjetividade e alteridade estão imbricadas uma na outra. Mas, se é assim, por que continuar falando em corpo próprio? Veremos que a referida imbricação manifesta o paradoxo

do corpo próprio: o animal que “toma carne” é, a uma só vez, um poder na passividade, uma força que emerge da própria vulnerabilidade.

2 Sentir

A fenomenologia busca o originário. Ela quer conquistar metodicamente o solo de experiência a partir do qual o sentido emerge para nós como fenômeno. Chama de constituição a experiência originária subentendida em todo movimento intencional da consciência. Tal experiência é o ser do corpo sensível. A constituição do mundo pela consciência pressupõe um esclarecimento da experiência originária como ser do corpo. Não se trata de dizer que o objeto é determinado pelo sujeito, pois o que se dá é a correlação de subjetividade e mundo graças às vivências e às expressões de um corpo próprio. A consciência é uma abertura ao mundo, um estar-aberto que se manifesta em todas as suas visadas e vivências, em todos os seus atos.

A atitude naturalista considera a relação de um eu com o mundo de modo causal. O corpo (*Körper*), de fato, é “coisa” entre outras que existem no mundo. Mas o corpo próprio (*Leib*), enquanto *órgão da percepção* (cf. HUSSERL, 1996, § 18, p. 95 e ss.), é o fundamento originário. O real concreto do mundo circundante do *ego* relaciona-se ao corpo. O corpo, enquanto algo *meu* (*Eigen*), não é uma conquista da visão, mas da experiência do tocar. É corpo próprio enquanto corpo tocado. O ver implica distância e separação, oferecendo um acesso indireto à realidade corporal. O entrelaçamento de corpo e mundo anula a distância entre um mundo de interioridade e um mundo exterior. A sensação (domínio cinestésico-tátil) é o fundamento da experiência do corpo como *meu* (para

além da visão e da audição).

Daí poder-se dizer que o corpo próprio se relaciona ao *ego* de tal modo que ele será o *ponto zero* da orientação, isto é, o ponto inicial do “aqui e agora” (c. HUSSERL, 1996, § 18, p. 91 e ss.). Pelo corpo, o ego puro possui a intuição do espaço e do mundo sensível. Tudo o que aparece possui uma relação de orientação com o corpo. Por conseguinte, o corpo é o a) centro de toda orientação no mundo, é o marco inicial para estabelecermos um vínculo à realidade que nos rodeia. Ele é também b) o órgão do querer. O corpo não é um simples instrumento; ele é o único objeto que pode ser movido de maneira espontânea e imediata pelo próprio querer do *ego* puro. O corpo é um meio para produzir um movimento espontâneo mediato de outras coisas. O corpo possui a faculdade de se mover livremente, percebendo desta sorte o mundo exterior. A consciência do “eu posso” é uma consciência essencialmente corporal.

O corpo próprio está disponível de modo imediato: perceber, olhar, refletir, objetivar a si mesmo, poder de se considerar uma pessoa, são diferentes modos de existir como sensibilidade. O corpo anuncia o “outro”, ele é o paradigma da alteridade. Entre mim e outrem há sempre o espaço do *intemédio*, do “entre” (espaço a ser reinaugurado sempre). O Outro é um pré-requisito para a experiência do mundo real e objetivo. No entanto, quando encontro os outros, encontro “outras sensibilidades”. Percebo “outro pensamento”. O sujeito é “sensibilidade”, e é graças a ela que o “outro” se dá em “carne e osso” para mim. O mundo, por sua vez, é o resultado de interações contínuas com os outros.

O “eu posso” do corpo próprio é a consciência da liberdade. A liberdade é essencialmente corporal.

Somente um ser corporal pode ser livre. Trata-se, é verdade, de uma liberdade na própria dependência. Tudo que realizamos já sempre remete ao campo somático da experiência. O corpo não é apenas o centro ativo e o ponto de partida da ação. Ele é também a marca da fragilidade e da necessidade. Temos fome, sede, desejo de ar e de luz. Carecemos de movimento. A cada instante, o corpo exige cuidados. Pelo corpo experimentamos nossa fragilidade, nossa dependência e, fundamentalmente, nossa mortalidade.

Daí a pergunta: que dizer da relação com o mundo sob a forma de sensibilidade? Que entender pelo poder de sentir inerente ao corpo próprio? Husserl se ocupa basicamente do papel das sensações e do corpo próprio na constituição de *objetidades*, na formação do mundo cultural, numa palavra, sublinha principalmente a ideia de constituição intersubjetiva do mundo. Mas o que se deve entender pelo verbo sentir? Que significa a relação subjetividade-mundo numa perspectiva existencial? Merleau-Ponty ajuda a pensar esta questão. Explora o significado existencial do sentir. A sensação é comunicação vital com o mundo. Quando sentimos, estamos afetivamente, corporalmente, concretamente vinculados ao mundo. As sensações estão envolvidas por uma significação vital (cf. MERLEAU-PONTY, 2018, p. 283). Uma sensação se anuncia pela experiência de uma certa atitude corporal.

Pode-se dizer que sentir é um misto de espontaneidade e de interpelação. Quando sentimos, somos ativos e passivos ao mesmo tempo. Vejo as cores como se eu comandasse o movimento visual pelos olhos, e, no entanto, sou investido por uma espécie de apelo. Uma cor tem o poder de me solicitar, pedir de mim um

certo olhar. O importante é o modo como meu corpo vive as cores. O poder que tenho sobre o mundo pelo meu corpo se descobre investido, desconcertado. O mundo me solicita. Ele é um desafio constante para mim. Sentir é um modo de estar no mundo, uma espécie de comunhão (cf. MERLEAU-PONTY, 2018, p. 285 e ss.). Mas é a solicitação que me faz ver alguma coisa, que dá início a um novo ver e escutar. No campo daquilo que é visto ou sentido, há uma inquietude, um clamor para se abrir ao outro.

Gabriel Marcel, outro grande filósofo francês, também descreve a ambiguidade do sentir. Sentir é partilhar uma intimidade. Não é transmissão de um conteúdo, nem tradução de uma realidade. A sensação é algo de imediato. Ela é da ordem da receptividade. Um certo *si* que se encontra em casa (*chez soi*) pode acolher uma alteridade. O outro pode, desta sorte, introduzir-se no recinto de uma intimidade, de uma ambiência que constitui meu mundo próprio, minha casa. Sentir é um ato de hospitalidade. A hospitalidade, afirma o filósofo, “é um dom do que é seu, vale dizer, é um dom de si” (MARCEL, 1940, p. 47). De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que sentir implica em passividade e atividade. A receptividade se dá graças à condição corporal de nossa existência. Sofremos, temos tantas dores a enfrentar e, no entanto, temos em nós o poder de assumir e de criar, de nos abrir a... (cf. MARCEL, 1940, p. 47).

Na nossa perspectiva, o corpo próprio manifesta o paradoxo da condição humana. O corpo próprio é liberdade-passividade, falante-interpelado, movente-afetado, doador-receptor. Se a condição de sujeito deixa de ser pensada a partir da representação do mundo, se o *si* é corporeidade viva existente no mundo, sua condição de agente está sempre às voltas com a iminência de uma

deposição de sua suposta soberania. De um lado, o corpo está orientado, situado no mundo. Há o poder de nosso corpo sobre o mundo. De outro, o inevitável reconhecimento de que não decido sobre a maior parte daquilo que se passa em mim. Não posso dizer que *sinto* do mesmo modo que posso dizer que *decido* ter mudado de uma cidade para outra. A percepção, dirá Merleau-Ponty (2018, p. 290), tem sempre algo de impessoal. Ela *se percebe* em mim. Assim como não sou o sujeito de meu nascimento e de minha morte, a sensação não é algo que se encontre sob meus domínios. Não posso superar o fato de que o *si* sempre precede a si mesmo, que chegamos sempre tarde a nós mesmos. Graças ao sentir, somos subjetividades inseridas em certos campos (visual, tátil, etc.) que tornam a aventura do sentido interminável, inesgotável, sempre passível de novas descobertas.

Sentir é poder partilhar uma situação. Quando dizemos “nós”, não falamos apenas da pluralidade de pessoas. O “nós” implica uma solidariedade vivida. “O conjunto das relações transparentes que a inteligência constrói quando a percepção acontece não absorve o acontecimento do percebido (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 57). Ou seja, há uma ligação profunda e orgânica entre percepção e intelecção. O *si* que deseja a comunicação, que reconhece outrem está sempre às voltas com uma inevitável solidão. Se outrem existe para mim vivo entre comunicação e solidão. Para haver alteridade é preciso haver presença a si (corpo próprio). No entanto, os outros já estão em mim. O social me solicita e interpela. A presença a si é uma de-presença. Estar presente a si mesmo é descobrir-se lançado para fora de si mesmo (cf. MERLEAU-PONTY, 2018, p. 487). Como não perceber que tantos acontecimentos provocam um verdadeiro abalo na

vida individual e social? Por via de consequência: o corpo próprio constitui o núcleo mais autêntico do comportamento respondente. A alteridade se insinua no coração da presença a si. O corpo próprio é um anúncio da “carne”

3 Sofrer

Eis que o corpo próprio não é tão próprio assim. Talvez fosse melhor dizer que a subjetividade que sente é um *si* corporal sem transparência ou pureza transcendental. Ele experimenta uma espécie de imbricação. Merleau-Ponty, em *O visível e o invisível* não fala mais em corpo próprio, e sim de uma confusão entre nossa carne e as coisas. Afirma que, por parte daquele que sente, há uma espécie de enrolamento sobre o sensível. O mundo não é mais um projeto de um sujeito caracterizado como corpo próprio, uma expressão de um certo poder, mas uma imbricação. O *si* é corporal na medida em que é “carne”, um entrecruzamento de subjetivo e objetivo. No visível anuncia-se uma espécie de invisível. Por quê? Porque “o tocar nos ensina que a percepção não é uma posse do mundo” (ZIELINSKI, 2002, p. 59). O corpo é marcado por hiatos, distanciamentos. “Em minha identidade corporal há uma experiência de alteridade (...). Não há imanência do corpo ao sujeito sem experiência de transcendência” (ZIELINSKI, 2002, p. 64).

Eis o questionamento da unidade prévia de um corpo próprio. A unidade no corpo que possuo não está feita. Ela está sempre em aberto. No momento mesmo em que uma subjetividade carnal toca alguma coisa, uma alteridade já se anuncia. No caso, um intocável. No núcleo da experiência do corpo próprio, uma transcendência já se apresentou. O corpo próprio desapareceu? Não se trata

disso, mas da constatação de que ele será o indicador daquilo que o ultrapassa. Sempre se chega tarde demais a si mesmo quando se é uma carne. O que define a identidade do sujeito é uma *distância* (*écart*), um reverso inacessível, inatingível (cf. ZIELINSKI, 2002, p. 62-63).

Esse reverso inacessível de nós mesmos traz pelo menos duas consequências importantes para os propósitos de nossa exposição. Em primeiro lugar, o fato de que nossa subjetividade está envolvida com tantas outras “carnes” que estão no mundo. Tudo o que fazemos e pensamos implica nossas relações com os outros, naquilo que eles sentem e pensam. No corpo e pelo corpo, o que é próprio se muda em estranho, o que é meu se faz alteridade em mim. O outro e os outros estão em mim¹. Falar de alteridade significa descrever a inquietude que faz parte de nossa vida. O *si* corporal é carne, vale dizer, está sempre às voltas com um reverso inatingível, não-objetivável e inapropriável de si mesmo. É justamente este hiato ou impossibilidade de coincidir plenamente consigo mesmo que permite compreender nosso entrelaçamento de nossa vida com a outras vidas, com outras durações, outras coisas. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Só me foi dado chamar o mundo e os outros a mim e tomar o caminho da reflexão, porque desde o início estava fora de mim, no mundo, junto aos outros, sendo que a todo momento

¹ Bernhard Waldenfels explora de modo notável as teses de Merleau-Ponty a partir do que ele chama fenomenologia do estrangeiro. As influências de Husserl e de Levinas sobre ele também são consideráveis. Para a discussão que ora fazemos, vale conferir sua reflexão sobre o *si* corpóreo em seu “entre-deois”, isto é, entre ipseidade e alteridade (cf. WALDENFELS, 2008, especialmente das páginas 79 a 105). Um dos temas fundamentais de Waldenfels é o que ele chama de fenomenologia responsiva ou, simplesmente, lógica responsiva.

Ora, a carne aberta à alteridade, imbricada em tantas outras vidas e durações, é também aquela que pode, em todo momento, experimentar a mais terrível solidão. O *si* corpóreo está atravessado por afecções de toda ordem. Nosso corpo, que é a realidade mais íntima e própria, pode converter-se em algo estranho. Sentimos vergonha, experimentamos nojo, somos invadidos pela náusea, temos necessidades que não podem ser vencidas por nossa vontade. Há a dramática história de uma senhora que não continha a urina por ser diabética, quando ainda não sabia de sua enfermidade. O que é mais próprio se torna a coisa mais estranha e inapropriável. Somos surpreendidos por eventos, sem que possamos compreendê-los claramente, ou controlar a situação. Um simples sonho pode nos abalar durante semanas. Mas o estranhamento mais radical e desconcertante é a experiência da enfermidade e do sofrimento que ela traz. Agamben, comentando Levinas, mostrou com muita clareza o paradoxo do corpo próprio:

O instante da necessidade (corporal) põe a nu a verdade do próprio corpo: esse é um campo de tensões polares cujos extremos acabam definidos por um “ser entregue a” e por um “não poder assumir”. Meu corpo me é dado como a coisa a mais própria só na medida em que se revela absolutamente inapropriável (AGAMBEN, 2017, p. 109).

Eis a relação contraditória com o corpo próprio. Aquilo a que estou mais ligado ou vinculado surge com a

mais estranha das realidades. Estranhamento que pode causar desconforto, vergonha, sofrimento, desejo de evasão. Estranhamento que nos oferece as condições para descobrir nossa intimidade, vale dizer, a relação que mantemos com o inapropriável que se encontra em nós. Tão logo começamos a sofrer, nossa intimidade se revela. O eu sente-se ferido, golpeado, miserável. “Também se sente dominado e invadido por uma potência que o ultrapassa, à qual está, por assim dizer, entregue” (LAVELLE, 2014, p. 65). As reflexões de Louis Lavelle são profundas, atuais, sensíveis, próprias de um filósofo que nunca pensa o espiritual separado da materialidade que nos constitui. Se o prazer é sempre expansivo, um abandono de nós mesmos, a dor nos põe à parte, separados, sozinhos, revelando a existência para si mesma. O eu como que deixa de se comunicar com o mundo, fecha-se em si mesmo. A dor mostra meu enraizamento na vida (LAVELLE, 2014, p. 66).

Num texto notável de 1982, intitulado “O sofrimento inútil”, Levinas realiza uma fenomenologia do sofrimento, que põe em causa o poder de síntese da consciência intencional. A dor, afirma Levinas, não é apenas um dado que resiste à síntese em sentido kantiano, algo que se opõe a uma ordenação realizada pelo saber, mas uma *modalidade*² irreduzível: a dor é a *maneira* pela qual se produz a *recusa* a se deixar ordenar e organizar por meio de uma síntese. Temos então uma ambiguidade entre qualidade e modalidade, ou seja, a dor é uma vivência

² Vale lembrar que Husserl chamava de modalidade do “outramente” algo que se constata numa simples percepção, quando se descobre abruptamente atravessada por uma “alteridade” (*das Andere*) que emerge como um inesperado. A negação não é uma modalidade que se define pela atividade da consciência judicativa, mas uma produção concreta de um “não” no âmbito de uma vivência perceptiva (cf. HUSSERL, 1998, p. 116 e ss.).

pela qual se experimenta uma qualidade sensível, mas tal qualidade se modifica em modalidade. Mas qual? A da recusa ou negação. Eis a vivência de um insuportável. Eis o modo do “não-se-suportar” se apresentando como sensação. Uma certa vivência de qualidade sensível se transforma numa passividade extrema, impotência, abandono, solidão. O sofrimento não é, portanto, o contrário de uma atividade, mas adversidade corporal questionando toda forma de síntese.

A passividade do sofrimento é mais profundamente passiva que a receptividade de nossos sentidos que já é atividade de acolhimento, que logo se faz percepção. No sofrimento, a sensibilidade é vulnerabilidade, mais passiva que a receptividade; ela é provação, mais passiva que a experiência. Precisamente um mal (LEVINAS, 1997, p. 129).

A humanidade do homem se vê massacrada, negada, esmagada pelo sofrimento. Experiência do mal puro e simples, negação que paralisa toda possibilidade de ação. Absurdo que nenhum argumento moral ou racional poderia neutralizar, harmonizar ou justificar. Num outro escrito não menos fundamental, Levinas descreve o sofrimento como “ruptura com o normal e o normativo, com a ordem, com a síntese, com o mundo” (LEVINAS, 2002, p. 174). Como pode o mal aparecer, dar-se como um fenômeno? Ele o faz de maneira paradoxal. A qualidade que anuncia uma modalidade descreve-se como “não encontrar lugar”, “recusa de todo acordo com”, numa palavra: o mal aparece como uma monstruosidade (cf. LEVINAS, 2002, p. 175). Mas, eis o que nos dá o alento para pensar o que é o humano em nós: o horror do mal experimentado no sofrimento revela nossa vinculação ao

Bem, não sob a forma de idealização, de discurso moralizante, mas como impossibilidade de aceitar o mal (cf. LEVINAS, 2002, p. 179).

4 “Tomar carne”

Eis o paradoxo do corpo próprio: ele experimenta a todo instante a possibilidade de sentido e de não-sentido, ele nos mostra que o sentido sempre anuncia o seu contrário, mas a experiência da dor e do sofrimento, por sua vez, sempre será o ponto de partida de uma indignação ética que revela nossa vinculação ao Bem, isto é, nos mostra que a consciência, ou o humano em nós, é a recusa de ser cúmplice das violências e dores do mundo. A dor humana é um clamor por socorro, um pedido de alívio que interpela a consciência. Prestativa, a consciência põe-se a socorrer e acolher. O medical é uma categoria antropológica, possui um sentido originariamente ético (cf. LEVINAS, 1997, p. 131). No entanto, é preciso cuidar para que a intencionalidade de socorro, a vontade de aliviar as dores humanas não se transforme no seu contrário. Como assim? O corpo próprio, paradoxalmente, pode surgir como a mais estranha das realidades. No entanto, ele sempre será alvo de possíveis apropriações.

Por todos os lados, encontram-se poderes que visam à apropriação da intimidade, São os dominadores da intimidade, aqueles que se apropriam pela força e pelo juízo daquilo que é mais próprio em nós: nossa fragilidade, nosso padecimento, nossa condição carnal. A rede de informações nos transporta para fora de nós mesmos, nos desmaterializa, nos transforma em imagens compartilháveis. O desejo de transformar a condição humana (utopias trans-humanistas, por exemplo) aponta para um futuro em que dores e sofrimentos serão banidos

da face da Terra³. A ordem econômica, defendida como critério para tantas decisões sobre a vida, também se impõe como poder sobre o uso dos corpos, a ponto de autoridades políticas chegarem a afirmar que economia é vida. Como se os recursos financeiros pudessem dar a normativa acerca do que é valioso para a esfera humana, em sua concretude corporal, visceral, carnal.

O que há de mais próprio em nós é inapropriável. A tese de Agamben ultrapassa o contexto do que procuramos discutir, aqui. Para ele, tal relação possui um caráter biopolítico imprescindível se quisermos manter, nas descrições do humano, a condição de resistência a toda forma de redução, de desmaterialização, de poder sobre a intimidade. “É preciso lembrar que a intimidade só pode conservar seu significado político à custa de continuar inapropriável. *Comum nunca é uma propriedade, somente o inapropriável*” (AGAMBEN, 2014, p. 117. Itálicos do autor).

Na dor e pela dor tomamos consciência dos limites da fenomenalidade e da objetivação. Podemos resistir ao movimento de apropriação do que, em nós, no mundo e nos outros, é inapropriável. A solidão corporal, e somente ela, torna possível o verdadeiro encontro com o outro. O sofrimento que eu vivo pode ir além do absurdo experimentado? Pode ganhar algum sentido? Ao menos se pode dizer que meu sofrimento torna possível a atenção

³ “Se definirmos o trans-humanismo pelo projeto de melhoramento infinito das capacidades físicas, intelectuais e morais dos seres humanos, graças à ‘convergência NBIC’ (nanociências, biotecnologias, informática e ciências cognitivas), a *utopia pós-humanista* será definida pela ideia de que esse melhoramento conduzirá à vitória sobre o envelhecimento biológico e a morte, portanto ao nascimento de uma nova espécie: os pós-humanos” (WOLFF, 2019, p. 25).

ao sofrimento de outrem⁴ (cf. LEVINAS, 1997, p. 133). Fenomenologicamente, se pode dizer: minha carne, que pela dor faz de mim uma mônada, é a condição de possibilidade da não-indiferença entre os homens, bem como da criação do espaço inter-humano que não se esgota em convenções e práticas sociais que absorvem, cedo ou tarde, o eu em sua unicidade. O que faz de nós humanos não é, portanto, o *logos*, mas nossa vinculação à carne.

O próprio do homem não consiste a possuir o *logos*, mas a tomar carne (*prendre chair*) (...). O nascimento, captura original na carne (*prise de chair originelle*), não possui um estatuto biológico, mas fenomenológico. E, se houver uma eternidade, será somente como ressurreição dos corpos (MARION, 2001, p. 119).

O verbo *prendre* em francês pode ser traduzido, em português, por pegar, tomar, apoderar-se de. Mas este verbo possui, curiosamente e ao mesmo tempo, um sentido ativo e passivo. É tanto sinônimo de apossar-se de alguma coisa, assumir e ocupar quanto de ser capturado, surpreendido, invadido. “Tomar carne” implica, portanto, a coincidência entre passivo-ativo, liberdade-fatalidade, força-vulnerabilidade. Quando somos impregnados pela

⁴ Na bela formulação de Gabriel Marcel, a possibilidade de se dar um sentido humano à fraternidade depende das provações que temos em comum com tantos outros indivíduos, a ponto de se poder formar com eles uma comunidade de fragilidade (*faiblesse*), e não apenas uma comunidade racional, que tanta dificuldade possui para pensar uma tal comunhão. Não é o saber que me aproxima do outro, mas sim “imaginar que ele atravessou, assim como eu, certas provações, que ele está submetido às mesmas vicissitudes, que ele teve uma infância, que ele foi amado, que outros seres se apoiaram nele e esperaram nele; é também pensar que ele será chamado a sofrer, a declinar, a morrer” (MARCEL, 1940, p. 18).

carne, nós nos recebemos, ganhamos nossa própria subjetividade como se ela fosse um dom, uma dádiva, uma oferta. Por outro lado, tal vulnerabilidade, ou encarnação, é a condição de possibilidade de todo engajamento, de toda ação solidária, de tudo o que faz de nós seres capazes de acolher o outro em seu sofrimento, doando-nos como agentes de uma tarefa de ajuda, de prestação de auxílio, de assunção de uma responsabilidade.

“Tomar carne” condiciona todos os acontecimentos humanos fundamentais, como por exemplo o amor. Se a sociedade atual se deixa fascinar pelo poder, isto é, pela competição, pelo empreendedorismo, absorvendo o sujeito numa lógica do desempenho, tornando-o cada vez mais suscetível ao esgotamento e à depressão, é a própria relação erótica que se vê ameaçada. Sob o influxo de Levinas, Byung-Chul Han escreveu: “O eros é precisamente uma relação com o outro, que se radica para além do desempenho e do poder. Seu verbo modal negativo é *não-poder-poder*” (HAN, 2017, p. 25). “Não poder” fazendo as vezes de condicionante de toda relação autêntica com o outro, como abertura a uma alteridade que condiciona toda relação amorosa.

Nossa “captura na carne” deve significar, também, um tipo de relação não apropriadora com o próprio mundo. Em sentido fenomenológico, vemos as coisas na medida em que elas se encontram no limite de ação de meu corpo. Merleau-Ponty ensinou que, pelo corpo, estamos imersos no visível, mas sem nos apropriarmos do que é visto. Como assim? Não podemos esgotar o que vemos num ato objetivo. Nosso poder visual é corporal e, por isso mesmo, inesgotável como a utilização de um idioma. Mas, eis o ponto: o mundo que percebo e ao qual

tenho acesso, graças aos poderes de meu corpo, “é também aquele que se transforma numa distância intransponível” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 22). No visível já se encontra um invisível, dirá o filósofo.

O pensamento sempre é tentado a superar a referida distância. Ele sempre pode esquecer o caráter inapropriável do mundo considerando-o através de uma significação objetiva, de um sentido abarcado pelo sujeito pensante, sentido que se reflete também das várias formas de poder e dominação presentes na modernidade. Para Merleau-Ponty, a simples presença corporal no mundo, nossa possibilidade de vê-lo, sustenta todo pensamento sobre o mundo. O pensamento reflexivo esquece aquilo que o motiva: nossa adesão primordial ao mundo, a crença originária que nada tem que ver com os atos de uma consciência representando e realizando juízos sobre o que vemos. A pergunta de Merleau-Ponty, a esse respeito, é esta: Como descer em direção ao mundo, sem que seja preciso dominá-lo pela reflexão, pelo pensamento? É preciso salvar o que há de original no mundo, partindo do entrelaçamento entre minha vida em outras vidas, em outras coisas, em outras experiências, em outras histórias. (cf. MERLEAU-PONTY, 2014, p. 56).

Na perspectiva de Agamben, inspirado por Walter Benjamin, temos: o mundo deve entrar numa categorização que une ética de ontologia. A justiça não é apenas uma virtude, mas uma categoria ética que corresponde ao mundo em sua condição de realidade não-apropriável. O mundo se torna, assim, o “bem supremo”, no sentido de que ele deve ser descrito como absolutamente inapropriável.

Se nos teóricos franciscanos o uso aparecia como a dimensão que se inaugura quando se

renúncia à propriedade, aqui a perspectiva necessariamente se inverte, e o uso se apresenta como *a relação com um inapropriável*, como a única relação possível com o estado supremo do mundo, em que ele, como justo, não pode ser de modo nenhum apropriado (AGAMBEN, 2017, p. 105).

O humano, definido a partir do conceito fenomenológico de corpo próprio, anuncia um paradoxo: o que há de mais próprio em nós, nos outros e no mundo é justamente um inapropriável. Mas, se é assim, por que continuar falando em corpo próprio? Porque a força da subjetividade encarnada está, justamente, em poder salvar a relação com sua fragilidade. Ora, sempre podemos alienar o que há de mais íntimo em nós entregando-o nas mãos de várias formas de dominação vigentes. A realidade virtual⁵, em que milhões de indivíduos estão mergulhados hoje, traduz, de modo notável, o sonho gnóstico de um eu que deseja se libertar da precariedade da matéria (cf. ZIZEK, 2011, p. 96). Se quisermos resistir ao sonho gnóstico, que nega a efetividade do mundo, que ignora a dimensão fundacional do sensível, bem como o poder criador da subjetividade corporal, é imprescindível afirmar esta, por assim dizer, força ético-política da vulnerabilidade, que nos caracteriza como humanos. Do contrário, teremos perdido tudo. O

⁵ “Nossa imersão no ciberespaço não anda de mãos dadas com nossa redução a uma mônada leibziana, que, embora ‘sem janelas’ que se abrem diretamente para a realidade externa, espelha em si mesma todo o universo? Não somos, cada vez mais, mônadas sem janelas diretas para a realidade, interagindo sozinhos com a tela do PC, encontrando apenas simulacros virtuais, e não estamos, ainda assim, mais do que nunca imersos na rede global, comunicando-nos sincronicamente com todo o globo?” (ZIZEK, 2013, p. 89-90).

indivíduo terá sempre um poder sobre si na medida em que preserva em si mesmo sua fragilidade, sua sensibilidade, sua condição de subjetividade “capturada pela carne”. Este poder que *me* é próprio é a condição de possibilidade de uma alteridade irreduzível. Alteridade que pode ser a do mundo, a das coisas e a de tantos outros seres humanos que partilham comigo um destino comum.

Referências

- AGAMBEN, G. *O uso dos corpos (Homo Sacer IV, 2)*. Trad. de Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2017.
- HAN, B.C. *Agonia do eros*. Trad. de Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2017.
- HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution)*. Trad. de Éliane Escoubas, Paris: PUF, 1996.
- HUSSERL, E. *De la synthèse passive*. Trad. de Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble: Jérôme Millon, 1998.
- LAVELLE, L. *O mal e o sofrimento*. Trad. de Lara Christina de Malimpensa, São Paulo: É Realizações, 2014.
- LEVINAS, E. *Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade*. Trad. de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Trad. de Pergentino S. Pivatto (coordenador), Petrópolis: Vozes, 2002.
- MARCEL, G. *Essai de philosophie concrète*, Paris: Gallimard, 1940.
- MARION, J.-L. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse: Verdier, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Trad. de José

Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira São Paulo: Perspectiva, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 2018.

WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estraneo*. Trad. de Ferdinando G. Menga, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2008.

WOLFF, F. *Três utopias contemporâneas*. Trad. de Mariana Echalar, São Paulo: UNESP, 2018.

ZIELINSKI, A. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Paris: PUF, 2002.

ZIZEK, S. *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Trad. Lucas Mello Carvalho Ribeiro, Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

Marcelo Fabri

Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1985), mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1989) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1995). Realizou estágio pós-doutoral na Università di Catania (Itália), de outubro de 2004 a julho de 2005. Atualmente é professor titular da Universidade Federal de Santa Maria. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética Fenomenológica, atuando principalmente nos seguintes temas: subjetividade, cultura, motivação, Husserl, Levinas, ontologia fenomenológica.

E-mail: fabri.ufsm@gmail.com

Submetido: 20/05/2020

Aprovado: 28/07/2020