

Corpo e liberdade: possibilidade, condição, ambiguidade

Body and freedom: possibility, condition, ambiguity

Rafaela Ferreira Marques¹

Resumo: A questão da corporeidade enquanto presença original e originária ao mundo natural é o ponto principal deste trabalho. Para tanto são mobilizadas as teorias de Maurice Merleau-Ponty e de Simone de Beauvoir. Por ser nosso “ancoradouro no mundo”, o corpo é o que possibilita nossas experiências, sejam elas políticas, existenciais, sociais ou mesmo epistemológicas. Porém, exatamente por ser o meio de inserção no mundo o corpo se mostra também um limitador da liberdade, só que esse limite só é encarado de forma negativa por um pensamento objetivo que não aceita a ambiguidade como parte da experiência encarnada. Finalmente, refletimos sobre a situação da mulher, principalmente na obra de Beauvoir, a partir desses caracteres de potencialidades e limitações trazidas tanto pela corporeidade quanto pelo convívio necessário entre os sujeitos no mundo.

Palavras-chave: Corpo; Experiência vivida; Liberdade; Beauvoir; Merleau-Ponty

Abstract: The question of corporeality as an original and primary presence in the natural world is the main theme of this paper. In order to analyze such concept, we have mobilized the theories of Maurice Merleau-Ponty and Simone de Beauvoir. Since it is our “anchorage in the world”, the body is what enable our experiences, such as political, social or even epistemological. However, precisely for being the means to insertion into the world, the body could also appear as a limitation of freedom, but this limit can only be seen negatively if we assume the position of an objective thought that cannot accept the ambiguity as a part of the incarnate experience. Finally, from the perspective of potentialities and the limitations brought by both corporeality and the necessary interaction among beings in the world, we have reflected upon the women’s situation, mostly in Beauvoir’s work.

Keywords: Body; Living experience; Freedom; Beauvoir; Merleau-Ponty

Corpo e pensamento objetivo

A questão da corporeidade aparece desde os primórdios do pensamento filosófico ocidental e já assumiu diversas formas, sendo elas críticas, negativas, com um caráter religioso e, com menos expressividade pelo menos até o início do século XX, enquanto positividade. Porém, justo no século passado, um filósofo em especial tomou para si essa questão e a colocou como norte de pensamento, tendo, pois, no corpo o cerne de praticamente todas as investigações travadas no decorrer de seus mais de vinte e cinco anos de carreira filosófica.

Há, em toda a obra de Merleau-Ponty (França, 1908-1961), assuntos relacionados à percepção, ao sentido do corpo próprio enquanto sujeito falante, além das questões

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (PPGFil/UFSCar). rmarquesbhz@yahoo.com.br

ontológicas que fazem referência a um ser bruto que se manifesta exatamente nesse corpo que não pode ser comparado ou reduzido ao ajuntamento de partes orgânico-fisiológicas da ciência, ou aos fluxos de pensamentos da psicologia clássica. Graças a uma recusa em aceitar as definições e conceituações existentes até então para o corpo¹, a filosofia merleau-pontiana apresenta uma postura crítica em relação às filosofias ditas clássicas em sua época (principalmente o empirismo e o intelectualismo), chamados por ele de pré-juízos clássicos; reconhecemos, também, em todo seu percurso filosófico críticas ao que é definido como “pensamento objetivo”, postura metodológico-existencial que assume tanto alguns desses pré-juízos clássicos quanto premissas de um cientificismo em voga desde o Iluminismo europeu.

Todo o problema reside no fato de se reconhecer “na ciência e nos conhecimentos científicos, um valor tal que toda nossa experiência vivida do mundo se encontra imediatamente desvalorizada”². Quer dizer, adotar um pressuposto que interdita a instalação do corpo e da experiência perceptiva onde a filosofia merleau-pontiana o coloca: enquanto uma das bases para que toda uma teoria da alteridade, da liberdade, da “mundaneidade” – e da linguagem em um momento posterior – seja desenvolvida. Sua filosofia, ao mesmo tempo em que retoma os clássicos a fim de critica-los não enquanto correntes distintas e incomunicáveis, como normalmente se colocava (e ousa dizer, até nossos dias em muitos cursos de filosofia se coloca), também consegue, a partir dessa crítica, desvelar fatos que servem para a refundação de conceitos clássicos já exaustivamente trabalhados pela tradição de pensamento ocidental.

A novidade apresentada pela *Fenomenologia da percepção*, por exemplo, reside na assunção de questões que até então eram negadas de forma veemente, como a ambiguidade e a indeterminação. Seguindo uma lógica de pensamento fundada por Aristóteles e reafirmada pela Escolástica, não era possível aceitar que houvesse no campo do conhecimento, seja ele científico ou filosófico, questões sem uma resolução fechada ou que comportassem mais de uma resposta. Tal postura, comum tanto ao pensamento objetivo quanto à filosofia clássica, deixa escapar justamente o que quer explicar: eles negam que “o próprio do percebido é admitir a ambiguidade”³, ou seja, já que a experiência perceptiva nos dá, antes de quaisquer pré-juízos, acesso ao mundo, é necessário que se admita a ambiguidade como parte deste.

Isto posto, uma das críticas mais profundas e recorrentes na *Fenomenologia* refere-se exatamente à pretensão de uma universalidade transparente do conhecimento, defendida e buscada pelo pensamento objetivo. Merleau-Ponty afirma que um dos maiores responsáveis pelos pré-juízos que esse pensamento traz consigo é a abordagem objetiva do corpo: “considero meu corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos desse mundo”⁴. Ao fazer isso, ao reificar o corpo, transformando meus olhos em “fragmentos de matéria”, por exemplo, a ciência e a filosofia perdem o espetáculo do mundo fechando-o – e a mim – em um mundo de categorias e qualidades que em nada se assemelha ao mundo vivido.

Ao se limitar ao mundo objetivo, o sujeito deixa de ser experiência de um corpo “atingido” pelo mundo ou habitante dele, e confere a ela o estatuto de ideia, que pretende, é claro, ser universalizável. “Não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Só falo de meu corpo em ideia, do universo em ideia, da ideia de espaço e da ideia de tempo”⁵. Nessa esfera antepredicativa, como o próprio nome dá a entender, não

¹ Apesar de numerosas e diversas essas definições e abordagens não estavam de acordo com a postura fenomenológica adotada pelo autor que desembocou no fim de sua carreira em uma ontologia do ser bruto que, a nosso ver, é herdeira dessa fenomenologia da experiência corporal.

² MERLEAU-PONTY, *Conversas - 1948*, p. 2.

³ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 33.

⁴ Idem, p. 108.

⁵ Idem, p. 109.

cabem objetivações ou racionalizações, pelo contrário, tudo isso, todos os “predicados” que se tem o hábito de atribuir ao mundo são secundários e se fundam exatamente nesse mundo único, préobjetivo. O mundo enquanto presença não-objetivada, e o corpo como meio de comunicação com esse mundo, estão na esfera do que Merleau-Ponty chama de préobjetivo, terreno de estudo da fenomenologia. Ignorar esse caráter anterior do mundo e do corpo não trouxe quaisquer ganhos na descrição do mundo, do corpo e dos objetos, ao contrário.

Para conseguir livrar-se dessas amarras do mundo objetivo não se pode, tampouco, continuar a pensar segundo seus pressupostos, o que torna necessária uma reformulação dos princípios filosóficos. Caso ainda se queira pensar a partir desses pressupostos, há que se admitir a existência de um terreno pré-pessoal, um fundo de mundo que se comunica conosco e no qual existe não uma consciência⁶ descolada de sua base material, mas um corpo vivo, significativo e que possui uma configuração intencional cuja organização permite acesso imediato às gestalten: “A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência”⁷.

O autor tentará compreender como “paradoxalmente há, *para nós, o em si*”⁸, afirmação que parece absurda se nos esquecemos que a ambiguidade e a indeterminação são partes integrantes da nossa experiência vivida. E a primeira instância faz ver essas características é o corpo, fato que explica o porquê da dedicação por parte do autor ao estudo da corporeidade no início de sua *Fenomenologia*. O corpo é o elemento que se furta, de imediato, às imposições provenientes desse mundo objetivo e objetivado das ciências e da tradição filosófica; é a partir de estudos provenientes da fisiologia conjugados com aqueles da *Gestalttheorie* que o autor baseará sua teoria da percepção como fundamento do saber e inclusive das “relações entre a consciência e a natureza”⁹.

Não se trata mais de pensar, como acredita o pensamento objetivo e mesmo a tradição filosófica, em uma relação de puro conhecimento que possui como sede um sujeito que sobrevoa o mundo e tem acesso direto a ele, seja por meio de ideias ou indo diretamente às qualidades sensíveis das coisas:

se os horizontes espaço-temporais pudessem, mesmo idealmente, ser explicitados e o mundo pudesse ser pensado sem ponto de vista, agora nada existiria, eu sobrevoaria o mundo e, longe de que todos os lugares e todos os tempos se tornassem reais ao mesmo tempo, todos eles deixariam de sê-lo porque *eu não habitaria nenhum deles* e não estaria engajado em parte alguma. Se sou sempre e estou em todo lugar, não sou nunca e não estou em lugar algum. Assim, não se tem de escolher entre o inacabamento do mundo e sua existência, entre o engajamento e a ubiquidade da consciência, *entre a transcendência e a imanência*, já que cada um desses termos, quando é afirmado sozinho, faz aparecer seu contraditório. O que é preciso compreender é que a mesma razão me torna presente aqui e agora e presente alhures e sempre, ausente daqui e de agora e ausente de qualquer lugar e de qualquer tempo. Essa *ambiguidade* não é uma imperfeição da consciência ou da existência, é sua definição¹⁰.

⁶ O autor afirma: “o homem não é um espírito e um corpo, mas um espírito *com* um corpo, que só alcança a verdade das coisas porque seu corpo está como que cravado nelas” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 17-18). Ainda no começo de sua carreira, quando da defesa de suas teses sobre o Primado da percepção, Merleau-Ponty já entrevia que a questão da junção entre imanência e transcendência, apesar de contraditória a princípio representa um terreno fecundo para o pensamento fenomenológico: “a relação em alguma medida orgânica do sujeito perceptivo e do mundo comporta por princípio a contradição da imanência e da transcendência” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 42 – tradução nossa).

⁷ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 131.

⁸ Idem, p. 110.

⁹ MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, p. 1.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 445 – itálicos nossos.

Uma suposta transparência do mundo, das coisas, dos outros e do tempo, fica imediatamente desautorizada se assumimos, junto com Merleau-Ponty, essa ambiguidade evidenciada pela experiência perceptiva. A existência em-si para nós, longe de ser um contrassenso, representa, na verdade, a maneira original e originária de perceber e acessar tanto o que é exterior a nós quanto nossa própria constituição enquanto sujeitos perceptivos. O fenomenólogo afirma, no capítulo destinado à descrição do Cogito: “Se não aprendo a reconhecer em mim mesmo a *junção* entre o para si e o em si, nenhuma dessas máquinas que são os outros corpos jamais poderá animar-se; se eu não tenho exterior, os outros não têm interior”¹¹. Ora, na parte dedicada à ressignificação de um dos cânones da filosofia ocidental que é, por excelência, oposto à corporeidade – como ocorre na Segunda Meditação – Merleau-Ponty não abre mão de sua base encarnada para a suposta consciência de si por si.

Mesmo em relação ao tempo, que para um leitor desavisado nada tem que ver com uma ideia de encarnação, o corpo recebe seus devidos créditos, tendo em vista que “meu corpo toma posse do tempo”¹² e por esse motivo essa subjetividade temporal “está sempre inserida em alguma situação organizada previamente pelo esquema corporal”¹³, não havendo, pois, possibilidade de se refletir acerca do tempo sem levar em consideração as resoluções e descrições feitas por Merleau-Ponty na primeira parte de seu livro de 1945.

Ser é sempre ser em situação, circundado por um mundo e por uma teia de relações inalienáveis com ele e com os outros sujeitos, que jamais serão meras molas cobertas por capas justamente por serem, assim como eu, corpos. Sempre que se fala de alguma coisa, mesmo da própria subjetividade, é a partir de um determinado ponto de vista que sempre me limita e impede que eu seja um pensamento de sobrevoo. Ao mesmo tempo é apenas a partir da mediação corporal que eu posso ter um mundo e ser nesse mundo, ou seja, concomitantemente meu corpo funciona como uma condição de toda e qualquer experiência que eu possuo e me abre uma infinidade de possibilidades perspectivas e situacionais. “Não é verdade que minha existência se possua e também não é verdade que ela seja estranha a si mesma, porque ela é um ato ou um fazer, e porque um ato, por definição, é a *passagem violenta* daquilo que tenho àquilo que visio, daquilo que sou àquilo que tenho a intenção de ser”¹⁴. Portanto, nem posso ser pura consciência de mim e das coisas que as esposa inteiramente e cujas propriedades e qualidades estão sempre disponíveis translucidamente para minha inspeção e conhecimento, tampouco sou uma massa de órgãos, tecidos, ossos e sistema nervoso que funciona de acordo com os princípios básicos de causalidade e associação.

Existir é sempre existir em situação e em ato sem que a existência seja reduzida a nenhum deles. Não se é possível saber em que momento minha intenção de se transforma em ato porque mesmo que sejam, aparentemente, minhas a ação a intenção elas nunca o são inteiramente, há sempre um terreno de impessoalidade e anonimato em todas as existências. O problema reside em compreender e aceitar essa contradição já que o corpo do ser humano¹⁵ traz em si camadas de sedimentos histórico-culturais mais antigos que ele, além de ser, ao mesmo tempo, “o veículo de ser no mundo”¹⁶ e o corpo fragmentado e estudado pelas ciências duras.

¹¹ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 498 – itálicos nossos.

¹² Idem, p. 321.

¹³ FERRAZ, *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*, p. 205.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 511 – itálicos nossos.

¹⁵ Nos limitamos aqui a tratar explicitamente do corpo humano já que nos cursos *La Nature* Merleau-Ponty alarga sua concepção de corpo e propõe novas teorias a respeito da animalidade que reverberam até os dias atuais em estudos sobre bioética e filosofia da vida.

¹⁶ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 122.

Liberdade condicionada ou corpo livre?

Onde, então, entraria uma reflexão acerca da ação livre? É um pressuposto da ação essa encarnação nesse corpo ambíguo e por vezes contraditório – apesar de essa contradição só fazer sentido para uma abordagem proveniente do pensamento objetivo. A questão da liberdade é, como o corpo, um problema para a filosofia desde seu começo; são várias as teorias a respeito dela e Merleau-Ponty, sendo um grande filósofo, não se furta a descrevê-la, dialogando tanto com a filosofia clássica quanto com seus contemporâneos (principalmente Sartre e seu *L'être et le Néant*). Um ponto que não pode ser ignorado refere-se aos pretensos limites da liberdade e a algumas condições impostas a ela caso sejam assumidos ou recusados tal ideia de limite. Merleau-Ponty, porém, aponta uma saída que já estava prevista desde o começo da *Fenomenologia*. Segundo ele, uma abordagem que em nada se assemelha à perspectiva fenomenológica é aquela em que somos obrigados a escolher entre a liberdade total, inteiramente incondicionada e sem amarras, e uma não liberdade em que determinadas condições a restringem e, portanto, não a tornam, de fato, livre.

Antes de se pensar acerca da liberdade e de suas condições, é preciso que se aceite como válidas as descrições feitas a respeito do corpo e do mundo percebido, pois são elas que nos permitirão compreender quão inválida é a oposição entre essa liberdade absoluta e a não liberdade. Se não pode haver sujeito sem corpo, melhor dizendo, se somos nosso corpo e só podemos existir no mundo percebido a partir dessa encarnação em um esquema corporal que é “uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial”¹⁷ não existe liberdade absolutamente incondicionada. Melhor dizendo:

A alternativa racionalista: ou o ato livre é possível, ou não o é, ou o acontecimento vem de mim, ou é imposto pelo exterior, não se aplica às nossas relações com o mundo e com nosso passado. Nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena a ela: nossa situação, enquanto vivemos, é aberta, o que implica ao mesmo tempo que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum¹⁸.

Há, também em relação à liberdade, uma ambiguidade constitutiva e impossível de ser ignorada. Como ela é decorrente – ainda que apenas logicamente, pois no plano efetivo da experiência vivida essa distinção não faz sentido – do esquema perceptivo do corpo próprio e este admite, como dissemos acima, a ambiguidade enquanto fato constitutivo, a liberdade não tem meios para se furta a ela. Todavia, essa ambiguidade só representa problema para um pensamento que visa a resolução completa e absoluta dos problemas do mundo e do sujeito. Além disso, “a ambiguidade e a incompletude estão inscritas na própria textura de nossa vida coletiva e não somente nas obras dos intelectuais”¹⁹; o pré-juízo do mundo pronto e acabado – proveniente em grande medida do pensamento objetivo – não possui legitimidade para exigir adequação do mundo percebido pois a relação de fundação não é do primeiro em relação ao segundo, mas ocorre no sentido contrário.

Deve-se, portanto, antes de resolver que a liberdade ou é nula ou é total, refletir sobre a inserção dessa liberdade em um mundo que não é apenas aquele estabelecido pela filosofia nos livros, mas o mundo anterior a este e que lhe serve como substrato. A liberdade, bem como o corpo, possui um entorno, está situada em determinado meio e afeta e é afetada por este, “se a liberdade deve ter *campo*, se ela deve poder pronunciar-

¹⁷ Idem, p. 145.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 592-3.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, *Conversas* – 1948, p. 73.

se como liberdade, é preciso que algo a separe de seus fins, é preciso portanto que ela tenha *um campo*, quer dizer, que para ela existam possíveis privilegiados ou realidades que tendem a perseverar no ser”²⁰. Nada está resolvido de antemão e o que apreendemos desse campo de possíveis no qual se move o ser livre é que, como diz o autor, alguns possíveis são mais possíveis que outros, “temos possibilidades próximas e possibilidades remotas”²¹.

A relação entre o sujeito e o mundo, além de não poder ser direta e transparente (se o fosse tanto a experiência como o mundo desapareceriam, já que o sujeito não estaria situado em lugar nenhum e o mundo não apresentaria nenhuma questão) comporta um halo de indeterminação que provém exatamente dessas possibilidades abertas e escondidas pelo próprio mundo, uma vez que ele nunca se dá por inteiro e o sujeito nunca o acessa de maneira tranquila e sem percalços. Há, ao mesmo tempo, uma contradição nas nossas relações e uma clareza que provém justamente de nosso pertencimento a esse mundo: “escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe”²².

Graças à possibilidade de se encarar o indeterminado, a contradição e a ambiguidade enquanto “fenômenos positivos” é possível compreender que corpo e liberdade possuem uma relação estreita de dependência e, a partir disso, tecer algumas considerações a respeito de questões atuais e que, a nosso ver, merecem reflexões mais atentas e numerosas. Partindo de um mundo pronto, “tout fait”, como nos diz Merleau-Ponty, o pensamento objetivo estabelece condições de possibilidade para os fenômenos que, se satisfeitas, representam verdades imutáveis e que devem ser levadas em consideração independentemente do contexto na qual se inserem.

Um bom exemplo de como essa premissa não resolve o problema é dado justamente por um dos mais célebres cientistas do século passado, Albert Einstein. Com sua Teoria da Relatividade, o físico alemão instaurou uma crise na compreensão científica de sua época e ecos dessa mudança de paradigma reverberam até os dias atuais. Não é o caso aqui de empreender uma cruzada contra o saber científico, mas explicitar o fato de que ele não é infalível e não pode clamar para si toda e qualquer possibilidade de explicação do mundo e das coisas. Ao estabelecer um sujeito de pesquisa que não se mistura com aquilo que é pesquisado – os cientistas, e mesmo a sociedade em geral, usualmente conferem a si mesmos uma imparcialidade que reside em grande medida na ideia de uma pesquisa pura, intelectual, que em nada se mistura com as controvérsias e contradições do mundo natural. Porém,

nosso corpo, enquanto se move a si mesmo, quer dizer, enquanto é inseparável de uma visão do mundo e é esta mesma visão realizada, é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural²³.

Portanto, uma posição científico-filosófica que não tenha pelo menos no horizonte de suas condutas a existência enquanto ser encarnado cairá novamente naqueles pré-juízos citados.

Beauvoir e Merleau-Ponty: convergência possível?

Não foi apenas Merleau-Ponty, no contexto da primeira metade do século XX, quem denunciou essa pretensão universalista e fechada das ciências. A partir de uma

²⁰ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 587.

²¹ *Idem*, p. 609.

²² *Ibidem*.

²³ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 519.

perspectiva distinta em alguns pontos, mas bastante semelhante em outros, Simone de Beauvoir (França, 1908-1986) publicava há exatos setenta anos *Le deuxième sexe*. Nas primeiras páginas da rica introdução dedicada às explicações acerca dos motivos que levaram a filósofa a escrever os dois densos volumes, além de fazer um apanhado geral do que já fora dito a respeito do problema da feminilidade, observamos duras críticas a um cientificismo que procura reduzir a existência feminina a uma espécie de nominalismo: “as mulheres, entre os seres humanos, seriam apenas os designados arbitrariamente pela palavra ‘mulher’”²⁴. No entanto, essa resolução simplista e direta, apesar de parecer promissora, em nada resolve a questão. Dizer que a única diferença entre mulheres e homens reside na maneira que estes são nomeados tendo como referencial alguns caracteres biologicamente estabelecidos não representa grande ganho se quisermos pensar, por exemplo, na sujeição milenar que a mulher enfrenta. A ciência estabeleceu minuciosamente algumas diferenças fisiológicas entre mulheres e homens, o nominalismo embasou uma resolução social para essas diferenças e deu-se como terminado o problema.

Beauvoir intenta, com efeito, esclarecer a *situação* do ser mulher. Compreender como as diferenças culturais, sociológicas, biológicas e políticas influenciam e influenciaram na instituição de um ser mulher que não pode ser reduzido a dados fisiológicos, como a presença de um sistema reprodutor dotado de ovários e útero. Enquanto lidavam com um objeto de pesquisa neutro, como “a mulher” ou “o homem”, ou ainda “os seres humanos”, os cientistas não encontravam dificuldades significativas e podiam, como mencionado, atestar uma pretensa transparência do mundo aos sujeitos pesquisadores. A querela reside, porém, em compreender essas mesmas relações a partir de sujeitos que não são mais de sobrevoos e não habitam mais um mundo inteiro disponível e acabado. Com a descoberta de que “todo ser humano concreto sempre se situa de um modo singular”²⁵, é necessário que se pense não mais a partir de categorias abstratas, mas que se compreenda a facticidade das experiências vividas. Dessa feita, é inegável que a situação das mulheres em boa parte do mundo conhecido é bem distinta daquela vivida pelos homens:

a humanidade se reparte em duas categorias de indivíduos, cujas roupas, rostos, corpos, sorrisos, atitudes, interesses, ocupações são manifestamente diferentes: talvez essas diferenças sejam superficiais, talvez se destinem a desaparecer. O certo é que por enquanto elas existem com uma evidência total²⁶.

Havendo, pois, essa distinção evidente entre dois grupos de indivíduos, Beauvoir se empenha a investigar porque um deles é sempre subjugado e tem seus discursos, e por vezes suas próprias vidas, aniquilados de antemão, sem quaisquer explicações, unicamente pelo fato de pertencerem a esse grupo que não é aquele dominante. Enquanto os homens representam aquilo que é o correto, o positivo e ao mesmo tempo o neutro, como afirma a filósofa já que a denominação “o homem” funciona tanto para os indivíduos machos quanto para a humanidade em geral, a mulher é um Outro, uma negatividade que sempre deve buscar respaldo na positividade masculina para se afirmar enquanto indivíduo.

Em 1954, um leitor da revista *L'Express*, Paul Boyer, provavelmente motivado pela repercussão de *O segundo sexo*, envia uma pergunta a Merleau-Ponty: “as mulheres são homens?”. Para embasar sua questão, Boyer, se mostra inconformado com a participação cada vez mais ativa das mulheres em espaços que, segundo reconhecem

²⁴ BEAUVOIR, *O segundo sexo I*, p. 8.

²⁵ Ibidem.

²⁶ BEAUVOIR, *O segundo sexo I*, p. 10.

“todos os sociólogos”²⁷, são feitos para homens, por homens e pelos homens. Para ele, ou a admissão de que a sociedade exclui as mulheres e limita suas potencialidades é desprovida de sentido, na medida em que homens e mulheres seriam igualmente “seres humanos”, ou, as mulheres são homens e, portanto, gozam das mesmas possibilidades de fato e de direito que seus pares machos.

É interessante perceber que, para este leitor, a única possibilidade de legitimação da presença das mulheres em postos cujas ocupações eram majoritariamente masculinas só faz sentido se elas forem homens. Não é plausível pensar, para Boyer, em mulheres que estão inseridas socialmente enquanto mulheres. Para que elas possam “fazer sentido” enquanto trabalhadoras ou membros efetivos de um corpo social é necessário que elas neguem seu ser mulher e sejam homens, fato que, segundo Beauvoir – e Merleau-Ponty – é impossível: “nenhuma mulher pode pretender sem má-fé situar-se além de seu sexo”²⁸, ademais “não se deve dizer que eu me escolho continuamente, sob pretexto de que continuamente eu *poderia* recusar aquilo que sou. Não recusar não é escolher”²⁹.

A resposta à questão “as mulheres são homens?” é relativamente fácil e imediata, o que nos interessa, porém, são os desdobramentos e as razões pelas quais uma questão desse tipo é colocada e, mais que isso, publicada em uma revista de grande circulação tendo como interlocutor um filósofo com trabalho já consagrado e que, sabidamente, mantinha relações de amizade pessoal e intelectual com Beauvoir. Merleau-Ponty responde, então, com toda sua perspicácia e usando de uma técnica comum em seus escritos, primeiro problematizando a posição adotada por Boyer e em seguida recomendando exatamente uma leitura mais atenta de *O segundo sexo*:

A sociedade é feita pelo homem para o homem, ele [Paul Boyer] não contesta, mas tampouco vê nisso um mal, nada que pudesse deformar o caráter da mulher. Que as mulheres progridam em uma sociedade feita assim: eis para ele a anomalia. E antes de entregar as armas, ele quer que lhe provemos que as mulheres são homens. Porém, seria necessário primeiro saber se não é uma longa história que faz homens e mulheres absolutamente outros³⁰.

E este trabalho pesquisa sobre a história das relações sociais já havia sido feito e publicado exatamente por Beauvoir cinco anos antes da questão do leitor. Talvez essa insistência em um assunto já debatido e a ignorância dos termos do debate se deva, em grande medida, a quem propôs o debate: romancista e filósofa, trata-se de uma mulher que está em uma posição de destaque dentro de um ambiente que, segundo a lógica de Boyer, não é o seu. Isso, porém, não podemos afirmar com certeza, mas é interessante pensar sobre a origem do discurso presente em *O segundo sexo* e como ele é desautorizado³¹ sem nem ser examinado.

As diferenças e rebaixamentos da mulher em relação ao homem não são limitadas ao plano do simbólico, mas começam no mesmo lugar em que começamos aqui: no corpo. Partindo de uma ideia distorcida do corpo feminino, toda uma concepção de fraqueza, vulnerabilidade e conseqüente incapacidade foi sendo construída com o passar dos séculos:

²⁷ MERLEAU-PONTY, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, p. 84.

²⁸ BEAUVOIR, *O segundo sexo I*, p. 8.

²⁹ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 607.

³⁰ MERLEAU-PONTY, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, p. 85 – tradução nossa, colchetes nossos.

³¹ A própria filósofa nos deixou um testemunho a esse respeito: “Agastou-me, por vezes, no curso de conversações abstratas, ouvir os homens dizerem-se: ‘Você pensa assim porque é uma mulher’. Mas eu sabia que minha única defesa era responder: ‘penso-o porque é verdadeiro’, eliminando assim minha subjetividade” (BEAUVOIR, 1970a, p. 9).

A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram na sua subjetividade; diz-se de bom grado que ela pensa com suas glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo que acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão³².

Estabelecer essa diferença de qualidades e de utilidade entre os corpos feminino e masculino é esquecer que ambos são um e o mesmo corpo, os dois, antes de serem diferenciados e distinguíveis a partir de seus caracteres fisiológicos, são, com efeito, “fluxos anônimos”, estão no plano do antepredicativo: previamente a qualquer objetivação, esses corpos existem enquanto facticidade em um mundo pré-objetivo. Reduzir a existência feminina a um corpo com essas e aquelas características e dizer que ele é, por princípio, inferior ao corpo masculino – que, por sua vez, possui inúmeras determinações e fraquezas – é, no mínimo, um ato de má-fé. No entanto, como é o sujeito homem, masculino, positivo e neutro ao mesmo tempo, que o faz, tal problematização passou despercebida ao longo do tempo. Todo o esforço em demonstrar as especificidades do ser mulher não pode ser reduzido a uma questão meramente fisiológica: mulheres são homens, ou ainda, mulheres querem ser homens e participar da vida social como estes tem o privilégio de fazer, seguindo a esteira do questionamento de Boyer.

A sujeição imposta às mulheres não é imutável, devido ao caráter inautêntico que ela assume quando pensada fenomenologicamente. Os homens só podem afirmar a inferioridade das mulheres e, a partir disso, as dominarem, porque não veem nelas uma alteridade digna de ser levada em consideração. As relações entre subjetividades de diferentes gêneros, se fossem pautadas na percepção e na existência do corpo próprio, não poderiam ser desequilibradas.

O presente efetua a mediação do Para Si e do Para Outrem, da individualidade e da generalidade. A verdadeira reflexão me dá a mim mesmo não como subjetividade ociosa e inacessível, mas como idêntica à minha presença ao mundo e a outrem, tal como eu a realizo agora: sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo, não a despeito de meu corpo e de minha situação histórica, mas ao contrário sendo esse corpo e essa situação e através deles todo o resto³³.

Contudo, não é no plano da verdadeira reflexão que essas relações se dão, mas naquele da sujeição, do poder que procura, cada vez mais, se auto afirmar e aumentar. A cultura, na medida em que estabeleceu diferenças de princípio entre homens e mulheres, interditou um canal direto de comunicação e convivência horizontais existente pré-logicamente. Enquanto a mulher ficou empriionada em seu corpo fisiológico, o qual, reafirmamos, não representa a totalidade do corpo, o homem foi se elevando, tornando-se uma criatura provida de grande espírito, seja ele religioso, científico, filosófico, ou mesmo os três simultaneamente. O corpo da mulher torna-se objeto, enquanto a razão masculina representa uma possibilidade de libertação das desgraças trazidas pela natureza e pela ignorância. O presente das mulheres sempre mediou de maneira desnivelada suas relações com os homens, elas sempre estiveram em um lugar distinto deles, mais baixo, menos honroso e, por consequência, menor.

Merleau-Ponty afirma, terminando a *Fenomenologia* que “é sendo sem restrições

³² BEAUVOIR, *O segundo sexo I*, p. 10.

³³ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 606.

nem reservas aquilo que sou presentemente que tenho oportunidade de progredir”³⁴. Não se trata, portanto, de negar meu ser mulher com todas as restrições e violências que ele traz consigo, e ignorar minha situação, mas compreende-la criticamente. É necessário refletir, como faz Beauvoir, sobre as condições e possibilidades de meu corpo próprio em todas as instâncias que ele é para que seja possível, em seguida, ressignifica-las e ser mais livre a cada momento. Tendo em vista que a liberdade passa, primeiramente, pela existência corporal que eu sou, pode-se supor que o ser mulher é menos livre que o ser homem, no entanto, tal condição não é perene e pode ser modificada, mudança esta que provém justamente do fato de que somos livres ainda que a princípio sejamos um pouco menos livres que nossos convives homens. Ao mesmo tempo em que minhas liberdades são diminuídas há ainda possibilidade de igualdade e de conquista de liberdade. De maneira análoga ao corpo que me abre o mundo e me limita ao mesmo tempo, a liberdade diminuída abre espaço para a revolução e a reconquista de si.

Uma das maneiras de se fazer isso era, para Beauvoir, há setenta anos, o trabalho. Segundo ela, a mulher quando produz, quando está incluída no regime de trabalho e consegue prover para si própria “reconquista sua transcendência; em seus projetos afirma-se concretamente como sujeito”³⁵. Não se trata, porém, no contexto proposto pela filósofa, de se resignar aos trabalhos impostos por um capitalismo explorador que não respeita as individualidades enquanto sujeitos, tendo na classe operária, sendo ela composta por homens ou homens e mulheres, apenas uma força de trabalho impessoal e que, por isso, pode ser descartada. Mas, o que se observou nas sociedades socialistas da época, as únicas em que, teoricamente, a mulher trabalhadora poderia se realizar plenamente, não foi muito diferente daquilo recorrente no capitalismo. Isso ocorre porque, apesar de se liberar economicamente dos homens e, como eles, trabalharem e possuírem seus próprios meios de vida, as mulheres não passam, por isso, a existirem enquanto pares dos machos, gozando dos mesmos direitos sociais e morais, por exemplo.

Beauvoir afirma que “um dos imensos méritos da fenomenologia é o de ter restituído ao homem o direito a uma existência autêntica, suprimindo a oposição entre sujeito e objeto”³⁶. Também a autora compreende a importância de se pensar no corpo enquanto ambiguidade, não aquele do fisiólogo ou do psicólogo behaviorista. Imiscuído no ser mulher está seu corpo de mulher que, como dissemos, é distinto e o mesmo daquele dos homens. Com efeito, o ser mulher tem um corpo, “a mulher não se define nem por seus hormônios nem por misteriosos instintos e sim pela maneira por que reassume, através de consciências estranhas, o seu corpo e sua relação com o mundo”³⁷. Fica claro, a nosso ver, a importância do corpo fenomenal para a teoria beauvoiriana, e essa compreensão do corpo distinta daquela proposta pelo pensamento objetivo pode ser um instrumento para que se possa engendrar algum tipo de mudança na condição feminina, já que, vimos, o trabalho sozinho não dá conta de fazê-lo.

Daí a consonância entre a filósofa e Merleau-Ponty: ambos rejeitam a redução das qualidades corporais àquilo que a ciência fala do corpo, e por isso afirmamos que há semelhanças nas perspectivas adotadas pela *Fenomenologia da percepção* e aquelas encontradas em *O segundo sexo*: “é, particularmente, uma existência que a ciência pretende anexar ao universo dos objetos e cuja posse é dada ao homem pela fenomenologia: aquela de seu próprio corpo”³⁸. As ciências, tanto para Merleau-Ponty quanto para Beauvoir, inviabilizam a compreensão de pontos que, apesar de distintos entre si, fazem parte de um mesmo fundo: para ele, a questão da percepção vivida e não constituída; para ela,

³⁴ Idem, p. 611.

³⁵ BEAUVOIR, *O segundo sexo II*, p. 449.

³⁶ BEAUVOIR, *La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty*, p. 363 – tradução nossa.

³⁷ BEAUVOIR, *O segundo sexo II*, p. 494.

³⁸ BEAUVOIR, *La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty*, p. 364 – tradução nossa.

a delimitação da mulher segundo alguns pressupostos externos à experiência também vivida dos indivíduos do sexo feminino.

As abordagens do pensamento objetivo a respeito do corpo e do mundo são nocivas tanto para a teoria merleau-pontiana quanto para aquela de Beauvoir. Ainda que o primeiro dedique mais tempo e esforço para desmistificar essas ideias, vemos, no movimento antirreducionista delineado por todo *O segundo sexo*, um esforço mais ou menos análogo. Beauvoir afirma, concluindo sua grande obra, que “é dentro de um mundo dado que cabe ao homem fazer triunfar o reino da liberdade; para alcançar essa suprema vitória é, entre outras coisas, necessário que, para além de suas diferenciações naturais, homens e mulheres afirmem sem equívoco sua fraternidade”³⁹. Já Merleau-Ponty, quatro anos antes, afirmou sobre a liberdade:

O que é então a liberdade? Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos *ao mesmo tempo*⁴⁰.

As duas passagens se assemelham consideravelmente. Em ambas vemos aparecer um mundo que comporta em si a indeterminação e o inacabamento. Nesse mundo, há um sujeito que não é mais um puro espectador da transparência, mas um corpo, significativo que empreende com esse mundo ambíguo e confuso relações de sentido. Quando Merleau-Ponty evoca a mais fundamental das contradições da liberdade, aquela de ser e não ser condicionado pela existência corporal, podemos vislumbrar uma espécie luz no fim do túnel, já que, apesar de se nascer mulher em um mundo usualmente hostil às existências femininas, é ainda possível reverter ou pelo menos amenizar essa hostilidade, visto que também essas existências são partes constituintes do mundo. Além disso, se elas forem reconhecidas como autênticas a partir da fraternidade reclamada por Beauvoir, essa condição de ser Outro, recheada de inautenticidade, pode ser revertida.

O mundo já está dado tanto para Beauvoir como para Merleau-Ponty, mas ambos acreditam no projeto, na transcendência dos sujeitos em direção a algo diferente de si que, no entanto, se enraíza justamente na existência encarnada. Trata-se, portanto, de uma relação novamente ambígua e sem resolução fechada, sem que isso represente de antemão um problema. É apenas nesse mundo que podemos existir e promover mudanças ele é, junto com nosso corpo, tudo o que nos condiciona, mas, simultaneamente, é o solo de sentido mais rico que há:

Minha liberdade, o poder fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas experiências, não é distinta de minha inserção no mundo. Para mim é um destino ser livre, não poder reduzir-me a nada daquilo que vivo, conservar uma faculdade de *reco* em relação a toda situação de fato, e este destino foi selado no instante em que meu campo transcendental foi aberto, *em que nasci como visão e saber*, em que fui lançado no mundo⁴¹.

No momento em que fui lançado no mundo como um corpo senciente, meu destino e minha liberdade foram simultaneamente estabelecidos. A visão e o saber são exatamente o que une corpo e consciência no esquema corporal, na verdade não existe, de fato, essa distinção entre corpo e consciência, mas uma unidade dinâmica que se manifesta em todos os atos perceptivos. Daí a importância tanto dos tratados de fisiologia

³⁹ BEAUVOIR, *O segundo sexo II*, p. 500.

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 608.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 483.

quanto dos de psicologia para a *Fenomenologia* e também para *O segundo sexo*, sem que as obras se reduzam a eles. Daí também a necessidade de compreender o corpo para dar prosseguimento à empreitada fenomenológica que representa uma via autêntica de compreensão do mundo, das coisas e da intersubjetividade.

Considerações finais

À guisa de conclusão gostaríamos de trazer mais um questionamento do que propor realmente ideias e posições. Ao longo da história algumas consequências decorrentes da primazia cega dada ao saber científico se mostraram perversas. Hoje, um dos maiores problemas com o qual a sociedade ocidental se defronta é, em alguma medida, produto dessa relativização da existência do corpo fenomenal, ou seja “parte do problema da vida política contemporânea é que nem todo mundo conta como sujeito”⁴². Nem todos os corpos são vistos como vidas, na verdade, só alguns o são e aqueles que resolvem quais serão vidas a serem levadas em consideração e quais podem ser descartadas se escondem atrás de simulacros científicos e midiáticos para justificar suas ações.

Se as vidas estão encarnadas em corpos vivos que são, como dissemos anteriormente, o único meio de acesso que temos ao mundo e, mais que isso, são escolhidos por e escolhem esse mesmo mundo, uma desvalorização proposital de determinadas vidas implica necessariamente na ignorância dessa proeminência existencial, epistemológica e ontológica do corpo. Consequentemente, a liberdade dessas vidas não vivas, desses corpos negligenciados, é propositalmente negligenciada:

uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva. Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras⁴³.

Neste momento, não falamos mais apenas dos corpos femininos mas de corpos vulneráveis em geral, como aqueles de refugiados, pessoas em situação de miséria, da população LGBTQI, dentre tantas outras minorias que tem em comum a triste estatística de serem os que mais morrem no mundo. Se assumimos, com Butler, que os corpos, seja em sua configuração fisiológica ou fenomenal, são por si precários e precisam de uma rede de proteção externa a eles – o que faz muito sentido inclusive na perspectiva merleau-pontiana⁴⁴ e aquela de Beauvoir – podemos nos questionar se essas possibilidades trazidas na seção anterior podem ser efetivas. A realidade de setenta anos atrás não é mais promissora que a atual, pelo contrário, mais pessoas são colocadas em uma condição precária, cada dia mais e de maneira institucionalizada, situação essa que não é aquela da precariedade, natural a todo e qualquer corpo vivo, mesmo o dos animais. A condição precária,

designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. (...) A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da

⁴² BUTLER, *Quadros de Guerra*, p. 54.

⁴³ *Idem*, p. 13.

⁴⁴ “Originariamente, o social não existe como objeto e em terceira pessoa” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 486), os sujeitos trazem em si essa sociedade, estão inseridos nela porque ela faz parte e provém do mundo natural, não há meios para se furtar da coexistência social, intersubjetiva.

precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado⁴⁵.

É possível ainda acreditar na fraternidade cuja importância Beauvoir nos advertiu em seu livro? Se determinadas pessoas não contam como sujeitos segundo essa condição precária na qual são externamente colocadas, como esperar que elas possam reassumir suas vidas e passem a ser, verdadeiramente, o sujeito de suas experiências? Ainda que não tenhamos nenhuma resposta possível para essas questões podemos pelo menos arriscar dizer que a mesma postura crítica mencionada a respeito da condição das mulheres pode ser útil também neste cenário. Compreender a diferença entre estar em uma situação de dependência para com os outros e ser colocado propositalmente, a partir de uma ação repleta de má-fé, em condições precárias, pode representar um começo para essas pessoas. Como nos disse Merleau-Ponty, é a partir da retomada por mim daquilo que me transcende que é possível mudar e ressignificar o mundo.

Referências

- BEAUVOIR, Simone. La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty. *Les Temps Modernes*. Paris, v.1, n 2, Novembre/1945 p. 363-367.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo I – Fatos e Mitos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970a.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo II – Experiência vivida*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970b.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- FERRAZ, Marcus S. A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação editorial Humanitas, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris : Presses Universitaires de France (Quadrige), 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Les femmes sont-elles des hommes ? In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues 1946-1959*. Paris : Éditions Verdier, 2016, p. 84-86.

⁴⁵ BUTLER, *Quadros de guerra*, p. 46.