

CORPO E RESPONSABILIDADE: GÊNESE DO SENTIDO DA VIDA

Paulo Henrique Carboni *

Resumo: A Fenomenologia da Percepção, de Maurice Merleau-Ponty, oferece à filosofia uma reflexão encarnada do corpo no mundo. Como desdobramento possível, a compreensão da corporeidade não pode acontecer separada de seu meio. Ao mesmo tempo, Bernhard Waldenfels nos apresenta a fenomenologia da responsividade, que elege na dinâmica entre apelo e resposta a possibilidade de compreensão de nossa relação com a alteridade. Nosso intuito é o de apontarmos como estas duas concepções contribuem para a questão tradicional da filosofia sobre o "sentido da vida", elencando os conceitos básicos para a compreensão de que o sentido acontece à medida que respondemos ao mundo.

Palavras-chave: Corpo próprio. Responsividade. Sentido da vida.

BODY AND RESPONSIVENESS: GENESIS OF THE MEANING OF LIFE

Abstract: Maurice Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception offers to philosophy an embodied reflection on the body in the world. As a possible outcome, corporeality may not be understood in isolation from its environment. Concurrently, Bernhard Waldenfels introduces us to responsive phenomenology, which sees in the dynamics between claim and response the possibility of understanding our relation with otherness. Our aim is to point out how these two conceptions may contribute to the traditional philosophical inquiry on the "meaning of life" by listing the basic concepts needed for the realization that meaning happens as we respond to the world.

Keywords: One's own body. Responsiveness. Meaning of Life.

* Doutorando em Filosofia pela UFSM (RS) – PPG-Fil. E-mail: paulocarboni@outlook.com

Considerações iniciais

A questão que nos move desde outros tempos tem a ver com o sentido deste nosso existir humano. A história da filosofia, da reflexão humana em geral, pode também ser lida como um movimento nosso de uma busca pela compreensão de sentido da experiência do existir, do viver, dos outros. Contemporaneamente, a reflexão filosófica procurou se desvencilhar de uma certa separação do mundo. Isto porque nos resquícios de um modelo ou outro de compreensão da realidade, a Razão se afirmou como uma metodologia necessária para o entendimento das coisas e do humano, mas desde que seguisse seus ritos próprios, ensaiando um *locus* do pensamento dividido da experiência concreta e sensível. Um grande modelo deste tipo de reflexão foi Descartes (1596-1650), quando da afirmação em absoluto das garantias que o pensamento, seguindo em uma metodologia específica, poderia entender as coisas. Em nossas palavras, desvelar o sentido do existir humano.

Contudo, como dissemos rapidamente, a filosofia contemporânea tenta se desvencilhar desta metodologia racional que opera desde a cisão entre pensamento e mundo, entre interioridade e exterioridade. Os avanços aqui se deram, em parte, por aquilo que Edmund Husserl (1859-1938) intentou ao descrever suas *Ideias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1985). Mas não é sobre o iniciador da metodologia fenomenológica que nós queremos nos debruçar. Outro grande filósofo contemporâneo foi Maurice Merleau-Ponty, também inscrito nesta metodologia do filosofar que parte dos fenômenos, que investiga a relação que se estabelece entre o humano e o mundo, e vice-versa.

Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da Percepção* (2018), descreveu o evento da percepção como um acontecimento na gênese de nossa experiência mundana. Para este filósofo, o corpo humano, que outrora fora tido como um empecilho àquilo que a razão absoluta quererá, agora se torna o centro do espetáculo humano. O corpo figura como aquele registro básico da experiência sensível que não deve ser posto de lado quando nos perguntamos sobre o ser humano e seu existir. Pareceu-nos que a questão do sentido carece de passar pelas compreensões do corpo, segundo o francês Merleau-Ponty, a fim de que a pergunta que dá a gênese deste trabalho – a própria questão do sentido – não estivesse “de sobrevoo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 275) sobre nossa condição humana.

Ademais, se seguimos o que Merleau-Ponty escrevera em *O filósofo e sua sombra* (MERLEAU-PONTY, 1991), ao descrever sua relação com Husserl, podemos tomar emprestado esta expressão que o filósofo usou para falar de seu mestre e aplicarmos aqui: à sombra de Merleau-Ponty, podemos ensaiar novas e outras questões que, talvez, nos ajudem a entender esta nossa experiência humana e o sentido a ser acolhido disso tudo. Queremos nos referir a Bernhard Waldenfels (1934), que ao ler os trabalhos de Merleau-Ponty e Emmanuel Lévinas (1906-1995), dá como ponto de partida para a reflexão fenomenológica o tema da *responsividade*.

Se nos encontramos encarnados no mundo sendo este nosso próprio corpo, o que parece haver na relação interativa entre o mundo e este corpo próprio é uma dinâmica de *apelo e demanda* (WALDENFELS, 2015). O corpo inquire o mundo e o mundo o responde, ao passo que o corpo também é inquirido pelo mundo a fim de dar suas respostas. O frio, como exemplo, exige adaptações de nosso corpo. Ao mesmo passo em que o ambiente em que nos encontramos também parece se adaptar melhor ao

nosso próprio jeito – o que faz com que tenhamos a experiência de que esta casa tenha a “cara de fulano”, ou que percebamos que alguém acabou de levantar do sofá pelos vestígios que ali se encontram. São muitos exemplos que provamos no dia a dia, mas que por detrás desvelam o seguinte: meu corpo próprio assim o é porque responde ao mundo, e o mundo nós assim o experimentamos porque o inquirimos a cada segundo.

Vamos percorrer brevemente o que Merleau-Ponty nos detalhou sobre a experiência de sermos corpo e também desenvolvermos melhor a concepção de responsividade em Waldenfels. Os dois poderão nos servir, como apontamento final, para o ensaio de uma subjetividade que dá conta de seu sentido na medida em que opera no entrelaçamento do apelo e da demanda.

1 Merleau-Ponty e o corpo encarnado no mundo

Ao dar evidência à percepção, Merleau-Ponty enfatiza que ela não é um ato isolado da consciência ou da alma, restrito às concepções intelectualistas ou empiristas do entendimento da realidade (MERLEAU-PONTY, 2018, p. vi-xx). A percepção acontece desde o corpo, este nosso corpo que foi entendido através dos séculos como algo menor, privação da liberdade, condenação perpétua, ou como um objeto a ser expurgado da racionalidade intelectual, *partes extra partes*. Merleau-Ponty está, aqui, opondo-se às concepções idealistas da realidade, ao mesmo tempo em que deixa de lado a ideia cartesiana de uma divisão filosófica entre *res extensa* e *res cogitans*. Para deixar para trás a ideia de uma redução do corpo ao simples corpo-objeto, nosso filósofo analisa, primeiramente a fisiologia

corpórea, para ater-nos ao fato de que o corpo não pode ser inteiramente explicado pela racionalidade científica.

Quando desta análise fisiológica, Merleau-Ponty elenca duas experiências corporais as quais são irreduzíveis a uma mera concepção objetivante: a anosognose e os membros fantasmas. Para o filósofo,

Uma explicação fisiológica interpretaria a anosognose e o membro fantasma como a simples supressão ou a simples persistência das estimulações interoceptivas. Nessa hipótese, a anosognose é a ausência de um fragmento da representação do corpo que deveria ser dada, já que o membro correspondente está ali; [e] o membro fantasma é a presença de uma parte da representação do corpo que não deveria ser dada, já que o membro correspondente não está ali (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 120).

Isto é, estas duas doenças vividas no corpo são duas deficiências do pensamento objetivo, já que o corpo não é da ordem do “eu penso que...” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 121). A experiência corpórea aponta que há um excesso deste fenômeno que não se reduz a explicações científicas. É preciso outras metodologias para que possamos entender o fenômeno do corpo próprio.

Nosso filósofo também irá forçar a psicologia no entendimento da corporeidade. A psicologia clássica já reconheceu que o *status* corporal não pode ser reduzido a compreensões objetivas (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 133). O que ele aponta aqui é que a psicologia já entende que não é possível uma separação radical entre o sujeito e o objeto de seu estudo. Mas os mesmos psicólogos clássicos, ainda restaram circunscritos à compreensão das propriedades de um objeto absoluto – como se pudéssemos entender a fenomenalidade corpórea de maneira geral, com suas propriedades gerais e absolutas. Ora, não é a isto que Merleau-Ponty

orienta a sua filosofia, pois restaria ainda, no final das contas, a supremacia de uma racionalidade objetiva do corpo. Dito de outro modo, a psicologia clássica adentrou no rol das grandes ciências como a possibilidade explicativa do corpo.

A saída deste embate filosófico será a concepção de uma *síntese aberta*, isto é, Merleau-Ponty ata a experiência de ser corpo ao espaço em que está imerso. Dirá o filósofo que

A análise da espacialidade corporal conduziu-nos a resultados que podem ser generalizados. Constatamos pela primeira vez, a propósito do corpo próprio, aquilo que é verdadeiro de todas as coisas percebidas: que a percepção do espaço e a percepção da coisa, a espacialidade da coisa e seu ser de coisa não constituem dois problemas distintos. [...] a experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 203).

Este espaço ao qual o filósofo se refere também ganha um nome melhor qualificado: é o mundo. A concepção de corpo próprio requer, portanto, que a síntese da experiência corpórea não seja analisada em absoluto, isto é, separada de seu meio, mas o próprio esquema corporal imerso no mundo.

Duas serão, então, as expressões tomadas pelo fenomenólogo nesta atadura do corpo ao mundo e vice-versa: a sexualidade e a expressão/fala. São como que duas operações do esquema corporal que qualificam este pertencimento primitivo do corpo perceptível ao mundo. É com estes qualificadores que o filósofo argui que a concepção mesma de corpo – isto que nós entendemos e sentimos por (meu) corpo – é o desdobramento de seu ser corpo no espaço (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 206).

Quando retomamos o que Merleau-Ponty nos diz sobre a sexualidade, pelo fato de que o corpo próprio é o corpo e seu espaço, a

sexualidade ganha um sentido existencial: é ela quem nos abre à transcendência de outros existentes, sem reduzir a existência à sexualidade e sem que esta seja a única expressão do existir (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 234). Mas a sexualidade é “que faz com que um homem tenha uma história” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 219). Isto porque a sexualidade projeta (transcendência) a maneira de ser do corpo (e, por conseguinte, da própria subjetividade). Tudo aquilo que faz desta subjetividade aquilo que ela é, acontece por uma *situação* que fazemos nossa, numa espécie de *regulagem* (*échappement*), um escapo entre a contingência da afirmação corpórea e os acontecimentos que nos atravessam (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 236).

Ao mesmo passo, a expressão e a fala nos são apresentadas por Merleau-Ponty como não sendo possíveis dissociá-las do corpo que (se) expressa e fala (desde si), pois

A mesma palavra que permanece à disposição do doente no plano da linguagem automática furta-se a ele no plano da linguagem gratuita – o mesmo doente que encontra sem esforço a palavra “não” para rejeitar as questões do médico, quer dizer, quando ela significa uma negação atual e vivida, não consegue pronunciá-la quando se trata de um exercício sem interesse afetivo e vital (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 238).

O exemplo do filósofo retoma casos patológicos de afasia, um distúrbio que afeta as capacidades linguísticas escrita e falada do doente. Mas assim como aconteceu no caso da explicação da não-redução fisiológica do corpo pelas doenças (anosognose e membro fantasma), aqui o distúrbio da afasia aponta para o imperativo do corpo próprio: por detrás da palavra proferida, há uma atitude corporal envolvida, que condiciona a palavra (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 239).

Fala e significação se entrecruzam desde a experiência corporal. E não há uma cisão disso na expressão de um sentido, mas uma ancoragem

do próprio sentido na expressão corporal. “A fala é um gesto, e sua significação um mundo”, diz Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 250). Se estou enraivecido com alguma situação, esta expressão não acontece de maneira separada entre a expressão linguística e a corporal – que no fundo se traduzem numa única expressão sensível. Se penso com raiva, existe aí uma *atitude* com a qual meu corpo toma certo comportamento disponível para a raiva. O sentido, ou a significação, portanto, não acontece na separação entre pensamento e ação, mas no entrecruzamento de uma única expressão desde o corpo próprio.

Estes são alguns dos elementos com os quais Merleau-Ponty aponta para a descrição fenomenológica do corpo próprio. A partir daí, *Fenomenologia da Percepção*, aprofunda as indagações para uma relação com o mundo percebido, a temporalidade e, por fim, a liberdade. Contudo, para nossas questões, nos permitimos quedar com estas descrições pois elas abrem novos espaços: se a relação entre meu corpo próprio e o mundo acontece de tal maneira como a descrita, o núcleo desta relação seria, exatamente, o quê? Ou ainda, como se dá tal relação entre meu corpo e mundo? A existência simples e pura de uma vida é capaz de sustentar tal experiência, ou haveriam nuances as quais a relação entre corpo e mundo podem esclarecer melhor tal relacionamento?

Pareceu-nos que o tema de uma fenomenologia da responsividade aqui se enquadra como uma metodologia capaz de descrever tal experiência entre corpo e mundo.

2 Bernhard Waldenfels e a fenomenologia da responsividade

Waldenfels¹ não entra ao acaso neste trabalho. Para este fenomenólogo, a responsividade atravessa a obra de Merleau-Ponty como um fio subterrâneo (WALDENFELS, 2002). Mas, o que entendemos por responsividade e o que o filósofo quer dizer com isto?

A responsividade é, para Waldenfels, “simplesmente a uma maneira particular em que podemos nos comportar uns frente aos outros; se refere, melhor, ao autêntico modo em que nos encontramos com o estranho enquanto estranho” (WALDENFELS, 1997, p. 18). A novidade da terminologia *estranho* não nos assusta: no original em alemão, *Fremd* tem uma riqueza semântica maior do que o termo em vernáculo. Isto porque a concepção alemã traz consigo a ideia de uma alteridade não redutível aos limites da minha interpretação. *Fremd* também significa *alheio* e *estrangeiro*, para além de estranho.²

Em outras palavras, é uma alteridade que escapa àquilo que meu entendimento pode circunscrever e, sob certo sentido, dominar. Como é fato, se intencionamos um outro corpo como objeto de nosso entendimento, este outro corpo não se reduz àquilo que compreendo e apreendo dele. Há aí uma impossibilidade, já que outro corpo sempre é aberto por uma espécie de escape de uma redução intelectual. Portanto,

¹ Bernhard Waldenfels (1934) é um filósofo e professor alemão que dedicado à fenomenologia. Seus estudos versam sobre os temas da subjetividade e da alteridade, com ênfase na questão do estranho (*fremd, alien*) e a interlocução deste tema à luz da fenomenologia clássica e da interpretação em questões contemporâneas. Destaca-se o seu trabalho como professor na Ruhr-Universität Bochum e como pesquisador das obras de Husserl, Lévinas e Merleau-Ponty.

² O leitor estará ciente de que ao utilizar o termo estranho, estamos, por certo, nos referindo ao termo alemão *Fremd*, que concentra as diferentes interpretações explicitadas no texto.

estranho, aqui, deve ser entendido como um outro corpo que se apresenta em meu horizonte fenomenológico.

A responsividade – capacidade de dar respostas – é o *modo* com o qual nos relacionamos com a alteridade, na visão de Waldenfels. Esta modalidade permite com que nos relacionemos com o estranho sem que nos apropriemos dele. Ora, isto é importante na medida em que não estamos mais circunscritos em uma metodologia da cisão sujeito-objeto. Em sendo assim, ao estarmos impossibilitados de reduzirmos a experiência da alteridade a questões objetivas, a responsividade resta como uma metodologia capaz de (i.) colocar em evidência a relação possível de alteridade ao mesmo tempo em que (ii.) não reduzimos esta experiência ao caráter explicativo e científico que impera numa racionalidade objetiva.

Se o corpo próprio é aquele corpo interpelado pelo mundo, o estranho que nos aparece é, de primeira sorte, alheio ao meu espaço próprio. Para dizer com Waldenfels,

Da estranheza como tal fazem parte, antes, a ausência, a distância e a inacessibilidade, como acontece com o passado, que não é concebido senão em suas conseqüências ou na memória. O estranho não se encontra em outra parte, se determina a si mesmo como *em outra parte*, como atopia, assim como Sócrates aparece em Platão como *atopos*, como sem-lugar. Estranheza significa que algo ou alguém nunca está completamente em seu lugar (WALDENFELS, 1997, p. 20, grifo do autor).

Estranho é, portanto, aquilo que irrompe no horizonte fenomenológico do corpo próprio sem que seja absorvido pela experiência de uma razão totalizante da experiência. A fronteira a qual nos referimos pode também ser identificada como aquela entre o que é da ordem do próprio, do aqui, e aquilo que é alheio – o lá, para utilizarmos expressões de

nosso idioma. Não nos parece ser distante a compreensão desta estranheza que nos rodeia. Os acontecimentos de toda sorte vez ou outra se nos apresentam numa verticalidade assombrosa. Pode ser, por exemplo, algo da ordem do inesperado, que para o bem ou para o mal nos desinstala das acomodações. Pode ser, em outro nível, a própria experiência filosófica do *thaumazein* platônico (PLATÃO [Teeteto], 1973, 155d), quando da admiração do empenho filosófico – ainda que a estranheza a qual nos referimos não esteja apreendida em um sistema lógico demonstrativo.

O estranho parece, então, referir-se a toda alteridade que nos retira da habitualidade de nosso existir. Mas o estranho não aparece por simples aparecer. O que está por detrás de tal *hiperfenômeno* (WALDENFELS, 1997, p. 21) é o fato de que o estranho nos *solicita* algo. É uma inquirição, uma pergunta. O estranho nos surge com um *apelo*. E é só pela dinâmica do apelo – da solicitação – que podemos lidar com o estranho sem configurá-lo numa totalidade. Ao estranho que irrompe, nós o respondemos. Daí a responsividade como um registro da experiência com o estranho capaz de estabelecer o devido contato sem estarmos nas amarras de uma razão objetiva.

Qual é, portanto, o registro da resposta? Poderíamos dizer que ela opera dentro da dinâmica apelo e demanda. Isto que nos interpela, e que se traduz como alteridade, surge com um apelo ao meu corpo, que está orientado a responder. E lembremos aqui que a resposta não é apenas uma fala (de uma palavra). Se imbricamos os estudos de Merleau-Ponty e Waldenfels, a resposta que se dá à alteridade é dada desde este corpo próprio.

A responsividade opera num nível primitivo da nossa experiência com o mundo, esta grande alteridade que Merleau-Ponty nos coloca (FABRI,

2020, p. 255). Ela é capaz de fazer com que nossa relação com o mundo não se esgote naquilo que pensamos ou intencionamos do mundo. É, antes, a possibilidade de uma primitiva experiência em que meu corpo se apresenta atado ao mundo – a grande alteridade – sem que façamos do mundo um escravo do corpo (ou vice-versa).

A dação da resposta, que é o evento de responder, “vai mais além do conteúdo do que se dá” (WALDENFELS, 2015, p. 211). Isto porque se consideramos que não podemos estar atados à racionalidade objetiva na relação estranha, o *logos* da resposta adquire um caráter próprio e único. Para dizermos brevemente deste *logos* responsivo, precisamos elencar que ele necessita ser (i.) singular, isto é, aquém da dialógica universal e particular. O evento estranho – e a resposta – não participa desta cadeia de eventos pois acontece desde uma singularidade, já que é uma “fenda que se abre no tecido do sentido” (WALDENFELS, 1998, p. 96). A resposta também é (ii.) ineludível, ou seja, não se pode esquivar-se de responder. Ao passo em que uma apelação é feita, inclusive aquilo que imaginamos não ser uma resposta, como o faz o silenciar, acaba por ser uma resposta. A resposta é (iii.) posterior, o que configura outro ponto do *logos* responsivo. Isto quer dizer que a dinâmica temporal da resposta acontece de maneira com que não se possa voltar atrás. Estamos num nível da experiência do corpo e do mundo no qual não posso tomar a iniciativa pois sou posto em nível tardio frente à primazia do apelo. Ora, isto aponta para a quarta dimensão de tal *logos*, que é a (iv.) assimetria do diálogo. O que poderia terminar em consenso, como é a intenção primeira de um diálogo, não acontece assim no *logos* responsivo. Somos, a todo e cada instante, perguntados pelo mundo e por outros, de tal maneira que a resposta não

satisfaz tal alteridade. Não há aqui nenhuma saciedade, mas o apelo constante por respostas (WALDENFELS, 1998, p. 97).

Traçamos rapidamente até aqui duas compreensões filosóficas que se enriquecem mutuamente. De um lado, Merleau-Ponty que nos apresenta o corpo próprio encarnado no mundo; e de outro lado, Waldenfels que descreve a relação entre mim e a alteridade no registro de uma resposta a um apelo. Contudo, cabe-nos perguntar se ao aprofundarmos os dois filósofos, ganharíamos novas compreensões sobre o sentido (da vida, do existir), e o que podemos esperar deste entendimento.

3 Inter-pel(e)-ações da resposta do corpo

A subjetividade quando entendida desde o corpo próprio não é mais uma subjetividade solipsista, ou ainda, encarcerada na mesmidade. Conceitos como si-mesmo ou como *self*, ganham nova tônica quando o que está em jogo é a relação que acontece entre a pele deste corpo e o seu meio. Pele, aqui, claro, como uma dimensão plástica para representarmos o que entendemos por corpo, sabendo que o corpo não se reduz à pele.

Já não é possível, portanto, experimentarmos o corpo sem que haja implicações do mundo nele. Também é verdade que somos, segundo Waldenfels, solicitados pela estranha alteridade a todo instante. Alteridade que ultrapassa o entendimento de um outro corpo como o meu, feito de pele, carne e osso, mas estendido ao próprio mundo que nos inquire. Como falamos no início deste texto, e para exemplificarmos, uma condição natural como é a climática, faz e exige uma resposta do corpo. Mas nós podemos dar um passo adiante para sairmos destes truísmos.

O que queremos aqui apresentar é que as perguntas filosóficas desde outros tempos também ganham nova significação desde as fenomenologias do corpo e do estranho. Questões como o sentido da vida, a ética de uma melhor vida vivida, ou, para resumirmos, a célebre questão kantiana sobre o que me é permitido esperar (KANT, 2001, B 833), passam pela relação entre este meu corpo e a estranheza da alteridade, sem que isto seja um absurdo.

Não é o caso aqui de respondermos a tais questões, mas sim ensaiarmos um esboço possível de uma interpretação contemporânea sobre tais questões. Ora, ao falarmos da síntese aberta do corpo próprio, fomos apresentados à descrição fenomenológica de que a significação da linguagem acontece por um ato corporal. A linguagem é encarnada nesta nossa experiência existencial, e isto faz com que a significação, e mais propriamente, o sentido, passem por esta nossa experiência corporal. Não só passem, mas desvelem-se a partir de nosso corpo próprio.

Poderíamos aqui ser objetados pelo fato de que há uma cisão radical entre o que é comumente entendido como *mundo natural* e *mundo cultural*, onde neste último a linguagem apareceria com suas complexidades e sistemas. Mas tal cisão já fora deixada de lado por Merleau-Ponty. De fato, como ele mesmo nos diz,

O uso que o homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa. Os sentimentos e as condutas passionais são inventados, assim como as palavras. Mesmo aqueles sentimentos que, como a paternidade, parecem inscritos no corpo humano são, na realidade, instituições. *É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos “naturais” e um mundo cultural ou espiritual fabricado. No homem, tudo é natural e tudo é fabricado* (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 257, grifo nosso).

Então, disso podemos concluir que se a pergunta pelo sentido tem sua gênese na pergunta pelo significado das coisas e do mundo, então, tal gênese não acontece separada do corpo. É, em outras palavras, sempre a um sentido encarnado que nos referimos. Sentido que implica corpo e significado, o uso do corpo e a possibilidade do sentido.

Uma vez que entramos nestes domínios da linguagem, é importante ainda definirmos que, para Merleau-Ponty, não é a clara definição das palavras que possibilita o sentido. Na relação signo – significado, o sentido *acontece* desde uma lateralidade (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 143). Isto é, para a contemplação do sentido de um signo, não é necessário que consultemos algum “léxico interior” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 143). Basta que nos entreguemos ao seu próprio uso. Assim como para o corpo, não há uma ideia geral da qual o corpo participe – a fim de que o entendêssemos; para a linguagem também não há uma linguagem pura e aquém daquela que fazemos uso. Não há, portanto, uma expressão completa pela qual a linguagem nossa seria a tradução possível e, disso tudo, teríamos a obtenção do sentido. Para Merleau-Ponty, a linguagem é “indireta ou alusiva e, se quisermos, silêncio” (1980, p. 144).

Temos então que a relação entre sentido e corpo é mais profunda do que as filosofias clássicas propuseram. E, aqui, não podemos deixar de lado o fato de que o corpo próprio não é mais um amontoado de ossos e carne. Ele está envolvido pelo seu meio, numa reversibilidade onde aquilo que o corpo é se desdobra pelo mundo. “Meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação”, diz o filósofo (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 228). Ora, tal situação é aquela situação do apelo que nos referimos ao descrever brevemente a filosofia de Waldenfels. É a situação da dinâmica entre apelo e demanda, que nos exige uma resposta. Para Waldenfels,

A existência corpórea se amplia à coexistência cuja intercorporeidade (*intercorporité*) se encontra na aliança com um intermundo (*intermonde*). Constitui o fundo anônimo de que parte toda diferenciação social e que nenhuma forma social pode escapar. O próprio e o alheio se compenetraram permanentemente como natureza e cultura (WALDENFELS, 1997, p. 71).

Estamos, portanto, enredados na responsividade. O corpo próprio é entendido na sua relação com o mundo e tal dinâmica acontece por meio das respostas que damos à inquirição estranha. O mundo é a alteridade que nos interpela a cada momento, assim como outros corpos também nos desinstalam de nossas certezas e propriedade. Uma doença infecciosa, estranha e estrangeira, pode nos colocar em suspensão, inclusive sociedades inteiras. E nos é exigido uma resposta para isto.

O *logos* responsivo opera na nossa comunhão com o mundo. E quando falamos de sentido, por exemplo, pareceu-nos não ser possível falar de um sentido que exista em separado desta nossa comunhão sensível (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 286). Sentido, seja ele qual for, parece também nascer das respostas que damos ao estranho.

Considerações finais

Procuramos ao longo deste escrito ensaiarmos a relação entre o corpo próprio e a responsividade. Como uma contribuição possível, a questão do sentido nós a entendemos como fruto da relação deste corpo próprio com o mundo, experimentado na dinâmica entre apelo e demanda.

Se a pergunta pelo sentido ainda é uma pergunta que move a reflexão filosófica, em nosso entendimento, esta questão não pode se esquivar de uma fator básico que parece estar esquecido: o sentido só aparece porque é relacionado à alteridade do mundo. São implicações bastante onerosas à filosofia que parte de uma reflexão objetiva da realidade. Ao mesmo passo, a subjetividade que procura o sentido não pode ser entendida numa cisão com o mundo. É a partir deste ponto que elementos como a afetividade e a sensibilidade contribuem para a nossa experiência subjetiva de encontrarmos uma significação.

Assim, quando carecemos de uma palavra de esperança sobre os tempos (in)oportunos, esta palavra não pode ser dada sem que seja uma *resposta* dada. Dito de outro modo, há aqui uma implicação profunda no modo como vivemos, se assim o desejamos, na busca de sentidos. Estes só acontecem na medida em que podemos responder ao mundo que nos circunda e no qual estamos imersos.

Mas não nos iludamos. Afinal, a não-resposta, como lembrou Waldenfels, é já uma resposta. Falsas esperanças para tempos difíceis também habitam em nosso responder. Há também as respostas que são dadas em registros intersubjetivos e institucionais, que podem ser casos de análise em outro tempo oportuno.

Resta aquilo que é o mais primitivo, “estas coisas que se apresentam, irrecusáveis, existe essa pessoa amada diante de ti, há estes homens que existem como escravos em torno de ti” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 612, grifo do autor), de onde não podemos escapar sem que estejamos condenados à resposta. É nesta espécie de discernimento de como se responde que o sentido pode ser desvelado.

Referências

FABRI, Marcelo. Rompendo o silêncio da Razão: a palavra viva segundo Levinas e Merleau-Ponty. **Phenomenology, Humanities and Sciences – Fenomenologia, Humanidades e Ciências**, Curitiba (PR), v.1, n.2, p. 252-259, jun., 2020. Disponível em: <<https://phenomenology.com.br/index.php/phe/article/view/27>>. Acesso em: 20 jul. de 2021.

HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Trad. José Gaos. Madrid: Ediciones F. C. E., 1985.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: FCG, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio. **Merleau-Ponty – Coleção Os Pensadores**. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Signos**. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

PLATÃO. **Diálogos: Teeteto - Crátilo**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973. Disponível em: <<https://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/101>>. Acesso em: 20 jul. de 2021.

WALDENFELS, Bernhard. **Introducción a la fenomenología**. Trad. Wolfgang Wegscheider. Barcelona (Espanha): Paidós Ibérica, 1997.

_____. La Ética Responsiva entre la Respuesta y la Responsabilidad. **Ápeiron. Estudios de Filosofía: Filosofía y Fenomenología**, Madrid (Espanha), n. 3, p. 205-214, out., 2015. Disponível em: <<https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/numero3>>. Acesso em 20 jul. de 2021.

_____. La pregunta por lo extraño. **Logos: Anales del Seminario de Metafísica**, Madrid (Espanha), v. 32, n. 1, p. 85-98, jan., 1998. Disponível em: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9899110085A>>. Acesso em: 20 jul. de 2021.

_____. La responsività del proprio corpo. Tracce dell'altro nella filosofia di Merleau-Ponty. **Kainós**, Rivista telematica di critica filosofica: L'esperienza dell'altro, Itália, n. 2, *online*, 2002. Disponível em: <<http://www.kainos.it/index02.html>>. Acesso em: 20 jul. de 2021.