



ENTRE A CONSCIÊNCIA, O CORPO E O ROSTO: A QUESTÃO DA ALTERIDADE EM HUSSERL, MERLEAU-PONTY E LEVINAS¹

BETWEEN CONSCIOUSNESS, THE BODY, AND THE FACE: THE QUESTION OF OTHERNESS IN HUSSERL, MERLEAU-PONTY, AND LEVINAS

André Dias de Andrade²

Resumo: Tratamos de três grandes argumentos em favor da alteridade, tal como encontramos em Husserl, Merleau-Ponty e Levinas e que serão expostos, cadenciadamente, a partir dos paradigmas da intersubjetividade (e da relação entre Ego e alter Ego), intercorporeidade (da relação entre corpo próprio e corpo outro) e ética (relação de separação para com Outrem). Para tanto, comentaremos suas obras e conceitos principais, visando um debate entre as posições aqui apresentadas.

Palavras-chave: Alteridade; Husserl; Levinas; Merleau-Ponty; Fenomenologia.

Abstract: We address three major arguments in favor of otherness, as found in Husserl, Merleau-Ponty, and Levinas, which will be gradually presented through the paradigms of intersubjectivity (and the relationship between Ego and alter Ego), intercorporeity (the relationship between one's own body and the body of the other), and ethics (a relationship of separation towards the Other). Finally, we discuss their main works and concepts, aiming to foster a dialogue between the positions presented here.

Keywords: Otherness; Husserl; Levinas; Merleau-Ponty; Phenomenology.

1 Introdução

A questão do solipsismo ronda a fenomenologia desde seus primórdios. Singularidade do método à parte, ele também é concebido em um contexto de desconfiança para com o neokantismo e o espiritualismo que, no início do século XX, popularizaram-se na França e Alemanha. Na França, aos poucos uma insatisfação se instala no ambiente acadêmico, quando jovens estudantes e teóricos viam-se em meio a ambas a doutrinas, entre Bergson e Lavelle, por um lado, Brunschvicg, Lachelier, Lachièze-Rey, por outro, estando a recém inaugurada fenomenologia ainda ausente do debate. Prova maior de tal insatisfação provém do lugar que outrem poderia ocupar nesta

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 88887.082797/2024-00

² Doutor em Filosofia (UFSCar), Pós-Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: andre8ada@gmail.com



permuta entre sujeito e espírito, já que compreendem duas opções perante as quais o estatuto da alteridade parece comprometido.

Um exemplo é o “mal-estar” provocado por Brunschvicg, num debate com seu assistente André Cresson, nos início dos anos 1920, ao ser interpelado a respeito da existência do outro, por exemplo, dele mesmo, André Cresson, tomada a partir da perspectiva que ali era defendida:

BRUNSCHVICG: A ideia que tenho de sua consciência é um elemento no sistema dos meus juízos de existência.

CRESSON: De maneira alguma admito que possa ser reduzido a um juízo de existência da consciência do Sr. Brunschvicg e creio que nenhuma das pessoas presentes está disposta a admiti-lo por conta própria. E para ser conseqüente o Sr. Brunschvicg, sem dúvida, deveria declarar que sua consciência é a única consciência e que o conhecimento tem por única meta fazer, com suas representações, uma classificação harmoniosa para seu eu solitário (Descombes, 1988, p. 40-41).

A indignação é exemplar em relação às filosofias que pareciam deslocar-se para o solipsismo ou defendê-lo explicitamente. Não parece inteira coincidência que no final da mesma década, em 1929, Husserl viaja para a França para proferir uma série de conferências, publicadas como suas *Meditações Cartesianas*, das quais a *Quinta* trata especificamente desta questão, iniciando pela objeção ao solipsismo e perguntando se uma filosofia baseada na subjetividade e na consciência, como a fenomenologia, poderia, afinal, enfrentar tal desafio. A questão tornava-se necessária.

A pergunta é válida, pois independente do escândalo que possa causar, o solipsismo é uma tese filosófica, segundo a qual i) o único sujeito de experiência sou eu e para mim todos os outros são objetos e não sujeitos, e, como consequência, ii) existe apenas o Eu e seus estados de consciência, nada mais. Husserl reconhece e põe à prova seu próprio método, a redução fenomenológica, a fim de saber se ela não seria solipsista. Um exame necessário, já que o sentimento de que não somos todos ideias na consciência de um sujeito, como acusa André Cresson, não elide o problema. Ela seria mesmo fruto daquela tendência congênita que Husserl denominará “atitude natural”, a qual toma todo indivíduo psicofísico como sujeito na mesma qualidade, sem se dar conta que tal constatação só adquire seu sentido a partir de um sujeito para o qual a totalidade destas relações se dá, e, portanto, a partir do qual obtêm sentido.

O mundo, bem entendido, é sempre mundo-para-mim; e os outros, são sempre outros-para-mim. Enquanto eu existo e me coloco na relação, todo o restante passa a valer a partir deste foco de sentido que é meu eu, como “o” Eu transcendental e único, por definição. Assim, como apontará Ricoeur, a “relação eu-outro nasceu como um problema



filosófico” (Ricoeur, 2004, p. 202), pois a cada vez que refletimos sobre ela a dificuldade reaparece. “Enquanto que, em uma experiência sem sujeito”, mas pré-filosófica, “os homens são tão reais uns quanto os outros, na experiência reflexiva”, à qual todos e todas temos acesso, independente de escolher a filosofia como ofício, “um único é eu e todos os outros são outros” (Ricoeur, 2004, p. 202). Assim, por mais que Cresson pareça ter razão quando replica que não fora engendrado pela ideia que o sujeito de Brunschvicg possui em primeira pessoa, sua indignação não basta para resolver a questão.

Em face do dilema, pareceria que a chegada de Husserl à França poderia, no melhor dos casos, oportunamente resolvê-lo e, no pior, ao menos acrescentar “mais pimenta” na discussão. Ainda que a certidão de nascimento da fenomenologia seja alemã, o palco do debate em torno do solipsismo e da existência ou efetividade da experiência de um ente outro que o Eu, dá-se de maneira pertinente em solo francês. Exploraremos três importantes argumentos quanto a ele, iniciando por Husserl e o modo como o desenvolve em termos de *intersubjetividade*; em seguida, considerando a reformulação que sofre em Merleau-Ponty, como *intercorporeidade* para, por fim, refletir sobre a saída radical de Levinas pela via da *ética* e da *alteridade*, segundo a qual a fenomenologia, embora parada obrigatória, possui um papel secundário na verdadeira relação com outrem.

2 A consciência e a intersubjetividade

Para Husserl a fenomenologia não é apenas exemplar ao enfrentar tal problema da relação com o outro, mas cabal. Pois concede que ele é, de fato, problemático, pois se a saída em provar que o mundo existe para além da consciência, para nele, os outros sujeitos obterem sua dignidade, isto significa que será *a própria noção de consciência que envolverá também aquela de outrem*. Assim, o filósofo não foge da acusação de solipsismo, mas a assume, a fim de provar que não há Ego sem alter Ego e, como repetirá a este respeito Merleau-Ponty, que a “*subjetividade transcendental é intersubjetividade*” (cf. Merleau-Ponty, 1960, pp. 121; 134). Isso porque, em Paris, Husserl havia proposto “fazer o caminho ulterior do solipsismo transcendental para a intersubjetividade transcendental” (Husserl, 2013, p. 10), de modo que a passagem é necessária para o esclarecimento fenomenológico do papel que o outro possui na consciência. Mais do que isso, atestar que a vivência consciente é desde já intersubjetiva fornece uma consistência maior à fenomenalidade e permite pensar a objetividade das



coisas – como algo permanece o mesmo não apenas para “minha” consciência, mas para “todas”.

Ao levar à sério a exigência do solipsismo, Husserl pretende construir sua verdadeira objeção. Partir do Eu e de suas vivências próprias, para, de maneira metodológica, implodir tal posição a partir de dentro. Após ter conferido um caráter monadológico ao Eu, na *Quarta Meditação*, Husserl acredita estar preparado para realizar tal empreitada. Reformulou-o não apenas como 1) polo idêntico que visa e apreende os objetos, mas também como 2) substrato de hábitos e determinações, 3) situado em um mundo circundante, sendo que tal concepção *concreta* (Husserl, 2013, p 106-107) de Ego, como mônada, e não apenas um ponto fixo de onde parte o 1) raio do olhar, mas 2) junto de suas vivências e de seu 3) ambiente, é aquela a ser utilizada na passagem para a *Quinta Meditação* e no exame da possível efetividade de outros alter Egos em uma comunidade intermonadológica (Husserl, 2013, p. 166). Tal concepção concreta do Ego como mônada permitirá a Husserl realizar o primeiro passo metodológico, denominado “redução à esfera de propriedade”, a partir do qual suspende abstrativamente tudo o que não seja próprio à esfera de vivências em primeira pessoa, tudo o que lhe é transcendente, a fim de apreender o que o ego como *solus ipse* implica em seu sentido próprio: além da presença imediata a si, a experiência de si mesmo como um corpo vivo e governado (*Leib*) e indissociável de um ambiente envolvente ou circundante (*Umwelt*). Nesse caso, a abstração de tudo o que não é próprio ao Eu não atenta contra a concretude do termo a que se chega, porque tal redução à *Eigenheitssphäre* e após a suspensão de tudo o que lhe é estranho, estrangeiro ou alheio (acepções de *Fremd*), à título de impropriedade, permite avaliar a questão com o cuidado necessário. Husserl escreve à propósito de tal redução:

Para proceder aqui corretamente, há a exigência metódica primacial de efetuar, antes de tudo, um tipo peculiar de epoché temática no interior da esfera transcendental universal. Para começar, excluiremos do campo temático tudo o que é agora questionável, ou seja, *abstrairemos de todas as operatividades constitutivas da intencionalidade que estejam referidas, mediata ou imediatamente, à subjetividade alheia* e delimitaremos, desde logo, o contexto de conjunto daquela intencionalidade, tanto atual como potencial, em que o ego se constitui na sua propriedade e constitui unidades sintéticas que são inseparáveis dele, por conseguinte, que devem ser imputadas à sua propriedade (Husserl, 2013, p. 131).

Partir da exclusão de tudo o que direta ou indiretamente se refira à subjetividade alheia é a única maneira pela qual a subjetividade alheia poderá, em seguida, mostrar-se como proveniente de um outro polo de intencionalidades que o Ego, naquilo que poderá ser denominado justamente como um alter Ego, do qual o Eu possui então a atestação fenomenológica e intuitiva necessária, repousando como polo pertencente à outra pessoa,



em sua camada originária própria (vale dizer, com sua corporeidade, habitualidades, bem como sua constituição psíquica e cultural próprias).

Trata-se de pensar como a relação genuinamente fenomenológica denominada *transcendência-na-imanência* se relaciona, e, de algum modo, também se distingue quando se trata da transcendência de um alter Ego a partir de tal imanência, o que poderia ser pensado em termos de uma *alteridade-na-ipseidade*, ou seja, como um outro-no-mesmo. O paralelo é crucial, pois não é possível deixar de lado todo o arcabouço que ampara conceitualmente a fenomenologia mesmo quando procedemos à esta vivência limite, que é a de uma alteridade que possui o sentido de exceder a esfera da mesmidade. As descrições feitas nas obras anteriores, bem como nas *Meditações* anteriores, não são obliteradas quando alcançamos a quinta delas e tratamos especificamente da questão. Pelo contrário, continuam válidas a ponto de servirem como um fundamento ou ponto de partida para o modelo cabal da intersubjetividade nesta obra³.

Assim, a redução à esfera de propriedade pressupõe as reduções anteriormente realizadas, pois só assim, “através desta epoché de tipo novo, estamos agora preparados precisamente para esse desvendamento e aclaração do sentido” (Husserl, 2013, p. 133) daquilo que é estranho ao Eu, como um outro Eu. Nela “o que me é especificamente próprio enquanto ego, o meu ser concreto enquanto mônada”, compreende também “a intencionalidade dirigida para o alheio” (Husserl, 2013, p. 132) e, assim, constitui-se no interior da esfera do que é próprio e familiar, como consequência mesma da condução metodológica para esta esfera, um sentido para o “estranho” ou para o “alheio”. Primeiramente, através de uma síntese passiva de semelhança que ocorre entre meu corpo e aqueles que, no ínterim dela, recebem o sentido de corpos vivos (*Leiben*) – no passo próprio da *empatia* (*Einfühlung*) – e, posteriormente, por outra que a-presenta indiretamente tais corpos como dotados de alteridade, ou seja, governados por outros Eu – no passo respectivo à apreensão analógica. Consideremos melhor tais passos.

³ O caráter dialógico deste trabalho nos obriga a delimitar a discussão a certos textos, ao invés de nos aprofundarmos conjunturalmente em cada um dos autores. Assim, excede nosso espaço e interesse analisar, junto das *Meditações Cartesianas*, os tomos de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, ainda que não evitemos completamente a menção a textos importantes e laterais de cada autor. Do mesmo modo, cabe também advertir que tal delimitação, no que tange a Merleau-Ponty, privilegia sua *Fenomenologia da Percepção* e o ensaio *O Filósofo e sua Sombra*, passando quase em silêncio por *O Visível e o Invisível*. Por fim, no caso de Levinas, tomamos como central *Totalidade e Infinito*, textos que para ela se encaminham, mas deixando de lado *Outramente que Ser*. Seria mesmo possível afirmar que os manuscritos de Husserl sobre a intersubjetividade, a obra final de Merleau-Ponty, bem como o denso *Outramente que ser* motivam um novo debate que complementa, ao invés de invalidar, este aqui lançado, num prosseguimento que certamente merece seu devido momento de reflexão e difusão.



Se na esfera de propriedade “constitui-se um ego não como *eu-mesmo*, mas antes como *espelhando-se* no meu próprio eu, na minha mônada”, isto só ocorre se ele é “antes constituído como *alter-ego*, em que o ego que esta expressão ‘alter-ego’ indica, como um dos seus momentos, sou eu-mesmo na minha propriedade” (Husserl, 2013, p. 132). Naquilo que é mais próprio aparece um “comportamento” como o meu, mas que não sou eu. Descubro nele *aquilo que poderiam ser as minhas próprias intenções*. Obviamente, não apreendo a experiência que o outro possui de si mesmo e do mundo à sua volta. Não percebo a *sua* percepção, mas, com a *empatia*, percebo *que* este corpo também percebe, vejo e ouço *que* ele vê e escuta, que ele pode aquilo *que* eu posso. Tal é o mecanismo empático que se estabelece em nível perceptivo, através do qual, apreendo que outro corpo é “capaz” de ver o mundo tal como eu para, em seguida, aprendê-lo como outro tal como eu – em suma, como alter Ego. “Admitamos que um outro homem entra no nosso campo perceptivo”, comenta Husserl, para que ele, como um corpo vivo, “retire este sentido de uma *transferência aperceptiva a partir do meu soma [Leib]*” (Husserl, 2013, p. 146-147), a qual remonta à esta síntese passiva e imediata que transpõe o sentido de minha corporeidade para uma outra⁴.

Contudo, enquanto o outro corpo se doa em pessoa (*Leibhafti*), ou, simplesmente, “aparece”, seu *Eu* nunca estará presente como tal, como é para ele mesmo, no original (*Originaliter*). O que exige, após a redução à esfera de propriedade e do emparelhamento empático entre os corpos, um terceiro passo. Trata-se da apreensão analógica, termo que congrega as duas exigências comentadas, já que se trata de uma apreensão *em pessoa*, mas por analogia ou indireta, e não *no original*. Enquanto meu Ego me é *presente*, o alter Ego do outro apenas me é *a-presentado*, “uma certa *mediatez da intencionalidade* deve estar aqui presente” (Husserl, 2013, p. 147) e na “minha mônada constitui-se apresentativamente uma outra” (Husserl, 2013, p. 153).

Se a outra pessoa não é como um objeto, não basta dar a volta nela ou variá-la imaginativamente para apreender, em algum momento, seu “eu” para si mesma. Pois sua consciência não é um perfil, nem o invariante de sua função ostensiva (ainda que a noção de “estilo” possa aqui ocupar o lugar do *eidós* dispensado), e, portanto, Husserl necessita deste mecanismo analogizante e mediato. Tal “analogia” não é uma inferência ou

⁴ É na passividade que tal intencionalidade da empatia se enraíza, primeiramente, pela síntese associativa de semelhança, e sua compreensão total depende também do recurso aos tomos da *Husserliana* que tratam disso (remetemos à HUA XI, 1966, §28, p. 131-133, que trata especificamente desse tema). Não obstante, Husserl aponta diversas vezes no texto das *Meditações* para tal fato, quando escreve, por exemplo, que “tanto quanto haja pré-doação, haverá também uma tal transferência” (Husserl, 2013, p. 149).



raciocínio, mas uma modalidade intencional própria (Husserl, 2013, p. 149), através da qual a consciência é capaz de apreender um alter Ego, constituindo-o a partir do seu próprio Ego, mas como *alter* que ela jamais apreende diretamente. Assim, temos duas necessidades fenomenológicas atendidas: i) que a consciência seja constituinte; ii) embora constituinte de um sentido própria à alteridade. Não à toa, Ricoeur acerta ao dizer que “graças a ele que o solipsismo pode ser vencido sem que a egologia seja sacrificada” (Ricoeur, 2004, p. 206); a nosso ver, este é mesmo o único modo de fazê-lo, já que, como advertira no mesmo comentário, é preciso “constituir o outro *em mim*” e, ao mesmo tempo, “constituí-lo como *outro*” (Ricoeur, 2004, p. 199).

Por conseguinte, quando Husserl escreve que, “*o alheio em si primeiro* (o primeiro não eu) *é o outro eu*” (Husserl, 2013, p. 145), ele busca atender as cláusulas da fenomenologia *como* um idealismo transcendental, que parte da subjetividade e assume a acusação de solipsismo, a fim de descobrir sua dinâmica intersubjetiva e, por fim, sem abandonar tal paradigma, dar conta da constituição do mundo objetivo (e isso em dois momentos, como *natureza*, “primeira forma da objetividade”, cf. p. 158ss, e com as diferentes culturas, na “constituição dos níveis superiores” do mundo, cf. p. 166ss, nos últimos passos que não serão aqui tematizados, já que pensamos sobretudo a relação *direta* com o outro). Cabe agora perguntar: é possível manter o paradigma fenomenológico sem advogar tal idealismo transcendental e, no que tange ao problema da alteridade, fornecer-lhe outra apreciação? Passemos a Merleau-Ponty.

3 A percepção e a intercorporeidade

A questão também é de suma importância em sua filosofia. Ela é tratada em praticamente todas as suas obras, dedicadas ao comportamento e à percepção, à linguagem e à referência, assim como à política e à noção de acontecimento (na vida coletiva). Chega mesmo a ser comentada na ontologia final e junto de suas célebres noções, como a de “carne” (*chair*). Dentre tanta apreciação, tomaremos dois textos como exemplares: o capítulo “Outrem e o mundo humano” (*Fenomenologia da Percepção*), além do ensaio “O Filósofo e sua Sombra” (presente em *Signos*). Começamos pelo primeiro, pois o segundo reaparecerá em um confronto direto no fim do texto.

Renaud Barbaras tem razão ao afirmar que, embora o capítulo dedicado especificamente à questão do outro finalize a segunda parte dessa obra (iniciado apenas na página 398 de sua primeira edição), ela está heurísticamente presente desde o início da



mesma. Para Barbaras “seria preciso distinguir, na *Fenomenologia da Percepção*, a ordem da exposição e a ordem heurística” (Barbaras, 1999, p. 37), uma vez que a exploração do corpo próprio e da subjetividade encarnada repousa sob uma dimensão comum de experiência e atestada pelas noções não-posicionais de intencionalidade, embora se aborde diretamente o fenômeno de outrem apenas num segundo momento. Tal dimensão mútua de experiência, amarrada pela motricidade intencional dos corpos, revela desde já, uma tensão inerente à apreensão de um objeto transcendente; a saber, que seu sentido é apreendido na relação indissolúvel entre corpo e ambiente, a qual não é constituída por uma consciência que agisse como terceiro termo entre eles, e, portanto, deixa em aberto a participação de outros corpos que habitam e coexistem nesse mesmo mundo percebido.

Se partimos da pura consciência, destituída de corpo, este “verdadeiro sujeito é sem segundo sujeito” (Merleau-Ponty, 1945, p. 401) e o que a percepção do outro me dá, com efeito, é um puro objeto. Mas se “experimento esta inerência de minha consciência ao seu corpo e ao seu mundo, a percepção de outrem e a pluralidade das consciências não oferecem mais dificuldade” (Merleau-Ponty, 1945, p. 403). Pois a relação com outrem se dá em termos perceptivos, de modo que “ter consciência” não é constituir o sentido daquilo que é percebido, mas corporalmente esposá-lo. Ora, “se minha consciência tem um corpo, porque os outros corpos não ‘teriam’ consciências?” (Merleau-Ponty, 1945, p. 403). Descobrimos que toda percepção pode ser também percepção de outrem, que o sujeito como corpo próprio não é o único aberto ao mundo, sem a capacidade de se refugiar em um esfera de propriedade como Ego para, em seguida, (re)descobrir um alter Ego. A relação a outrem, mesmo quando silenciada, é presente em todas as descrições de Merleau-Ponty, como descrições de um sentido eminentemente partilhável. Mas como funcionam; e qual seu real significado?

“O problema do corpo próprio”, adverte Merleau-Ponty nos cursos que imediatamente se seguem à sua tese, “consiste em que ele é, ao mesmo tempo, meu e outro” (Merleau-Ponty, 1978, p. 25). Estranho estatuto este o do corpo, que carrega algo de alteridade junto da experiência vivida que, não obstante, possui das coisas, do mundo e até de si mesmo. Como aquilo que é dito “próprio”, e lembremos que Husserl também usa o termo, pode ser “outro”? Haveria aqui, desde o princípio, um certo desvio da teoria e, junto dele, do lugar que nela outrem ocupa. Mas tal será realizado por Merleau-Ponty através de um passo bem conhecido, embora crucial: não se trata de positivar a existência do outro para além da efetividade que percebo em seu corpo, ele nunca é alter Ego, assim



como eu não sou jamais inteiramente presente a mim, mas, nessa linha, provar que há uma obscuridade muito própria à “luz natural” da consciência perceptiva, uma opacidade, um *punctum caecum*. Daí a exigência logo no início de sua obra de que a percepção nos ponha diante de coisas que possuam i) sentido, mas cuja ii) constituição é indeterminada, uma vez não realizada por nós, ou seja, pelos corpos, que, não obstante, apreendem-nas. O indeterminado é um “fenômeno positivo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 12), diferente de Husserl, para quem faz par com uma possível determinação ao infinito (Cf. *Ideias I*, quarta sessão; Husserl, 2006, p. 308; 316; 321)⁵. Isso impede que pensemos a coisa segundo o molde da transcendência-na-imanência e, na mesma, feita, interdita-nos de conceber outrem como uma alteridade-na-ipseidade.

Tal posição implica em se desfazer tanto do “início” quanto do “fim” conferidos por Husserl ao problema. Pois Merleau-Ponty não parte de uma esfera de propriedade, visto que ela sempre nos foi em alguma medida estranha e, por isso, inalcançável; *a fortiori*, também somos incapazes de efetuar uma apreensão analógica do outro como *alter Ego*. Ora, se eu não sou Ego, não faz sentido pensar que o Outro, se possui alguma evidência, ocorre sob o mesmo título. Mas o que isto significa? Para Merleau-Ponty, que não recusa as descrições husserlianas, mas dá-lhes mesmo uma importância sem igual na história do debate, significa conservar o passo dado por este no meio do caminho, quando descobre que o corpo físico de outra pessoa é na verdade, um corpo vivido e intencional, uma carne. Consiste em recusar o início e o fim da argumentação, junto da afirmação de seu entremeio, na etapa da *empatia*. Detendo-se nela, descobriremos que tudo se resolve nesse momento estesiológico, para Merleau-Ponty, o que não simplifica o problema, mas exige considerações muito próprias.

O que o autor quer dizer quando afirma que o corpo próprio é “meu e outro” pode ser estendido à toda percepção. Nela, há uma atmosfera de generalidade e anonimato (Merleau-Ponty, 1945, p. 249), na qual não sou “eu” ou o “outro” quem percebe algo, uma cadeira, um caderno, uma maçã, mas um corpo anônimo, a partir do qual “este mundo pode permanecer indiviso entre a minha percepção e a sua [...] recolhidas num único mundo do qual todos participamos como sujeitos anônimos da percepção” (Merleau-Ponty, 1945, p. 405-406). Ao mesmo tempo, há também um lado inelutável de pessoalidade, pelo qual cada corpo tem a “sua” percepção, pois um “projeto comum não é um único projeto” (Merleau-Ponty, 1945, p. 409) e “a coexistência deve ser vivida por

⁵ Cf. Artigo de minha autoria sobre tal questão da constituição e indeterminação em ambos os autores (Andrade, 2021).



cada um” (Merleau-Ponty, 1945, p. 410). Esta segunda característica, modalizada pessoalmente, jamais ultrapassa o caráter anônimo também presente em nossas experiências, mas ainda assim deve restar em “pé de igualdade” para que não nos mesclamos em uma rede intencional indiferenciada. Como aliar ambas as demandas?

Merleau-Ponty lê as noções de intencionalidade não-posicionais de Husserl, junto da auto-organização do campo sensorial promovida pela Teoria da Forma (sobretudo aquela defendida em Berlin, já que ela não possui uma unidade total, por exemplo, com os autores de Graz), para defender tal concepção tanto anônima quanto subjetiva para a percepção e, a partir dela, conferir novo fôlego à questão de outrem. Que toda percepção seja “dada numa atmosfera de generalidade e anonimato”, na qual “percebe-se” (*on perçoit*), impessoalmente, isto depende, como indicamos, de que a percepção “seja sempre parcial” (Merleau-Ponty, 1945, p. 250), e, logo, que seu correlato não seja apreendido em plena clareza, em transparência (como no caso de Sartre), visto que marcado por uma opacidade própria. Ora, uma consciência marcada pela opacidade, para não se tornar uma “coisa” (na justa réplica que faria Sartre), *só pode ser um corpo*, e este, por sua vez, dotado de um tipo de relação de sentido próprio, misto do já comentado casamento entre fenomenologia e psicologia da *Gestalt*⁶: tal é a intencionalidade motora ou motricidade intencional, foco central dos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty. É por meio dela que nos relacionamos em um ambiente cujas experiências são em princípio partilháveis, ainda que não o sejam (nem necessitem) serem as mesmas *idem numero*, já que todas são abertas e em alguma medida indeterminadas. Entre o meio e os corpos o vínculo é estreito, não realizado em plena evidência. Assim, não se trata de constituir o sentido daquilo que vejo, toco e penso. Ora, da mesma maneira, não necessito constituir o sentido do *outro corpo* como *corpo de outrem*, visto que já estamos em relação, tanto de coexistência anônima, quando de pluralidade pessoal. Assim, tudo ocorreria no “nível” estesiológico da empatia, ainda que nele jamais aconteça uma fusão entre os corpos, mas também nem a separação total entre eles, o que conduz ao segundo ponto do argumento, tal como reformulado por Merleau-Ponty.

Ainda que anônima e, por isso, partilhada, a percepção só pode ser dita compartilhada, dando sentido ao prefixo *inter-* que envolve toda verdadeira relação se, de algum modo, os corpos possuem uma dimensão de pessoalidade pela qual “sabem” que têm suas experiências e não as de um outro. Tanto a paisagem, quanto minha alegria pela

⁶ Cf. meus artigos sobre as origens desta relação em Gurwitsch, que seriam apenas num segundo momento elucidadas à sua maneira por Merleau-Ponty (Andrade, 2022; 2024c).



presença de um amigo ou a dor e o luto que sinto em sua partida, jamais são inteiramente comensuráveis às de outrem (Merleau-Ponty, 1945, p. 409). Como o equívoco que sobrevive em toda percepção, dado o seu caráter inacabado e indeterminado, a alteridade do outro sobrevive também à toda e qualquer relação que travo com ele. Cláusula igualmente importante na relação entre corpos, segundo o autor, que prevê uma atmosfera comum, junto de uma disjunção necessária entre suas percepções. Elas contribuem para a multiplicidade perspectiva dos objetos e do mundo, mas o fazem sem deixar totalmente de abandonar a “sua” corporeidade, o que inevitavelmente lhes confere um estatuto pessoal. Caso contrário, seria preciso perguntar “quem”, afinal, percebe, nesta filosofia do corpo e na suposta intercorporeidade que ela atesta. Há um recanto de solidão para minha experiência, um “solipsismo vivido” (Merleau-Ponty, 1945, p. 411) –, bem entendido, em nível *vivido* (não *conceitual*) –, junto da partilha sensível, que faz de cada um si mesmo, ainda que ligado ao mundo e aos outros (naquilo que o autor denomina como “o sistema eu-outrem-as coisas”).

Contudo, é preciso complementar que a supramencionada “alteridade” que persiste junto do caráter aberto de toda experiência não se dá, em Merleau-Ponty, a partir do outro, mas pela opacidade que define toda relação e, no limite, minha relação comigo mesmo (Merleau-Ponty, 1945, p. 276). Seguindo à risca seu argumento, que busca renovar a doutrina husserliana da intersubjetividade entre *Ego* e *alter Ego* em uma inaudita “intercorporeidade”, esta obtém seu prefixo *-inter* à custa de calar sobre a alteridade efetiva do outro, e, não por acaso, o termo “alteridade” não aparece uma única vez na *Fenomenologia da Percepção*. Aliás, não é fortuito que seja pouco utilizado pelo autor no conjunto de suas outras obras, pois na medida em que Merleau-Ponty não reconhece uma dignidade de partida para o *Ego sum*, parece livre, e mesmo desautorizado, de conferi-la a outrem.

Assim, o problema primeiramente se resolve *por conta de sua ambiguidade*, e não para além dela, atestando em nível descritivo tanto o anonimato (*on perçoit*) quanto a comunicação (*je perçoit, ils/elles perçoivent*) entre os corpos. Tal ambiguidade não precisa ser dirimida pois é alicerçada em nível genético pelo recurso à temporalidade como operadora da síntese passiva responsável pela coexistência do mesmo e do outro, da perspectiva e da coisa, tornando também o anonimato e a personalidade dois lados da mesma moeda⁷. Como veremos, após examinar a perspectiva de Levinas, essa

⁷ Cf. nosso livro Andrade, 2024a, além de Moutinho, 2005; Müller, 2013; de Moura, 2008, Neves, 2018.



ambiguidade defendida por Merleau-Ponty fora considerada problemática⁸, sendo que retornaremos a outros textos do autor para tanto i) aprofundar sua posição, quanto ii) fomentar um debate mais amplo entre os autores.

4 A rosto e a alteridade

Levinas pode ter recebido um reconhecimento tardio por parte da filosofia francesa, apenas após a publicação de *Totalidade e Infinito* e, sobretudo, na década de 1970. Mas seus escritos há muito ofereciam um novo paradigma para a questão, tirando o fato de terem apresentado para autores como Merleau-Ponty e Sartre o que é fenomenologia. Além de ter escrito a primeira tese sobre Husserl na França, publicada em 1930, Levinas também é, junto de Gabrielle Peiffer, tradutor da primeira versão das *Meditações Cartesianas* (o livro é primeiramente publicado em francês e, somente após algumas revisões, publicado anos mais tarde em alemão). Merleau-Ponty, por sua vez, insere a tese de Levinas na bibliografia de seu primeiro projeto de trabalho em torno da percepção, em 1934, além de Sartre ter primeiramente descoberto a fenomenologia através da mesma tese (no conhecido encontro entre ele e De Beauvoir com Raymond Aron, que lhes apresenta o livro).

Assim, há uma precedência acadêmica de Levinas que não pode ser menosprezada, assim como a originalidade que sua obra possui com relação aos próprios gestos que a academia fará alimentando-se de sua precoce tese. Embora especialista em fenomenologia e difusor crítico do método, o próprio também parece um dos primeiros a buscar superá-lo *de dentro*, isto é, na descoberta de um problema *pela via fenomenológica*, mas do qual a própria *não dá conta*. Este, como sabemos, é o problema da alteridade, que começa a ganhar contornos já na década de 1930 nos escritos de Levinas, embora torne-se central no pós-guerra, o que reúne os estudos do autor à sua própria vivência, pois passara cinco anos como prisioneiro e sofrera os horrores do Holocausto, perdendo grande parte de sua família (pais e irmãos) e dezenas de colegas e companheiros assassinados pelo regime nazista. Ao contrário de outras biografias, nesta é fácil “fazer a conta” e compreender o deslocamento de todos os seus escritos a partir de

⁸ Ocasionalada, a nosso ver, justamente por tal condução ao tempo como fator genético, na medida em que contraria os dois desígnios do próprio autor: i) a indeterminação positiva da percepção e ii) uma jurisdição para a percepção do outro. Sem entrar nesse debate, exposto extensivamente em outro lugar (Andrade, 2024b), caberá nas próximas seções pensar como a questão da dita “má ambiguidade”, quando confrontada por uma “boa ambiguidade”, implica também em mudanças no modelo da *intercorporeidade*, aumentando o rigor de sua atestação descritiva e conceitual.



então para à questão do outro e de sua alteridade, cuja radicalidade era antes desconhecida no Ocidente. Sua obra é volumosa e contundente, destinada à diversas “entradas e saídas”, mas privilegiamos aquela que dialoga com a fenomenologia para conduzir melhor o debate aqui proposto.

Levinas adverte, já na introdução de sua tese de 1930, que não se trata de fazer um estudo expositivo ou exegético, somente: “Nem nosso objetivo nem nosso método é histórico. Não queremos procurar a origem dos conceitos de Husserl na história da filosofia” (Levinas, 1995, p. iv). Já podemos suspeitar que sua interpretação tratará dos ganhos teóricos da fenomenologia, mas também dos limites congênitos ao método. É importante notar tal posição já na aurora de sua filosofia, pois bem entendida, ela contém o germe do *tournant* ético que defenderá posteriormente. Analisemos os aspectos cruciais de tal estudo, observando como contribui para o diálogo aqui proposto.

O foco na “teoria da intuição” é revelador. Levinas considera que a fenomenologia não apenas supera o velho paradigma ontológico naturalista, duplo solidário do representacionismo, já que pela redução do ser à intencionalidade não é preciso sofrer mais com tal dicotomia, mas que a noção de intuição abre as portas para uma nova concepção de ser: o ser intencional. Suspendendo a atitude natural somos conduzidos, através da atitude fenomenológica, a admitir a primazia da *relação* e do *sentido*, já que aquilo que *é* passa a ser o que *se mostra* ou o que *aparece*. Se “o naturalismo concebe a totalidade do ser sob a imagem da coisa material” (Levinas, 1995, p. 32), por outro lado, quando recusa tal orientação a inexistência material à que somos conduzidos não é um *nada*, mas outro tipo de ser, o ser da aparência, acessível via intuição. Assim, o idealismo fenomenológico pode ser lido como uma nova ontologia do sentido.

Está claro o suficiente a partir de nossas considerações prévias que não estamos lidando aqui com um idealismo para o qual a asserção da pura existência fenomenal do mundo exterior significa uma desvalorização dele. O mundo exterior existe, ele é o que é, e vê-lo como sendo apenas um fenômeno é clarificar o sentido de sua existência; trata-se de mostrar, depois de ter observado a vida na qual ele é dado, qual é seu modo de ocorrência na vida (Levinas, 1995, p. 35).

Do intuicionismo defendido em *Ideias I* (§24) até a proclamação do *a priori* da correlação na *Krisis* (§46) a fenomenologia não agiu apenas contra a atitude natural, mas demonstrou que o *ser enquanto aparecer* a sustenta, assim como toda filosofia que dela se segue. E tal ideia jamais será esquecida, visto que meio século após, em 1983, relembra que “é Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos. É a ele que devo o conceito de intencionalidade” (Levinas, 1991, p. 141). Um reconhecimento que não cessa,



assim como a liberdade hermenêutica que sempre tomou em relação à tal conceito. Pois quando afirmava já em 1930 que “o mundo exterior existe” e que “vê-lo como sendo apenas um fenômeno” é compreender o “sentido de sua existência”, Levinas não apenas lia Husserl de modo muito próprio, mas inaugurava aquele motivo desde sempre *ontologizante* da fenomenologia de extração francesa, que muito se acredita devido à influência de Heidegger, embora, sem deixá-la de lado, deva também ser reconhecido no gesto inaugural de Levinas⁹.

A recondução à intuição resolve então o “problema do acesso”, vale dizer, a dificuldade tradicional em compreender como pode haver verdade como *adaequatio intellectus et rei*, como correspondência entre nossas representações e as coisas, ou “semelhança entre pensamento e coisa” (Levinas, 1995, p. 85). Se “acreditamos que esta ideia de ‘adequação’ é a fonte de todas as dificuldades e de todos os problemas” (Levinas, 1995, p. 84), uma vez desativada a “coisa material”, a coisa intencional toma seu lugar de uma vez por todas e, segundo a passagem supracitada, é ela que tem lugar na verdadeira “vida” tal como vivida por nós. Problema resolvido? Apenas pela metade.

Tal solução não é suficiente para Levinas, pois após reconduzir o foco para a intuição, Husserl não abandona a diretriz do conhecimento como adequação, mas apenas a desloca para outro território onde poderia se estabelecer peremptoriamente, vale dizer, o da própria consciência. A antiga e errônea distinção entre coisa e representação não é superada, mas transmutada na relação entre noese e noema, a partir da qual se repõe o problema em termos de determinabilidade e adequação. Assim, a rigor, todo tipo de vivência passaria potencialmente pelo crivo da legitimação epistêmica, tornar-se-ia um correlato objetivo, mesmo naquelas experiências que parecem avessas à tal validação, como no desejo e na vontade, na afetividade e na sensibilidade, nos valores etc¹⁰.

⁹ Um exemplo notório é o texto de Sartre, em 1939, dedicado a uma “ideia fundamental” que seria *de Husserl*, “a intencionalidade”, e no qual lemos que “a consciência e o mundo surgem simultaneamente: exterior por essência à consciência, o mundo é por essência relativo à ela” (Sartre, 1947, p. 30), de modo que “Husserl reinstalou o horror e o encanto *nas coisas*. Restitui-nos *o mundo* dos artistas e dos profetas: espantoso, hostil, perigoso, com ancoradouros de amor e de graça” (Sartre, 1947, p. 32; itálicos meus). Ora, não se trata do mesmo autor que afirmou que “*nenhum ser real [...] é necessário para o ser da própria consciência*” (Husserl, 2006, p. 115) e que “o mundo objetivo [...] ganha a partir de mim próprio, digo eu, todo sentido e validade de ser” (Husserl, 2013, p. 63)? Se Sartre já travara contato com a ontologia fundamental de Heidegger, não se deve menosprezar o fato de que é Levinas quem lhe introduziu “ontologicamente” a Husserl (sobre importantes pormenores dessa questão cf. Carrasco, 2013, p. 60 ss).

¹⁰ “Se as *Ideen* modificam, com relação às *Logische Untersuchungen*, a tese segundo a qual a representação é a base de todos os atos, elas não a modificam o suficiente para nos proibir de dizer que cada posição de ser (tese) inclui uma tese representativa. Devemos, então, observar primeiro que, para Husserl, o ser é correlato à vida intuitiva teórica, à evidência de um ato objetivante. É por isso que o conceito husserliano de intuição está contaminado de intelectualismo e é possivelmente muito estreito/limitado. Nenhuma das tentativas de Husserl para introduzir na constituição do ser categorias que não provêm da vida teórica



Levinas não se conforma totalmente com a resposta, embora acredite que o método elaborado por Husserl seja, sim, o correto para superar não apenas a tradição, mas mesmo a resposta dada pelo seu próprio elaborador. Tratar-se-ia, então, após a suspensão da atitude natural, de suspender o caráter teórico ou objetivista da atitude fenomenológica, mas sem um retorno à primeira. O que ocorrerá, ao contrário, como veremos, não é um retorno ao em-si já depurado, mas um avanço além do para-si conquistado com a consciência, rumo a um “sem-si” (*sans-soi*) capaz de acolher a alteridade do Outro, em uma nova atitude perante as duas já superadas, a qual só pode ser *ética*.

Assim, quando Levinas caracterizar *Totalidade e Infinito* como um “ensaio sobre a exterioridade”, não é do mundo que ele está falando, pois realizou corretamente a passagem pela fenomenologia, até o ponto onde era preciso negá-la, em seu caráter objetivista e, ainda, solipsista. A verdadeira exterioridade não é a do mundo ou da realidade, mas a do Outro e da alteridade, e é ela que deverá estabelecer uma nova posição no nosso problema: a da ética como filosofia primeira. Testemos tal posição, a de uma ética da alteridade, em face das já comentadas intersubjetividade e intercorporeidade.

Desde 1935, em *Da Evasão*, Levinas atenta para a busca de desontologizar a filosofia, após a fenomenologia e ontologia de Husserl e de Heidegger terem, cada uma à sua maneira, descoberto o ápice da noção de Ser ao aparentá-la à de aparecer. A evasão já prenuncia uma fuga necessária desta esfera onto-fenomenológica que será criticada de maneira ampla com a noção de “totalidade” mais tarde, na obra que recebe esse nome. Tal fuga se encaminha para o “Infinito”, justamente, como a ideia que forma com a primeira a díade que intitula *Totalidade e Infinito*. Assim, a verdadeira recusa já proposta nos anos 30 vai aos poucos encontrando o seu lugar propositivo, cujo enfoque central não está na relação que a consciência estabelece entre noese e noema¹¹, nem na primazia de uma dimensão única para ambos, com a corporeidade e o primado da percepção, mas em uma perspectiva inédita. Ela só pode ser expressa pela ideia de Infinito naquilo que contém de mais radical: uma Infinitude que não se relaciona com a finitude, que não é o prosseguimento indeterminado da série, mas está desde o princípio separada dela. Não à

consegue suprimir o primado ou a universalidade da atitude teórica. Os aspectos do uso, do valor, etc., só podem existir enxertados em um ser que é o correlato da representação” (Levinas, 1995, p. 94).

¹¹ Ainda que tal leitura crítica se faça presente até tal obra. Na percepção, Lévinas afirma que “a cor é sempre extensa e objetiva, cor de um vestido, de uma relva, de um muro; o som, barulho do carro que passa, ou a voz do homem que fala” (Levinas, 1990, p. 203). Mas em outros casos, que “é preciso reconhecer uma função transcendental *sui generis*”, por exemplo, para o conteúdo afetivo, “e para cada especificidade qualitativa à sua maneira” (Levinas, 1990 p. 204). Assim, “a especificidade de cada sensação [...] não se reduz necessariamente ao esquema de um objeto dotado de qualidades. Os sentidos têm um sentido que não é pré-determinado como objetivação” (Levinas, 1990, p. 204).



toa, no léxico de neologismos de Levinas encontramos até o termo “Infinição” para designar tal separação, pois pretende conservar da “análise cartesiana da ideia do infinito”, apenas o “desenho formal” (Levinas, 1949, p. 209). Perspectiva que se constrói ao longo dos anos, mas já em gestação na crítica feita em sua tese, e na fuga proposta em *Da Evasão*, quando afirma que o “a noção de ser finito é uma tautologia. O ser é essencialmente finito” (Levinas, 1982, p. 120).

Faltava então, após o rompimento, descobrir o que há para além do ser: o Infinito, com o qual estou *relacionado através de uma separação*, sendo justo afirmar que ele mesmo *não está na relação*. Há uma assimetria constitutiva que não pode ser resolvida pelo retorno da dualidade entre sujeito e mundo, mas restabelecida entre o sujeito e algo jamais passível de conhecimento ou constituição, nem mesmo percepção, o que nos leva à definição mais extrema de Outro. O Infinito que conduz ao Outro, pois dele provém, e não de mim, como Ego, nem do mundo, como generalidade sensível, recoloca os termos do debate. Não mais na consciência, nem no corpo, mas no rosto, pois é apenas através daquele que tem rosto que eu sou capaz de compreender a *verdadeira* relação, aquela que mantém seu correlato separado, ao invés de inseri-lo no regime do Mesmo, do qual nossos dois outros filósofos não teriam escapado. Não à toa, quando olho para o rosto de alguém, nada “vejo”, segundo Levinas, mas antes “ouço”, como um chamado ético que pode ser traduzido (e o foi desde longo tempo) pelo comando “não matarás”. Obviamente, posso em seguida notar todos os seus caracteres plásticos e percebê-lo, mas não é aí que reside sua alteridade, que extrapola o campo perceptivo, assim como a esfera de propriedade.

Assim, as significações não são constituídas, como em Husserl, mas nem antepredicativas, como defendia Merleau-Ponty. Elas “não surgem apenas de conjuntos sensíveis *quaisquer* na dispersão da experiência (como quer a psicologia da *Gestalt*) - são a presença do Outro, sua fisionomia ou seu rastro” (Levinas, 1949, p. 185), fato que situa o autor no auge e derrocada da fenomenologia, na beira dela, com tal noção de Outro a partir do rosto e como rastro. Numa curiosa inversão da autonomia reivindicada pela noção de *Gestalt*, não é o atomismo da velha psicologia associacionista que encontramos, já que “a *Gestalt* se funda no rosto” (Levinas, 1949, p. 185). Nos termos de nosso debate: ao negar a intencionalidade pré-tética não se restaura os direitos da intencionalidade de ato, da doação de sentido, assim como ao se negar a passividade não voltamos para a autonomia do sujeito, mas para uma heteronomia que não pode ser fundada no mundo, que para Levinas é anônimo e incapaz solicitar minha ação. Um *nomos* não constituído por mim não provém da consciência, é claro, mas também não se instaura na natureza,



como “lei” que é, e, portanto, só pode provir de outra pessoa, cuja alteridade permanece distinta peremptoriamente daquilo que conheço no mundo e reconheço em mim. Distinta, portanto, de uma relação pensada como intercorporeidade ou intersubjetividade. Daí que as palavras Comando, Separação, Trauma, Rastro etc. podem ser todas escritas em maiúsculas na filosofia de Levinas, pois adquirem uma dimensão conceitual e valem por si mesmas. O que não pode sê-lo, pelo contrário, é qualquer relação baseada no “inter-”, nem no “ser”, e é por isso que o autor caracteriza a relação à Outrem como *des-interessada*. É outrem quem me diz o que fazer, de que necessita, mesmo quem “é” (com aspas), ainda que permaneça em silêncio, apenas com a paralisia e inversão ocasionada pelo encontro com seu rosto. Temos aqui uma terceira versão da relação.

Não obstante, ao tratar do rosto é ainda a uma experiência que somos conduzidos, privilegiada, certamente, mas que “ocorre” de certo modo, tem seu caráter “fenomenológico” ou “eventual”. É preciso encontrar com tal rosto, em outra pessoa, pois ele não está em qualquer lugar do mundo, disperso pelas incontáveis noções comuns já pensadas pela filosofia, no regime do Mesmo. É por isso que Levinas não crê que sua filosofia deixe de fora o sujeito, mas que confira a jurisdição cabível à sua “esfera de propriedade” ou “campo de presença”, descrevendo a interioridade que todas e todos experimentamos em nossa vida como uma “economia” (Levinas, 1990, p. 162ss). Estar consciente é como estar em casa, economicamente i) sentindo e satisfazendo as necessidades do corpo, onde “os objetos me contentam em sua finitude sem me aparecer sobre um fundo infinito” (Levinas, 1990, p. 143), assim como ii) percebendo e compreendendo (tomando posse) deles, numa maior profundidade entre a perspectiva e a identidade da coisa, quando atinjo “um ser de pura aparência, um ser fenomenal” (Levinas, 1990, p. 174), visto que “apenas a propriedade instaura a permanência na qualidade pura da fruição” (Levinas, 1990, p. 175).

Como dito, tais são modalidades daquilo que denomina “fruição” da vida, características da economia do sujeito, recolhido e integrando, ao invés de acolhendo, o Outro (embora já na fruição tal possibilidade esteja sempre aberta, cf. Levinas, 1990, pp. 124; 160). É por isso que dentre as várias formas pelas quais tal economia do sujeito se desdobra, Levinas descreve a i) sensibilidade e o ii) trabalho como cruciais, mas ainda insuficientes, sendo necessário passar ao iii) Desejo, o que só ocorre pelo advento de uma alteridade que, agora, dá-se em medida inédita, visto que seu sentido não é preenchido de maneira alguma em presença. O recolhimento no corpo-morada e seu correlato, o objeto-posse, é um passo necessário para a abertura de tal ipseidade àquilo que a tornara possível



desde o princípio, a exterioridade, visto que “aquilo que influi na vida, infiltra-se nela como um doce veneno” (Levinas, 1990, p. 177). Não obstante, tal infiltração ocorre em uma experiência privilegiada, há um *como* em tal processo, sendo que tal passo se realiza quando o sujeito se depara com o rosto – razão desta noção intitular aqui nossa terceira via analisada da relação, distinta daquelas que promovem a consciência (Husserl) e o corpo (Merleau-Ponty)¹². Pois “para buscar a verdade eu já estive em relação com o rosto capaz de garantir a si mesmo” (Levinas, 1990, p. 221), relação primeira, embora obliterada, e que deve ser restituída: “é preciso que eu encontre o rosto indiscreto do Outro que me coloca em questão. Outrem – absolutamente outro – paralisa a posse que ele contesta pela sua epifania no rosto” (Levinas, 1990, p. 152).

Doravante, é possível traçar um caminho desde a descoberta da fenomenologia e de sua dimensão ontológica que reverberou na França através, também, da tese de Levinas, passando pela posterior recusa dessas filosofias com a denominada “evasão”, somente pensada através da ideia de Infinito, e que ganha aos poucos sua concretude com a descrição do encontro com o rosto de outrem e do desejo ético para com ele (um “contra-fenômeno”, nos dois sentidos do termo “contra”. Cf. Rolland apud Calin; Sebbah, 2002, p. 60), os quais fornecem, assim, a verdadeira medida de nossa vida interiorizada, econômica, oscilante, entre se recolher no Mesmo e acolher o Outro. Pois a alteridade só pode ser assumida, nunca compreendida, e o reconhecimento que Levinas possui para com Husserl e Merleau-Ponty se dá junto das críticas que lhes endereça. Tratemos também deste caráter dialógico proposto neste trabalho.

5 Confrontos e considerações finais

De modo esquemático, é possível compreender que aqui temos três tipos de relação para com Outrem. Em Husserl, tal relação é axial ou centrífuga, pois procede do centro da esfera de nossas vivências, do Ego, para os componentes de sua esfera de propriedade que só podem ser apreendidos indiretamente, por analogia, como alter Egos.

¹² Mesmo quando a filosofia buscar dar ênfase à “diferença” compreendida entre nós, mesmo àquela diferença contida “em nós”, como o farão propostas pós-fenomenológicas (Derrida fortemente influenciado por Levinas, mas também Deleuze e todo o espírito de uma época), ela não seria capaz de salvaguardar tal alteridade, segundo o autor. Assim, não parece gratuito que prefira sempre a expressão *não-in-diferença* ao caracterizar a relação com Outrem, visto que ela parece manter a pessoalidade ou a unicidade da pessoa com quem se está, a cada vez, em contato. Aliás, nenhuma das expressões do autor é mera cláusula de estilo, pois através da linguagem ele procura se desvencilhar do próprio *logos*, nessa tarefa de des-ontologização que se inicia já na década de 1930. Tarefa no mínimo árdua, o que gera também toda a dificuldade em interpretar alguns de seus textos, dos quais aqui tentamos não deixar de lado a sutileza, ainda que busquemos sistematizá-los no debate proposto.



Isto por conta do sentido que Outrem recebe a partir da doação passiva deste Ego e, portanto, remonta à sua posição central. Já em Merleau-Ponty, busca-se equilibrar tal egologia propondo um tipo de relação lateral entre os corpos, na qual há espaço para a partilha anônima das perspectivas, através das configurações sensíveis do mundo, mas também para a solidão que cada corpo sente em sua pessoalidade. E, finalmente, com Levinas, restabelece-se uma relação frontal e ascendente, visto que o rosto é encarado diretamente, embora conduza à uma assimetria para com aquilo que encontra, fora, portanto, da dinâmica “axial” da esfera de propriedade e “lateral” do campo estesiológico. Transpostas metafórica e pronominalmente as ênfases oscilam entre “Eu” (como consciência), “Nós” (*on*, como corpo) e “Tu” (como rosto)¹³.

Em relação à transcendência constituída na imanência, proposta por Husserl, Merleau-Ponty propõe uma transcendência cuja indeterminação não faz par com ela, peremptoriamente indeterminada, podendo seguir sentidos distintos e não antecipados pelo centro, ainda que pertencentes ao campo, enquanto Levinas rompe tal barreira em prol de uma noção de transcendência metafísica, que pode ser compreendida mesmo como uma trans-ascendência. Fenomenologia, ontologia e ética seriam ainda denominações gerais, mas corretas, para designar os paradigmas nos quais se movem os três autores.

É importante também notar que enquanto Merleau-Ponty empreende uma reforma na fenomenologia e, junto dela, na descrição da experiência intersubjetiva em intercorpórea, Levinas, apesar de toda a dívida em relação ao método, busca a dissidência. Um fator que caracteriza a relação a outrem em Husserl e Merleau-Ponty é a dinâmica de horizonte (aliás, em praticamente toda fenomenologia, salvo raras exceções como a de Jean-Luc Marion), um horizonte de possibilidade a partir de uma visão central, proveniente do Ego, em Husserl, assim como um horizonte de impossibilidade distribuído lateralmente entre os corpos, para Merleau-Ponty, sendo então esta dinâmica que deve ser abandonada também por Levinas. Merleau-Ponty, por sua vez, pareceu se dar conta de que ela levava a uma dupla escolha que não resolvia totalmente a questão, e por isso buscou ao longo de seus escritos um aprofundamento de suas posições. Enquanto

¹³ Observada a importância que Levinas também confere ao caráter de “eleidade” (*illéité*) que Outrem recebe quando adquire uma dimensão política e social, sem o recurso à ontologia, ou seja, a partir da atitude ética. Contudo, o “encontro” caracteriza-se melhor pela segunda pessoa do singular, com o “tu”, consistindo no tema privilegiado por este artigo, além de impedir que o “ele” receba qualquer caráter anônimo e, portanto, geral, visto que a “eleidade” só obtém sentido após o rompimento com o momento do *il y a*, como “jogo do ser” (Levinas, 1993, p. 110; cf. p. 93-94).



a *Fenomenologia da Percepção* pertence à fase qualificada pelo próprio como detentora de uma “má ambiguidade”, posteriormente, ao analisar mais detidamente o fenômeno da expressão, o autor pretendia passar a uma “boa ambiguidade”, que não fosse “a mistura do universal e do particular”. O que isso quer dizer?

Primeiramente, no que tange ao nosso problema, que não se trata mais daquela ambiguidade entre uma dimensão partilhada, mas anônima, de *sentido perceptivo*, e outra pessoal, mas solitária. Em segundo lugar, que se trata de uma reforma da própria *concepção de sentido*, em geral, a qual desloca o polo solitário, atinente à manutenção do *cogito* em sua primeira filosofia, para um momento derivado, não originário, de nossas relações. Os polos que serão amarrados nessa nova configuração são distintos daqueles já pensados. Com isso, não se trata de extirpar a ambiguidade, mas de notar que existem “boas” e “más” versões da mesma, podendo ser bem aplicadas à noção de relação que o autor pensou para os corpos: primeiro, como oscilando i) entre “partilha” (intersubjetiva) e “solidão” (subjetiva), para em seguida, mais profundamente, ii) entre “generalidade” (intercorpórea) e “partilha” (intersubjetiva). Ora, nesse novo nível notamos que é o polo “subjetivo” que desaparece como tal da relação, o que é facilmente demonstrado através de seus textos posteriores, dos quais delimitamos aqui a discussão em *O Filósofo e sua Sombra*, de 1958, uma vez que Levinas também o comentou. Expliquemos como ocorre tal reformulação.

Embora em tal texto Merleau-Ponty proponha uma leitura não exegética de Husserl, mas que revele seu “impensado”, é importante notar o quanto sua própria filosofia está também ali sendo desenvolvida e, junto dela, sua posição acerca do debate entre intersubjetividade e intercorporeidade. Sobre o primeiro ponto, escreve que “quando Husserl termina sua vida, há um impensado de Husserl, que se deve a ele, e que, contudo, abre para outra coisa”, uma vez que “pensar não é possuir objetos de pensamento, é circunscrever através deles um domínio a ser pensado, que, então, não pensamos ainda” (Merleau-Ponty, 1960 p. 202). Em uma reveladora entrevista, Saint-Aubert qualifica bem o “espírito” deste ensaio. Comenta que Merleau-Ponty costuma utilizar outros autores como “álbis” para seguir suas próprias intuições, sendo o ensaio em questão um grande exemplo deste *modus operandi*, como “um texto sintomático entre tantos outros, com um título generosamente codificado, *O filósofo e sua sombra*” (Saint-Aubert *et al.* 2024, p. 127). Julgamos que, apesar da enorme dívida para com Husserl, o texto realmente desenvolve posições dificilmente aceitáveis tanto do ponto de vista husserliano, quanto da própria posição que Merleau-Ponty adotava em um primeiro período de sua obra e,



por isso, nos permite perguntar o quanto a “sombra” invocada não é um codinome para o próprio comentador, e não para o filósofo proposto a ser examinado, além de corroborar o aprofundamento e radicalização de suas posições acerca da relação com Outrem. Somente ali será possível falar não mais em *relação entre corpos*, mas, verdadeiramente, *intercorporeidade*, num registro conceitual próprio.

A proposta de manter-se na camada sensível da experiência é levada a cabo neste texto, levando-o a compreender que esta camada implica tudo aquilo que podemos pensar. Nossa relação com o mundo e seus objetos, uma vez que “podemos dizer ao pé da letra que o espaço sabe de si mesmo através de meu corpo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 210-211), num parentesco entre coisas percebidas e corpo percipiente, pertencentes a um mesmo “gênero de ser”. Tais coisas, embora possam ser erroneamente consideradas apenas como coisas *para mim*, no sentido de *para meu corpo*, e, portanto, coisas “solipsistas” (Merleau-Ponty, 1960, p. 212), são, na verdade, desde o início apreensíveis a outrem. De modo que nem a “coisa ‘solipsista’ é *primeira* para Husserl”, segundo a leitura bastante própria de Merleau-Ponty, nem “o *solus ipse*” ou seja, a própria ipseidade do sujeito ou mesmo que conduz a um centro subjetivo. Este centro desaparece de fato e de direito, na camada sensível da experiência; “o *solus ipse* não merece seu nome” (Merleau-Ponty 1960, p. 219) e estamos de algum modo, sempre, em relação a outrem, tomando ou não tal relação em vista, mas, em nenhum sentido, a sós. Só há solidão se nem mesmo temos noção dela: “esta ignorância mesma é nossa solitude” (Merleau-Ponty, 1960, p. 219), pois considerar-se sozinho é já colocar-se em relação a, pelo menos, um fantasma do outro.

Assim, “a ‘camada’ ou a ‘esfera’ dita solipsista é sem *ego* e sem *ipse*” (Merleau-Ponty, 1960, p. 220), não sendo mais preciso pensar a personalidade como um polo da relação, distinto da partilha, já que estamos sempre juntos. Merleau-Ponty corrige então sua compreensão, dando um passo atrás em relação à dupla anonimato-solidão, já que “se há corte, não ocorre entre eu e o outro, mas entre uma generalidade primordial na qual estamos confundidos e o sistema preciso eu-os outros” (Merleau-Ponty, 1960, p. 220). Em nenhum caso, portanto, estamos sozinhos, e a eguidade ou personalidade só surgem posteriormente, no processo de individuação gradual dos corpos, que arrastam suas experiências no tempo e no espaço, mas advindas, todas, dessa “bruma anônima que nos separa do ser” e onde ainda não há “nem individuação, nem distinção numérica” (Merleau-Ponty, 1960, p. 220). Obviamente que tal individuação ocorrerá, mas sua prioridade não é mais *relativizada*, como na *Fenomenologia da Percepção*, e, sim,



recusada, já que depende de uma noção de ser sensível na qual tal personalidade não é dada de partida. Geralmente, como bem nota o autor, invocamos experiências limites para pensar a subjetividade, como a dor e a morte, e, então, temos a ilusão retrospectiva de que nascemos sozinhos, já que morremos de tal maneira. Pois bem, a “série de estados de consciência privados, assim como faz o adulto branco e civilizado” (Merleau-Ponty, 1960, p. 221), incapaz de ligar-se realmente a outrem e desfazer-se em prol deste vínculo, pois acredita ser portador de um ego inelutável, obtém seu direito a partir de tal cultura descritiva, não sendo mais conceitualmente positiva. Merleau-Ponty tem razão em dizer que “de: morremos sozinhos, até: nascemos sozinhos, a consequência não é boa” (Merleau-Ponty, 1960, p. 221) e que “se a dor e morte são as únicas consultadas quando se trata de definir a subjetividade”, evidentemente, outrem será “impossível para ela” (Merleau-Ponty, 1960, p. 221).

Pensamos que tal posição é fruto de uma leitura no mínimo enviesada de Husserl, sob a desculpa do “impensado” ou da “sombra” que dá título ao ensaio, pois é a mesma que o próprio Merleau-Ponty defende em sua obra autoral na mesma época, embora inacabada, *O Visível e o Invisível* (ainda que não tratemos em pormenor dela aqui). Basta, para nossos fins, ler nesse manuscrito que, a partir do “ser intercorpóreo”, “não há aqui problema do alter Ego porque não sou *eu* quem vê, nem *ele* quem vê, que uma visibilidade anônima habita ambos” (Merleau-Ponty, 1964, p. 185). É só em seguida que tal intercorporeidade se completa como intersubjetividade, numa distinção relativa entre corpos: “a partir de agora, somos plenamente visíveis para nós mesmos através de outros olhos”, o que pode, finalmente, levar a tal “ilusão solipsista” (Merleau-Ponty, 1964, p. 186). Mas isso só faz sentido junto da intercorporeidade e, então, quando a experiência se reúne em torno de um “eu” e de um “outro”: “desde então movimento, tocar, visão, aplicam-se ao outro” e poderemos tratar tal relação em termos de intersubjetividade ou, como também é lícito agora afirmar, “no trabalho paciente e silencioso do desejo”, o qual aos poucos realiza a individuação junto da noção de falta, a partir da qual “começa o paradoxo da expressão” (Merleau-Ponty, 1964, p. 187), já que sabemos que devemos consultar outrem, assumir sua existência, “acrescentando ao mundo o tesouro necessário disso que ele vê” (Merleau-Ponty, 1964, p. 187).

Só posso me colocar como existente fazendo o mesmo com ele, passar entre intercorporeidade e intersubjetividade, mas jamais, em primeiro lugar, pensar subjetividades insulares. Elas estão sempre em processo de individuação, o que permite retornar e encontrar tal concepção já presente no ensaio que pretensamente teria sido



escrito para comentar Husserl. De fato, em *O Filósofo e sua Sombra*, aquela fina camada ou “bruma que me separa do ser” prepara a reversibilidade e diferença ou “dobra” (Merleau-Ponty, 1964, p. 189) inicial entre corpo(s) e mundo, assumida autoralmente em *O visível e o invisível*, fundamentando toda uma filosofia baseada em um processo de unidade e diferenciação sensíveis que, culmina, ao invés de pressupor, na individualidade. Uma saída inovadora, mas que ainda representa, para Levinas, um retrocesso.

Levinas comenta que Merleau-Ponty soube bem captar o “impensado” husserliano: “seu encaminhamento próprio permitirá ao filósofo francês dizer o não-dito – ou pelo menos o não-impresso – do pensamento Husserliano”, o que causa espanta, já que se trata de um “pensamento cujas ‘possibilidades’ exigem sempre – apesar da aparente fixidez ou repetição das teses principais – um ouvido atento” (Levinas, 1987, p. 136). Portanto, concede à Merleau-Ponty mais do que nós mesmos o faríamos, pois consideramos que tenha desenvolvido mais sua própria intenção do que seguido as cláusulas da filosofia transcendental e do paradigma da intersubjetividade nela contido (o que é alvissareiro, em termos filosóficos, já que a filosofia é mesmo essa desobediência *com método*¹⁴). Mas, por isso mesmo, não crê que, apesar do avanço, Merleau-Ponty tenha resolvido o problema. Pois a solução se encontra em outro registro, no qual a alteridade nem se dilui na intercorporeidade, nem se ancora na intersubjetividade, que é o da relação ética.

Talvez a ligação espiritual reside na não-in-diferença dos homens uns em relação aos outros, que também chamamos amor, mas que não reabsorve a diferença do estrangeiro e que somente é possível a partir de uma palavra e de uma ordem provenientes, através do rosto humano, de muito acima, de fora do mundo (Levinas, 1987, p. 140).

A verdadeira bala de prata, conforme Levinas, estaria em não pensar mais a relação em termos de *inter-*, mas numa acepção radical de *alter-*, que coloca o Outro em primeiro lugar (pela relação assimétrica ao Eu) e mesmo independente (pela separação com o Eu). Por isso, em outro texto, critica a ambos os autores, afirmando que existe

ignorância ou esquecimento em Husserl e Merleau-Ponty quanto ao enigma sensação-sentimento, ainda mais misterioso no visual, o qual, *desvelamento* por excelência, abertura plenamente teórica para o *ser*, domina-o na síntese, engloba e totaliza universalmente, para além dos horizontes abertos do dado, apreende e conceitualiza mais ser do que as mãos seriam capazes de carregar (Levinas, 1987, p. 155).

¹⁴ Se em Husserl o importante é notar que, assim como 1) o sentido da transcendência se conquista por um retorno à imanência, também o 2) sentido da alteridade se conquista por um retorno à ipseidade. A unidade de uma tal exigência apenas se aprofunda ao longo de suas obras, o que denota mais prudência, do que intransigência, já que falar numa transcendência por si mesma (sem imanência) é algo tão impensável quanto falar da alteridade por si mesma (como um outro *sem eu*).



Isto não retira, todavia, a necessidade de distinguir bem entre as variações conceituais e bastante originais que ocorrem no bojo da fenomenologia, pois, como vimos, Merleau-Ponty não repete, nem se opõe frontalmente a Husserl, mas possui um projeto que mesmo com sua influência pode e deve ser lido em suas próprias linhas. Não há só renovação, mas uma libertação do esquema husserliano, ego-alter ego, junto da libertação em relação à ambiguidade e duplicidade ainda presentes em seu próprio esquema, quando pensado entre corpo anônimo e corpo pessoal. Não obstante, a intercorporeidade também está na mira de Levinas – quanto a isso, não há dúvidas de que não bastaria “ajustá-la” –, mas pode oferecer réplicas tão consistentes quanto sua crítica, visto que ele pareceu ignorar o real processo de diferenciação e individuação envolvido nesta posição de Merleau-Ponty, quando, por exemplo, questiona se o contato com outrem “não está na *diferença* - proximidade do próximo?” (Levinas, 1987, p. 152). Ora, ao concebê-lo, teria Levinas aliviado sua crítica e se aproximado de Merleau-Ponty? Cremos que não, ainda que fizesse mais justiça às suas teses.

Logo, como conclusão temporária de um debate que merece ser estendido, considerando também as outras importantes obras de cada autor, é possível desde já afirmar que na mesma medida em que Merleau-Ponty jamais defendeu uma noção positiva e *per se* de alteridade, como o faz Levinas, Husserl também jamais abriu mão de uma ipseidade mínima para pensar a relação com toda efetividade, mesmo a de outrem. O que estabelece três paradigmas bastante profícuos para pensarmos a alteridade. Importantes em si mesmos, mas sobretudo em seu caráter dialógico.

Referências

ANDRADE, A. D. de. **Nas margens da presença**: a questão do logos em Merleau-Ponty. Rio de Janeiro/São Carlos: EdUERJ/EdUFSCar, 2024a.

ANDRADE, A. D. de. “A Fenomenologia sem origem: gênese e acontecimento”. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 62, n. 148, p. 129-151, jan./apr. 2021.

ANDRADE, A. D. de. “Filhos desgarrados do tempo: identidade e temporalidade em Gurwitsch”. **Phenomenology, Humanities and Sciences**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 204-215. 2022.

ANDRADE, A. D. de. “The gap of presence: Challenges in Describing Perceptual Phenomena”. **Philosophies**, Bazel, v. 9, 94, p.1-17, jun. 2024b.

ANDRADE, A. D. de. “Horizonte e noema: em direção a um perspectivismo fenomenológico (segunda parte)”. **Intuitio**, PORTO ALEGRE, v. 17, n. 2, p. 1-24. 2024c.

BARBARAS, R. **De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Grenoble: Millon, 1991.



CALIN, R.; SEBBAH, D-C. **Le Vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses, 2002.

CARRASCO, A. de O. “Genealogia do espírito. Ensaio sobre *A Transcendência do Ego* - esboço de uma descrição fenomenológica, de Jean-Paul Sartre (Primeira Parte)”. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, v. 1, n. 28, p. 59-107. 2013.

DE MOURA, C. A. R. “Intencionalidade e existência em Merleau-Ponty”. In: VALVERDE, M. (org.). **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador: Arcadia, 2008.

DESCOMBES, V. **Lo mismo y lo otro**. Madrid: Ediciones Catedra, 1988.

HUSSERL, E. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 1 Edição. Husserliana, Band VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

HUSSERL, E. **Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)**. Husserliana, Band XI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas e Conferências Paris**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

LEVINAS, E. **En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1949.

LEVINAS, E. **De l’évasion**. Montpellier: Fata Morgana, 1982.

LEVINAS, E. **Hors sujet**. Paris: Fata Morgana, 1987.

LEVINAS, E. **Totalité et infini**: essai sur l’extériorité. Le Livre de Poche, n° 4120. Paris: LGF, Biblio essais, 1990.

LEVINAS, E. **Entre nous**: essais sur le penser-à-l’autre. Paris: Grasset, 1991.

LEVINAS, E. **De l’existence à l’existant**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1993.

LEVINAS, E. **Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology**. Translated by André Orianne. 2. ed. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la Perception**. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, M. **Le Visible et le Invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. **L’union de l’ame et du corps chez Melbranche, Biran et Bergson**. 1ª Edição Paris: Vrin, 1978.

MOUTINHO, L. D. S. “Tempo e sujeito - O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”. **DoisPontos**, Curitiba/São Carlos, v. 1, n. 1, p. 11-57. 2005. DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v1i1.1919>



MÜLLER, M. J. “Merleau-Ponty e a leitura gestáltica da teoria husserliana do tempo”. In: **Veritas – Revista de Filosofia da Pucrs**, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 499-527. 2013.

NEVES, J. L. **Merleau-Ponty: inerência e transcendência**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

RICOEUR, P. **À l'école de la phénoménologie**. coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ». Paris: J. Vrin, 2004.

SAINT AUBERT, E. de. “Merleau-Ponty nos arquivos Husserl: uma entrevista com Emmanuel de Saint Aubert”. Trad. de S. de S. Ramos, L. C. Oliva e I. F. dos. Santos Junior. **Discurso**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 210-237. 2024. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2024.230767>

SARTRE, J-P. **Situations, I. Essais Critiques**. Paris: Gallimard, 1947.

Recebido em: 31 de julho de 2025.

Accito em: 26 de novembro de 2025.