

# ALTERIDADE E FILOSOFIA: UMA LEITURA DO PENSAMENTO ORIENTAL À LUZ DA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY

MARCELO MATOS **MEDEIROS**<sup>1</sup>

“O problema eu-outro, problema ocidental”

– Merleau-Ponty (2004a, p. 204)

O ensaio *A filosofia e o Oriente* (MERLEAU-PONTY, 1962) apresenta algumas reflexões de Merleau-Ponty acerca do pensamento oriental - mais especificamente, os da tradição indiana e chinesa - e a relação deste com a filosofia ocidental. Embora se trate de um ensaio introdutório, seu valor reside tanto em ser o único texto do autor sobre o tema como também pelo frescor com que este é tratado, propondo uma visão do oriente diferente da que se fez hegemônica na história da filosofia, visão esta em grande parte tributária das concepções de Kant e Hegel.

No início do texto Merleau-Ponty lança a questão que permeará todo o ensaio: o oriente fez (ou faz) filosofia? Inicialmente são contrastadas duas concepções de verdade, uma, a ocidental, de natureza dialético-discursiva; a outra, oriental, simbólica e intuitiva, por assim dizer (MERLEAU-

PONTY, 1962, p. 200). Aponta-se igualmente para uma diferença quanto às respectivas teorias do conhecimento em cada matriz, oriental e ocidental. A saber:

tem-se a impressão que os filósofos chineses entendem de maneira diferente dos do ocidente a própria ideia de compreender ou conhecer, que não se propõem à gênese intelectual dos objetos, que não visam apreendê-lo, mas somente evocá-lo na sua perfeição primordial; e é por isto que sugerem, por isto não é possível distinguir neles comentário e o que é comentado, envolvente e o envolvido, significante e significado; por isto o conceito neles é tanto alusão ao aforismo como o aforismo alusão ao conceito. (MERLEAU-PONTY, 1962, p.202)

As diferentes noções de conhecimento parecem ser referidas a diferenças do estilo de

texto de cada tradição, sendo que a filosofia ocidental seria marcada por um estilo “articulado” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 201), enquanto a oriental (no caso, a chinesa) o seria por um estilo “alusivo”: “é um facto que os filósofos chineses se exprimiam usualmente por aforismos (...) as palavras e os escritos dos filósofos chineses são tão inarticulados que o seu poder de sugestão não tem limites” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 201).

A noção de estilo acredita-se, deve ser compreendida aqui em seu sentido forte, como termo conceitual. Nessa acepção, a diferença entre os estilos cada tradição, mais do que uma escolha estética, reflete uma profunda disparidade quanto à ontologia da língua chinesa e daquelas de matriz indo-europeia. Para se compreender melhor como o estilo está relacionado à língua -e esta ao modo de fazer filosofia- faz-se necessário recuar a certos aspectos da filosofia da linguagem de Merleau-Ponty.

No capítulo dedicado à expressão da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty recusa a ideia de um pensamento puro e claro a si mesmo, que usaria os signos linguísticos como veículo de significações já formadas. Antes, para o autor, o pensamento se constrói no ato expressivo da linguagem, utilizando-se de uma dimensão de significados comuns aprendidos, ou *sedimentados*, para construir novos sentidos. O ato de pensar, portanto, recupera um corpo de sentido histórico e cultural, intrínseco à língua que se usa, sendo essa herança inextricável do pensamento.

Ao recusar a possibilidade de um pensamento pré-expressivo, Merleau-Ponty nega a oposição de Saussure entre significante e significado, postulando a primazia do signo como unidade expressiva em sua totalidade. Indo mais além, o pensador recusa a ideia da arbitrariedade do significante, proposição de Saussure que determina o significante como uma contingência histórica vazia de sentido próprio:

A predominância das vogais, em uma língua, das consoantes em outra, os sistemas de construção e de sintaxe não representariam tantas convenções arbitrárias para exprimir o

mesmo pensamento, mas várias maneiras, para o corpo humano, de celebrar o mundo e vivê-lo. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 255)

Para Merleau-Ponty, subjacente a uma língua há um sistema expressivo anterior, que traz em si uma significação gestual, ou seja um sentido afetivo e pré-reflexivo. Esse sistema expressivo anterior incutiria a linguagem verbal como uma espécie de lastro existencial, animando-a segundo um modo de relação com o mundo em particular. O sentido sonoro de uma palavra, seu significante, assim, já possuiria uma semântica pré-conceitual, um sentido gestual intimamente atrelado a um modo próprio de relação com o ser. Consequentemente uma determinada língua não se limita a um sistema de comunicação, mas traz em si uma teia de sentidos e modos de relação que constituem propriamente o mundo do sujeito que usa e pensa nessa língua. Visto que o pensamento é expressão que se constitui numa dada língua, e que esta traz um pano de fundo de instituições e significados sedimentados, a língua tem um primado ontológico sobre o indivíduo e sobre sua estrutura perceptiva, sendo, desse modo, coerente falar-se em um mundo próprio de uma linguagem, não como uma metáfora estética, mas propriamente como uma dimensão existencial, mundo de fato: “o sentido *pleno* de uma língua nunca é traduzível em uma outra (...) para assimilar completamente uma língua seria preciso assumir o mundo que ela exprime” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 255).

A noção de mundo levará Merleau-Ponty a recusar a possibilidade de um signo natural, ou seja, uma operação expressiva unívoca e de significado universal. Conforme visto acima, uma língua não constitui um instrumento de comunicação somente, mas carrega um substrato de modos de relação particulares, que ecoarão em todas as estâncias da existência humana, a afetividade, pensamento, instintos e, em certa medida, até no aparelho fisiológico. Essas consequências da concepção de mundo e de sua relação com a linguagem inviabilizam a possibilidade de se falar na natureza como um dado universal e uniforme

a todos os homens. Mais precisamente, o autor argumenta que não há uma unidade necessária entre comportamento, “estados de consciência” e o aparelho fisiológico, sendo esta unidade uma condição necessária do signo natural:

Ora, de fato, a mímica da cólera ou a do amor não são as mesmas para um japonês e um ocidental. Mais precisamente, a diferença das mímicas esconde uma diferença das próprias emoções. Não é apenas o gesto que é contingente em relação à organização corporal, é a própria maneira de acolher a situação e vive-la (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 256).

Nota-se aí um procedimento comum na filosofia de Merleau-Ponty: primeiramente, há a recusa de compreender o signo como convencional, i.e.: união entre um significante contingente e um sentido pré-verbal; após, nega-se a possibilidade do signo natural. Em nível mais amplo, recusa-se a possibilidade de distinção entre natureza e cultura, substituindo tais conceitos pela noção de mundo como uma dimensão existencial:

O que então exprime a linguagem, se ela não exprime pensamentos? Ela apresenta, ou antes, ela é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações. O termo “mundo” não é aqui uma maneira de falar: ele significa que a vida “mental” ou cultural toma de empréstimo à vida natural as suas estruturas. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 262).

Concluindo, as diferenças entre as línguas, mais do que mera contingência, trazem em si diferenças estruturais que inviabilizam a concepção de um pensamento único, que poderia ser veiculado por qualquer língua particular. Há, antes, um mundo linguístico chinês, um modo particular de relação com o mundo constituído na linguagem, que já se faz visível na filosofia desse povo (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 202). Surge agora a questão, como pensar esse outro mundo, e qual o sentido deste para a filosofia ocidental? É com essa questão que Merleau-Ponty vai estabelecer um diálogo com Hegel, cuja tese de superação do oriente é notória (HEGEL, 2005)

Embora este trabalho não pretenda tratar extensivamente da crítica de Hegel ao Oriente e seu pensamento, optando antes por seguir a leitura e apropriação que Merleau-Ponty faz desta, faz-se necessário apontar brevemente alguns tópicos do pensamento hegeliano para que se possa entender tanto o teor de sua crítica quanto o da crítica merleau-pontyana a esta. Devido à grande complexidade e extensão da filosofia hegeliana, optou-se por utilizar um excerto da obra do autor, citado por Merleau-Ponty, como *corpus*, a partir do qual se tentará destacar os aspectos de seu pensamento que pareçam pertinentes a este trabalho. Pelo mesmo motivo, serão utilizadas primeiramente obras de comentadores de Hegel e a leitura que Merleau-Ponty faz do excerto para fundamentar as posições aqui defendidas.

Para Hegel, o pensamento do Oriente é indubitavelmente filosofia, na medida em que o espírito aprende neste pensamento a libertar-se da aparência e da vaidade. Mas, como muitas outras bizarras do espírito humano, como as Pirâmides, é apenas filosofia em si, isto é, o filósofo lê nela o anúncio do espírito, que todavia não está aí no seu estado puro de consciência ou de pureza. Porque o espírito ainda não é espírito enquanto se encontra separado, colocado acima das aparências: este pensamento abstrato tem por contrapartida o pulular das aparências não dominadas. (...). Em parte alguma há mediação do, ou passagem do dentro para fora e o retorno em si do fora. A Índia ignora ‘a irradiação da noção no finito’ e é por isto que pressentimento do espírito se termina em ‘puerilidade’ (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 204).

E também:

A China, essa, tem uma história, distingue a barbárie da cultura e progride deliberadamente de uma à outra, mas é ‘uma cultura que se estabiliza no interior do seu princípio’ e que não se desenvolve para além dele. Num outro nível, mantém com a Índia o diálogo imediato e paralisante do interior e do exterior. (ibidem, p. 204)

Seja em relação à Índia ou a China, a crítica de Hegel parece se fundar na afirmação de que não

há dialética do espírito no pensamento oriental. Hegel pensa essa dialética como o movimento pelo qual o sujeito adquire autoconsciência e consciência do mundo como não-identidade. Instaurada a diferenciação entre sujeito e mundo, criam-se as condições para se estabelecer uma relação mediada por conceitos entre os termos. A partir dessa relação mediada o sujeito torna-se capaz de transformar sua identidade, negando-a e projetando-se em direção à sua não-identidade. Desse processo resultaria uma mudança ontológica tanto no sujeito quanto no não-sujeito, que corresponderia a uma superação (*aufhebung*) dos dois termos originais em uma nova unidade<sup>2</sup>.

Ao negar a dialética ao pensamento oriental, duas consequências se mostram com clareza: primeiramente, o pensamento oriental não se transformaria, pois, não possuindo autoconsciência e consciência de seu não-ser, permaneceria eterna igualdade a si mesmo, “uma cultura que se estabiliza no interior do seu princípio’ e que não se desenvolve para além dele” (ibidem, p. 204); segundo, ele não teria a universalidade e o rigor do pensamento conceitual, pois sua relação com o mundo e consigo permanece imediata, “diálogo imediato e paralisante do interior e do exterior” (ibidem, p. 204).

Diante do que foi dito, parece importante tentar compreender agora qual a relação entre alteridade cultural e dialética na obra de Hegel, e como esses se articulam com sua concepção de espírito e progresso.

Em um artigo sobre a relação entre razão, progresso e história em Hegel, o autor Carlos Prado afirma:

O exame da história universal nos revela que os homens e as civilizações são momentos transitórios. Homens nascem e morrem, impérios surgem e desaparecem. A história não é estática, pronta e acabada, mas ela é movimento e mudança permanente, puro devir. Analisando o devir histórico, Hegel percebeu que o curso da história universal é fundamentalmente progressivo, ou seja, o espírito racional que governa e se revela na história traz em si a noção de progresso. Segundo Hegel (2005, p. 53): “há muito

que as mudanças que ocorrem na história são caracterizadas igualmente como um progresso para o melhor, o mais perfeito.” (...). Dessa forma, a história avança progressivamente em direção a um fim, a um objetivo absoluto, que é a reconciliação do Espírito consigo mesmo, realização da liberdade. Trata-se de uma evolução progressiva, que ultrapassando estágios determinados avança em direção a realização do Espírito. “A história universal representa, pois a marcha gradual da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade” (HEGEL, 2005, p. 55). Cada estágio histórico representa um momento do desenvolvimento do Espírito, ou seja, representa um nível determinado de consciência da liberdade. (PRADO, 2010, pp. 107-108)

A história é assim governada por um certo princípio racional e universal, a que Hegel denomina *espírito*. Tal princípio daria coesão aos diversos momentos históricos factuais, organizando-os em uma relação dialética de superação, ou seja progresso, a um fim determinado, a consciência de liberdade. Enquanto princípio teleológico, o *espírito* é constitutivamente progresso, tomada de consciência gradual do sujeito de sua condição de liberdade: “eu sou livre quando estou em mim mesmo. Esse estar em si mesmo do espírito é a autoconsciência, a consciência de si mesmo.” (HEGEL, 2005, p. 24). A liberdade portanto é autoconsciência, e, sendo o fim a que o espírito visa, cada momento histórico e sua respectiva cultura é necessariamente hierarquizado segundo tal princípio, e o seu valor singular se dá de dois modos: intrinsecamente, conforme o grau de proximidade em relação ao fim visado; extrinsecamente, como termo lógico a ser superado na dialética. É nesse sentido que Hegel pensa o oriente, como “puerilidade”, etapa a ser superada:

Ao descrever o curso da história universal fica evidente a noção de progresso apontada por Hegel. Progressivamente a história foi se desenvolvendo como que de maneira similar ao sol, que nasce no oriente e se põe no ocidente. “A história universal vai do leste para o oeste, pois a Europa é o fim da história, e a Ásia é o começo” (HEGEL, 1995, p. 93). (PRADO, 2010, p. 112).

Na passagem acima pode-se ver claramente um certo eurocentrismo no pensamento hegeliano, patente também em sua definição de liberdade, flagrantemente histórica, e em sua noção de subjetividade universal, tributária do cartesianismo. Hegel pensa a partir de seu lugar, de onde também vê o mundo. Não parece ser fortuito que Hegel estipulará a civilização germânica de seu tempo como marco final da história, ou seja, momento histórico em que a autoconsciência, ou liberdade, atingiu seu desenvolvimento pleno. Nesse sentido, a racionalidade, personificada na posição do sujeito autoconsciente que realiza reflexão, se aproxima de um vetor axiológico, e o progresso se revela como um processo de ‘depuração’ do ‘não-racional’ e um movimento em direção a um *cosmopolitismo* absoluto. Como diz Merleau-Ponty:

A nossa ideia do saber é tão exigente que coloca todos os outros tipos de pensamento na alternativa de se submeterem como primeiro esboço do conceito ou de se desqualificarem como irracionais. Ora a questão está em saber se podemos, como Hegel, pretender esse saber absoluto (...) se efetivamente não o possuímos é toda a nossa valoração das outras culturas que será preciso rever. (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 206).

Vemos assim que Merleau-Ponty questiona a visão progressista de Hegel e a sua ideia de superação do oriente, acusando um certo artificialismo no grau de rigor intelectual com que Hegel pensa a filosofia, limitando-a a um domínio tão restrito que provavelmente nem mesmo a filosofia europeia, com a exceção do próprio Hegel, resistiria como tal (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 208). Mais do que uma questão pontual, a discussão tematizada pelo oriente aponta uma profunda ruptura filosófica entre ambos autores quanto às suas concepções de alteridade, subjetividade e ontologia.

Conforme já foi visto, Merleau-Ponty recusa a possibilidade de uma oposição categórica entre cultura e natureza. O “vácuo” deixado por essa neutralização é de certa forma preenchido

com sua ideia de mundo. Será com essa noção que Merleau-Ponty pensará as culturas, como modalidades de ser-no-mundo distintas. Nota-se que ao negar a oposição entre cultura e natureza Merleau-Ponty não nega ou inviabiliza a possibilidade conceitual de tomar a cultura (entendida no sentido fenomenológico de mundo) como tema de estudo e reflexão, mas sim funda um terreno filosoficamente mais fértil para um diálogo horizontal entre culturas díspares, distante de uma visão valorativa do progresso e da racionalidade: “A unidade do espírito humano não se fará por submissão simples e subordinação da “não-filosofia” à filosofia verdadeira. Existe já nas relações laterais de cada cultura com as outras, nos ecos que uma desperta nas outras” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 209).

A relação com outros pensamentos para Merleau-Ponty se dá como uma relação de alteridade com outras modalidades de existência do ser-no-mundo, sendo que é somente na relação que ambos os termos se diferenciam, adquirem contorno próprio:

Se as próprias doutrinas que parecem rebeldes ao conceito pudessem por nós ser apreendidas no seu contexto histórico e humano, mostrariam uma variante da relação do homem com o ser que nos esclareceria sobre nós próprios, e como que uma universalidade oblíqua. (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 209)

Essa abordagem relacional pela qual o diferente se distingue do familiar é um expediente comum do pensamento merleau-pontyano, sendo utilizado na *Fenomenologia da percepção* para pensar a patologia através da normalidade, e não como categoria absoluta. O diferente, seja ele pessoal ou social, não é pensado por uma relação de substância e acidente, como uma variante de um domínio de possíveis ao qual se acessa e define pela reflexão do que é familiar e a constatação deste como uma variante de muitos possíveis (MERLEAU-PONTY, 1962, pp. 156-157). Observa-se que não há mais uma ontologia transcendental da diferença, onde esta seria a es-

pécie de um gênero inferido mediante um sujeito abstrato. Pelo contrário, Merleau-ponty desloca a ontologia da diferença para a existência, na qual ambos os termos se definem reciprocamente, e variam conforme o *locus* existencial do observador, seu mundo:

Enquanto alimento o ideal de um espectador absoluto, de um conhecimento sem ponto de vista, não posso ver na minha situação senão um princípio de erro. Mas se reconheci que é por ela que sou inserido em toda acção [sic] e todo o conhecimento passíveis de ter um sentido para mim, e que contém, sempre mais proximamente, tudo o que pode *ser* para mim, o meu contacto com o social na finitude da minha situação revelar-se-me-á então como o ponto de origem de toda a verdade (...) uma vez que estamos na verdade e não podemos dela sair, não me restará mais do que definir uma verdade na situação. O saber será fundado sobre o facto irrecusável de que não estamos na situação como um objeto no espaço objetivo, e que ela é para nós princípio de curiosidade (...) de interesse para as outras situações, enquanto variantes da nossa, e também para a nossa própria vida, iluminada pelas outras e considerada agora como variante delas (...) chamar-se-á ciência e sociologia a tentativa de construir variáveis ideais que objectivem e esquematizem o funcionamento desta comunicação efetiva. (MERLEAU-PONTY, 1962, pp. 164-167)

Quando pensado em relação à cultura, essas reflexões parecem apontar indiretamente para

um etnocentrismo ubíquo em um certo tipo de filosofia transcendental que busca pensar a diversidade cultural *a priori* por meio de um modelo de universalidade concebido a partir do *locus* do sujeito, mas que ignora essa própria existencialidade, supondo-se transcendência pura. Ao assim proceder, o outro e seu mundo convertem-se em imagem do outro, significado projetado que, ao ser imposto, aniquila a própria possibilidade de o outro e seu mundo se revelarem em seus sentidos próprios, sua *verdade*: “As fotografias da China dão-nos a impressão de um universo impenetrável se se limitam ao pitoresco – isto é, justamente à *nossa* perspectiva, à *nossa* ideia de China” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 209)

Não obstante, não se trata de uma tentativa de traçar a etiologia do etnocentrismo em certas filosofias que partem do *cogito* e assim desqualificá-las. Parece importante ter sempre em mente a acepção temporal de verdade para Merleau-Ponty, em cujo sentido a filosofia de Hegel, por exemplo, possui valor e importância inalienáveis.

Acredita-se que a “universalidade oblíqua” e as “relações laterais de cada cultura com as outras” de que Merleau-ponty fala apontam para um certo caminho filosófico deixado em aberto, uma via de abordagem fenomenológica que permita o acesso não destrutivo à alteridade cultural e filosófica.



## NOTAS

1. Bacharel em Letras-chinês pela FFLCH-USP.
2. Cf. INWOOD, 1992, p. 81.

## REFERÊNCIAS

- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. UNB: Brasília, 2005.
- MARTINI, Oneide Alves. *Merleau-Ponty: corpo e linguagem: a fala como modalidade de expressão*. Dissertação (mestrado), universidade São Judas Tadeu. São Paulo, 2006.
- INWOOD, M. J. *A Hegel Dictionary: Blackwell Philosopher Dictionaries*. [S. l.]: Blackwell Publishing, 1992.
- MERLEAU-PONTY, M. *A fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *A filosofia e o oriente*. In *Sinais*. Lisboa: Editora Minotauro, 1962.

MERLEAU-PONTY, M. M. *O Olho e o Espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2004a. Coleção Debates

PRADO, Caio. Razão e Progresso na Filosofia da História de Hegel. *Revista do mestrado de História*, s, v. 12, n. 2, p. 99-114, jul./dez., 2010.