

A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO A PARTIR DA CARNALIDADE DO ROSTO

Josiana Hadlich

PPG-FIL Universidade Federal de Santa Maria

Resumo: Quando aparece a precariedade da vida humana, é possível que o reconhecimento da humanidade do outro se faça presente. A precariedade emerge na medida em que o Rosto é visto como um apelo irrecusável que vem a mim através da Carne do sensível. Mas, na mídia, o rosto é enquadrado de forma que sua representação acaba por desumanizar ou encobrir o sofrimento humano. É necessário questionar o enquadramento para que a política do reconhecimento se constitua pelo apelo inegável da carnalidade do rosto que faz resistência diante da vulnerabilidade social. Para essa discussão, pretende-se fazer um diálogo entre Merleau-Ponty, Levinas e Judith Butler.

Palavras-chave: Carne, rosto, precariedade, política do reconhecimento.

Abstract: When precariousness of human life appears, it is possible that recognition of other humanity could be present. Precariousness emerges as the Face is seen as an irrefutable appeal which comes to me through the Flesh of the sensitive. However, in the media, the face is framed in such a way that its representation ends up dehumanizing or covering up human suffering. It is necessary to question this framing so that the politics of recognition is constituted by the undeniable appeal of the face carnality that makes resistance before social vulnerability. For this discussion, it is intended to propose a dialogue between Merleau-Ponty, Levinas and Judith Butler.

Keywords: Flesh, face, precariousness, politics of recognition.

Há muitos comentários acerca da atuação da mídia no enquadramento de imagens que representariam fatos, situações, apelos e rostos. Enquadramentos que intensificam a condição precária de certos sujeitos e não geram o reconhecimento de sua humanidade, pois a desumanização a partir da imagem que torna os vulneráveis visíveis nos discursos midiáticos contribui negativamente para maximizar seu apagamento. Assim, “não podemos escutar o rosto através do rosto, pois ele mascara os sons do sofrimento humano e a proximidade que poderíamos ter com a precariedade da própria vida” (BUTLER, 2004, p. 145).

Essa temática é abordada por Judith Butler em sua obra *Precarious Life*, na qual ela investiga o diálogo da alteridade a partir de uma precariedade fundamental emergida no momento em que reconhecemos que a humanidade de Outrem está ameaçada por condições vulneráveis. O ponto de partida para este estudo é a noção levinasiana de Rosto (*visage*), talhada para explicar as

interpelações morais que os outros fazem sobre nós, já que toda e qualquer experiência humana é a relação face-a-face com o outro humano. Emmanuel Levinas anuncia uma alteridade radical através do Rosto, uma alteridade jamais abarcada em sua plenitude, mas que é condição para a constituição do mundo. Nesse caso, podemos pensar o rosto como aquele que se faz presente enquanto carne do mundo, enquanto aparição diante do outro, como facticidade das presenças de significações operantes. Maurice Merleau-Ponty poderá guiar o rosto no caminho da encarnação, da visibilidade, da comunicação.

Com a noção de Carne¹ (*chair*), Merleau-Ponty mostra que é possível reconhecer o que é o mundo, as coisas e os outros antes de toda reflexão, de toda tematização explícita. Uma filosofia em que o mundo e a existência se compreendam a partir da facticidade não carrega a negação do corpo, pois abre um horizonte de leitura do corpo possuidor de um rosto, fazendo com que se reconheça a diferença do outro, enquanto absolutamente outro. Mas que rosto é esse que nos interpela? Seria o rosto do enquadramento fabricado pelos dispositivos midiáticos; ou o rosto que transcende qualquer representação e busca a configuração de uma comunicação acolhedora onde o mesmo não perde sua mesmidade e outrem não é reduzido ao mesmo?

Para Butler, os enquadramentos e esquemas normativos estabelecem aquilo que será e não será apreendido e reconhecido como digno de valor. Enquadramentos são vistos como operações de poder, “não decidem unilateralmente as condições de aparição dos sujeitos e acontecimentos” (BUTLER, 2015, p. 14), atuando na decisão acerca das vidas que devem ser valorizadas e das que são descartadas. Com isso, grupos ficam mais suscetíveis à violência, pobreza e indignidade na sociedade. É na alteridade, como meio de humanização e desumanização, que a vida desses anônimos marca presença entre a vulnerabilidade e a resistência. Nesse *quiasma*², brota a luta por reconhecimento da existência e concretização da sua própria humanidade por meio de uma intervenção corporal do rosto que exige a resposta moral ao grito

¹ O termo carne, baseado primeiramente na noção husserliana de *Leib*, aparece na *Phénoménologie de la perception* na fórmula “carne e osso”, referindo-se ao “corpo animado”, “corpo objetivo”, “corpo fenomenal”. No entanto, na obra *Le visible et l'invisible*, o termo carne torna-se uma categoria ontológica, como fissão que faz nascer o senciante e o sensível sobre um fundo de unidade de indivisão entre o ser do corpo e o ser do mundo. Assim, o termo *carneidade* deve ser compreendido enquanto experiência sensível que não se constitui pela atividade da consciência, como ocorre em Husserl, mas pela comunhão irrefletida e imbricada do corpo e do mundo.

² A noção de *chiasme*, em Merleau-Ponty, tenta pensar a identidade na diferença de termos que habitualmente são tidos como opostos: interior e exterior, vidente e visível. O entrelaçamento dessas distinções é a recusa de pensá-las separadamente.

de dor, à vermelhidão da indignação, ao lamento da lágrima, à raiva do punho cerrado.

Carne e Rosto

Na figura da Carne e do Rosto Merleau-Ponty e Levinas, respectivamente, encontram a maneira de uma dimensão mais profunda acerca de Outrem e de nós mesmos que é irredutível à objetificação. A carne, como o *tecido* sensível que nos ata ao mundo, e o rosto, como exterioridade que expressa a alteridade, são conceitos que se referem, não a uma transcendência desprovida de corpo, mas a uma transcendência que é facticidade e sensibilidade. Para compreender a carne é preciso vê-la “não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 191). Desse modo, a carne se configura como nervura do Ser, como condição de possibilidade das coisas, na qual me permite estar envolvido com elas, em uma abertura para que o corpo e as coisas sejam visíveis na mesma medida em que são videntes. Chama-se carne porque é um emaranhado sensível que faz o mundo ser mundo vivo, mundo de relações e de afirmação da alteridade.

O rosto não pode ser abarcado pelo pensamento, pois “o rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo” (LEVINAS, 1980, p. 173), não podendo ser englobado. O “rosto não é do mundo” ele “rasga o sensível” (*Idem*, p. 177), adentra na carne como estrangeiro e traz algo que eu não continha. Sua manifestação vem detrás da sua aparência, da sua forma, ela é seu primeiro discurso, uma abertura na abertura. Assim, o rosto vem a mim como o apelo irrecusável de outrem, não para colocar o eu em negação, mas para destronar a consciência, retirá-la de seu egoísmo e constringer a intencionalidade que o visa (*Idem*, p. 53). A vivência inquietante da carnalidade desse rosto é a única experiência que permite ao sujeito sair de si mesmo, dirigindo-se ao encontro de uma alteridade radical na qual o outro não é reduzido ao eu, nem o eu assimilado pelo outro, todavia é a latência de uma socialidade face-a-face.

No capítulo “O rosto e a exterioridade”, de *Totalité et infini*, Levinas levanta a pergunta se é possível *ver* o rosto do outro e, em que medida, a alteridade do rosto rompe com a sensibilidade enquanto resistência aos poderes do eu (do Mesmo), sendo fonte de verdade e sentido. Ainda que Levinas não queira fazer uma representação do que é o rosto, mas mostrar sua aparição, ele traz o olhar como parte integrante da manifestação e aparição de

outro, pois pelo olhar é apreendida a visibilidade que o rosto possui; olhar no qual o outrem que me olha é aquele que me revela, que me faz abandonar o lugar de contemplação egóica.

É preciso salientar que o rosto não é necessariamente aquilo que concebemos, literalmente, como rosto humano. Em Levinas, há uma noção de rosto para além da descrição fenomenológica: o rosto pode ser encontrado nos ombros, nas mãos, no pescoço. O rosto comunica, sem precisar falar, o mandamento “não matarás” (LEVINAS *apud* BUTLER, 2004, p. 132), isto é, o rosto me incita ao assassinato e me impõe uma proibição sobre isso, simultaneamente. O rosto de outrem, em sua precariedade, é tentação de matar e um chamado à paz, colocando-me em uma relação previamente ética. No entanto, o rosto precisa de uma vida sensível já que “(...) a percepção do outro funda a moralidade, realizando um paradoxo de um *alter ego*, de uma situação comum, colocando a mim e minha perspectiva e a minha solidão, no campo de visão de um outro e de todos os outros” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 65).

Merleau-Ponty, por meio da noção de outrem,

tenta esclarecer em que sentido o próximo pode coexistir comigo sem se reduzir a uma formulação minha. Enquanto outrem, o próximo é diferente de mim, é invisível para mim, e sempre o será, mas essa alteridade radical só é alteridade porquanto ela se manifesta em um visível como eu, em um corpo habitante de um mundo sensível. Eis em que sentido, dirá Merleau-Ponty, não devemos entender “outrem” como consciência, mas como “habitante de um corpo, e através dele, do mundo. (MÜLLER-GRANZOTTO, 2008, p. 11-12)

É na carne do mundo que o rosto se impõe enquanto *corpo vivido*, ou seja, corpo que percebe e se move, deseja e sofre. A carne apresenta um paradoxo do nosso corpo como ser de duas faces: “coisa entre as coisas e, ademais, aquilo que vê e toca” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 178). Porém, “o olhar de outrem só me transforma em objeto se nós dois nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as ações de um inseto” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 414). Por isso, a vida sensível do corpo é um lugar de acontecimento do sentido. Há significação da vida do corpo que tem um rosto. A percepção, a sensação do frio, do áspero, também a tristeza, a alegria, são a expressão de um sentido para Merleau-Ponty. Assim como, para Levinas, a dor, o sofrimento, a vulnerabilidade não se reduzem à relação de conhecimento; são sensações nas quais a vida do corpo se afirma como sujeito na facticidade da carne. Mas é

preciso compreender que “a carne não é matéria (...) não é fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ademais, ela é inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 182), ela é nome dado ao sensível que torna toda comunicação possível, porque a espessura da carne constitui a visibilidade do rosto e da corporeidade do vidente; não é um obstáculo entre ambos, mas um meio de comunicação (Cf. MERLEAU-PONTY, 1970, p. 168).

Tanto para Merleau-Ponty quanto para Levinas, a alteridade radical do outro se põe em evidência na experiência da comunicação, no modo como a expressão do outro e a minha implicam o sentido da linguagem dentro de uma alteridade corporal. Embora Levinas seja crítico em relação ao fundo ontológico da fenomenologia de Merleau-Ponty, há uma aproximação de ambos quando se referem ao sensível, à vida do corpo e sua vulnerabilidade. Nos autores, a vida corporal é decisiva para o reconhecimento da alteridade, pois é em virtude do corpo do outro ou por meio do nosso próprio corpo que damos abertura para o outro ser efetivamente outro.

A carne como “nervura comum” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 156) é a estrutura de coexistência corporal e irrefletida do Mesmo e do Outrem. Por conseguinte, a visão e a escuta do rosto consistem na apreensão de sua precariedade enquanto condição fundamental do outro. Butler (2004, p. 151) alerta que

Seria preciso escutar o rosto à medida que ele fala em uma outra forma que a linguagem para entender a precariedade da vida que está em jogo. (...) Teríamos que interrogar a emergência e o desaparecimento do humano nos limites do que podemos saber, do que podemos ouvir, do que podemos ver, do que podemos sentir.

O rosto, como já foi dito, envolve uma demanda ética feita por outrem através da implicação da vulnerabilidade da vida humana. A exposição à vulnerabilidade do rosto desafia o nosso próprio direito de existir, pois ficamos cientes da precariedade do outro a qual não podemos não responder. “Responder ao rosto, entender seu significado quer dizer acordar para aquilo que é precário em outra vida (...) É isto que faz com que a noção de rosto pertença à esfera da ética” (*Idem*, p. 134).

A precariedade do rosto

Refletir acerca da noção de rosto e seu apelo ético enquanto evidência da vulnerabilidade consiste, segundo Butler (2004), na busca da compreensão daquilo que exprime uma vocalização agonizante, uma espécie de clamor do sofrimento humano. Contudo, a vulnerabilidade não deve ser entendida como condição existencial, mas como condição básica e comum da nossa humanidade.

De acordo com Butler, a precariedade é a vulnerabilidade diante das ações dos outros, uma condição humana que nos coloca como dependentes uns dos outros, em uma ontologia social e historicamente contingente. Nas palavras da autora (2015, p. 31), “a precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro”. Ela gera obrigações éticas já que dependemos dos outros para sermos apreendidos e reconhecidos. Todavia, ao acentuar que a precariedade da vida tem relação com a possibilidade inescapável de ser violentado, Butler reconhece que a vulnerabilidade se encontra distribuída desigualmente ao redor do mundo, fazendo com que algumas populações estejam mais suscetíveis à violência arbitrária. Assim, a precariedade da vida pode ser manifestada sobretudo em enquadramentos midiáticos que distribuem formas diferentes de vulnerabilidade, fazendo com que alguns grupos sociais tenham suas vidas menos valorizadas e não reconhecidas em comparação com outras.

A vida é precária pois sua manutenção depende das condições sociais e políticas, não apenas de um instinto de sobrevivência ou impulso interno para viver. Nesse sentido, Butler (2015) estabeleceu uma distinção entre precariedade (noção ontológica) e a *condição precária*, pertencente à esfera política. A primeira designa uma característica compartilhada por toda e qualquer vida humana, a segunda, por sua vez, está relacionada à condição política e econômica desfavorável através dos quais uma parte da população fica exposta à violência e à morte.

Vidas são cuidadas e mantidas diferencialmente, e existem formas radicalmente diferentes nas quais a vulnerabilidade física humana é distribuída pelo planeta. Certas vidas serão altamente protegidas, e a revogação de suas reivindicações de santidade será suficiente para mobilizar as forças da guerra. Outras vidas não gozarão de um apoio tão imediato e furioso, e não serão sequer qualificadas como “vidas passíveis de luto. (BUTLER, 2004, p. 32)

Aqui surge o peso e a importância do corpo que tem um rosto. Afinal, o que é considerado uma vida? Que rosto é representado como digno de valor? Por quais meios a humanização e desumanização são feitas e traçadas para definir quais vidas serão consideradas visíveis e reconhecidas como relevantes? Há rosto nas costas, nos corpos e nas cenas; há o enquadramento da imagem que constitui os indivíduos como sujeitos dotados de rosto. A dor, a pobreza, a miséria, o mal, o terror são enquadrados em imagens personificadas com as quais não há uma identificação, mas uma desumanização que tem como causa o “(...) desfazer da percepção da perda – a insensibilidade humana à dor e ao sofrimento – (...) Este desfazer da percepção não se consuma nem dentro, nem fora da imagem, mas através da própria moldura que contém a imagem.” (*Idem*, p. 148).

No último ensaio do livro *Precarious Life*, Butler apresenta o fundamento ético de sua proposta política para impedir a sucessão de episódios de agressão, violência e guerra justificados a partir da hierarquização da vida humana. A autora “aborda a questão de uma ética não violenta, baseada no entendimento do quão facilmente a vida pode ser anulada” (*Idem*, p. xvii). Partindo da concepção levianisana do Rosto como uma figura que comunica tanto a precariedade da vida quanto a interdição da violência (traduzida no mandamento “não matarás”), Butler explora o tema do que pode ser visto na esfera pública e, a partir disso, a produção de enquadramentos que vão determinar de que maneira as figuras podem ser representadas. Imagens que não exibem o rosto do “inimigo” ou que o representam com uma imagem que não gera identificação, propiciam o bloqueio do reconhecimento das figuras enquanto “humanos”. Consequentemente, seguindo o pensamento de Levinas, se o humano não é capturado por meio de representação, a sua imagem representacional ocasiona a perda do humano, o desvio do rosto. Um exemplo disso, utilizado por Butler (*Idem*, p. 143), são imagens de jovens mulheres afegãs com seus rostos físicos descobertos, dando a ideia de libertação e “celebração do humano”, após uma intervenção militar estadunidense. Nessa situação

Precisamos nos perguntar quais cenas de dor e de sofrimento tais imagens cobrem e desrealizam. De fato, todas essas imagens parecem suspender a precariedade da vida; elas ou representam o triunfo americano ou promovem um incitamento ao triunfo militar americano no futuro. Elas são os despojos de guerra ou são os alvos da guerra. E, nesse sentido, podemos dizer que o rosto é, em cada ocasião, desfigurado e isto é uma das consequências filosóficas e representacionais da própria guerra. (*Idem*, p. 143)

Qual a relação entre a violência pela qual foram perdidas essas vidas não dignas de pesar e a proibição do seu lamento público? A personificação do mal por meio do rosto torna certas vidas não enlutáveis; suas mortes não são para ser lamentadas, mas para ser um processo de humanização através da desumanização. Para responder àquela pergunta, é necessário reconhecer e evidenciar que o rosto nessas imagens se apresenta como um apelo, um chamado que nos é endereçado e nos alerta para a precariedade da vida. Isso abarca uma demanda ética feita por outrem que desemboca em uma relação de responsabilidade, pois

(...) aquele rosto olhando em direção a mim, em sua expressão – em sua mortalidade – convoca-me, demanda-me, ordena-me: como se a morte invisível enfrentada pelo rosto do outro... fosse um ‘problema meu’. Como se, desconhecido pelo outro que já, na nudez de seu rosto, ele afeta, ele ‘me reportasse’ antes mesmo de confrontar-se comigo, antes de se tornar a morte que me encara, a mim mesmo, face a face. A morte do outro homem coloca-me sob pressão, chama-me à responsabilidade, como se eu, pela minha possível indiferença, tornasse-me cúmplice daquela morte, invisível ao outro que é exposto a ela; como se mesmo antes de ser condenado, tivesse que responder pela morte do outro, e não deixá-lo só em sua solidão mórbida. (LEVINAS, 1999, p. 24-25).

Para uma política que englobe a ética da não violência é preciso questionar o enquadramento, as molduras que, ao mostrarem a condição precária e com falta de reconhecimento do outro enquanto sujeito, condicionam a forma como apreendemos a vida dos outros. O questionamento dessas molduras, das fotografias e vídeos “vazados”³ nos meios de comunicação, desperta a sensibilidade para a tragédia desses estranhos, trazendo à tona um sentimento de indignação ética que é fundamenta por um outro e direcionada para o outro. É necessário se

³ Em 2015, o menino sírio Alan Kurdi, de apenas 3 anos, foi encontrado sem vida em uma praia na Turquia, depois de uma fracassada tentativa de fugir da guerra que acometia seu país. A maioria dos jornais mundiais optaram por colocar uma imagem que acobertasse a absurda tragédia. Porém, a fotógrafa turca Nilüfer Demir foi a responsável pela imagem que escancarou o desespero dos milhares de refugiados que tentam chegar à Europa. A fotografia de Alan nos interpelou, exigiu de nós uma resposta ética, caso contrário, seríamos cúmplices da sua morte. Quando sua fotografia tomou o mundo, Demir disse em uma entrevista: “Não havia nada que pudesse fazer por ele, nada além de tirar sua fotografia. Eu pensei: esta é a única maneira pela qual posso expressar o grito do seu corpo silencioso.” Fonte: <https://veja.abril.com.br/mundo/imagem-retrata-grito-de-um-corpo-silencioso-diz-autora-de-foto-do-menino-sirio/>, acesso em 27/01/2021.

reaproximar do rosto que a imagem representa, reencontrar aquele rosto que rasga a carne do mundo sensível e se apresenta a mim, não se livrar desse rosto como se isso “fosse nos devolver ao humano” (BUTLER, 2004, p. 150). É preciso ouvir sua dor, ler seus gestos, ver sua angústia que está ali em *carne e rosto*. Pois eu “percebo o outrem enquanto comportamento, por exemplo percebo o luto ou a cólera de outrem em sua conduta, em seu rosto e em suas mãos (...) O luto de outrem ou sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para mim e para ele. Para ele, trata-se de situações vividas, para mim de situações apresentadas” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 409).

Nesse sentido, podemos fundamentar nossa proposta na nova forma de organização política pensada por Butler e que terá como princípio o reconhecimento de uma interdependência inevitável e o apelo da precariedade da vida, implicando sobretudo a atuação do nosso corpo político, da nossa corporeidade relacional e dependente das estruturas institucionais e redes sociais de apoio. Aqui, os objetivos dessa organização política é buscar o reconhecimento do humano enquanto humano em sua precariedade, e “criar um sentido público em que as vozes opositoras não sejam temidas, degradadas ou rejeitadas, mas valorizadas pelo incentivo a uma democracia sensata que elas ocasionalmente performam” (BUTLER, 2004, p. 151). Essa democracia demanda uma política corporal desenhada no coletivo. Como a própria Butler ressaltou em uma entrevista⁴ à Revista Cult, no ano de 2015, que seria importante falar sobre corpos reunidos que, mesmo lutando por liberdades individuais, são corpos atuantes que se movem dentro de uma democracia, tornando-a plural e horizonte da performatividade.

A política do reconhecimento

O trabalho da Judith Butler busca estabelecer maneiras públicas que tornem possível ver, ouvir e responder ao grito do humano através de elementos capazes de direcionar para um tipo de resistência ao apagamento dos sujeitos e suas narrativas, a formas de vidas moldadas em discursos previamente estruturados, a operações de constrangimento e submissão. Para tal resistência, as faces, as cenas, os corpos devem operar como demanda ética do rosto, trazendo à tona uma crise, uma perturbação ao sujeito.

⁴ A entrevista completa, intitulada “A performatividade de gênero e do político”, pode ser encontrada no link: <https://revistacult.uol.com.br/home/performatividade-de-genero-e-do-politico/>. Acesso em 02/02/2021.

Uma das formas de resistência na vulnerabilidade é a exposição do corpo, já que o corpo

(...) implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência, e os corpos também ameaçam nos transformar na agência e no instrumento de tudo isso. Embora lutemos por direitos sobre nossos próprios corpos, os próprios corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos. O corpo tem sua dimensão invariavelmente pública. Constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo é e não é meu. (BUTLER, 2004, p. 16)

No entanto, a vulnerabilidade do corpo sendo exposta diante do poder faz parte de uma resistência política como ato corporal, que impõe uma visibilidade não dada na imagem enquadrada. Os corpos que manifestam o empobrecimento referente à conjuntura material, ao mostrarem sua vulnerabilidade, resistem aos enquadramentos afirmando que o rosto é o que mostra, o que fala e o que se silencia operando a passagem da desumanização para a humanização, numa transgressão entre a invisibilidade e a visibilidade, vocalizando uma agonia que nos implica no reconhecimento da precariedade de todos nós.

O resultado dessa vocalização é a apreensão de algo em comum, de um intermundo onde emerge o lugar da comunicação como possibilidade da alteridade enquanto reciprocidade. O mundo comum é o lugar de exposição, de performatividade e aparecimento das singularidades na carne do sensível, tendo como origem a precariedade inevitável da vida humana em geral. Nesse sentido, a carnalidade do rosto de outrem, que não se deixa apropriar no sentido levinasiano, vem constituir junto a mim uma comunidade do aparecer de rostos dignos de respeito “não mais no que temos de semelhante, mas no que temos de diferente, e isto supõe uma transformação de mim mesmo e de outrem outro tanto; é preciso que nossas diferenças não sejam mais como qualidades opacas, é preciso que se tenham tornado sentidos” (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 149-150). A precariedade como condição ontológica nos coloca diante do caminho de significações operantes e de apreensões latentes, dando forma à esfera do *nós* enquanto espaço de acolhimento de existências e temporalidades que não se isenta das distinções, mas que se detém no estabelecimento de uma *história comum* que faculta o entendimento de realidades em condições socialmente precárias e dá consciência sobre a responsabilidade perante o outro.

O nascimento de uma história comum, que é um dos aspectos do humanismo desenvolvido nos escritos políticos de Merleau-Ponty, não é outra coisa senão aquilo que ele chamará, nos cursos de 1954, uma *instituição*, isto é, uma experiência a partir da qual as outras experiências (do Mesmo e de Outrem) tomarão um sentido e formarão uma continuidade, uma história. “A instituição, no sentido forte, é esta matriz simbólica que faz com que haja abertura de um campo (...) donde possibilidade de uma aventura comum e de uma história como consciência” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 45). A história na qual o filósofo se refere aqui é uma dimensão simbólica que constitui o tecido do vínculo carnal que une os seres humanos uns aos outros, é o *quiasma* presente em *Le visible et l'invisible*, é a possibilidade de compreensão das relações intrínsecas entre o ser vulnerável e o ser resistente. A história comum é a vida “que vai se tornar o espaço do político, porque é ela que tece inelutavelmente a trama da história; e que pertence a nós, os vivos, para construir paisagens futuras” (REVEL, 2015, p. 143). O humanismo concede lugar à contingência e à implicação de cada sujeito através da sua liberdade política que constrói um vínculo com a práxis, trazendo uma nova definição de “humanidade”.

O entrelaçamento entre a vulnerabilidade e a resistência, entre determinação e inovação, pontua Revel (2015), concede a compreensão das relações históricas e sistêmicas, facilitando a superação de concepções políticas dominantes acerca da vulnerabilidade como vitimização e passividade. A resistência aos discursos assim arquitetados colocará em xeque o enquadrar do enquadramento, despertando o reconhecimento recíproco da precariedade humana. Esse tecido comum de que somos feitos, a partir da precariedade compartilhada, permite visualizar os enquadramentos como historicamente contingentes e, dessa forma, conduz à abertura de reivindicações à injustiça e desigualdade que provém da ausência de reconhecimento intersubjetivo, da falha de reconhecimento do rosto humanizado. Nas palavras de Butler (2004, p. 44):

Quando reconhecemos o outro ou quando pedimos que nos reconheça, não estamos em busca de um outro que nos veja tal como somos (...). Pedir reconhecimento ou oferecê-lo não significa pedir que se reconheça o que já é. Significa invocar um devir, instigar uma transformação, exigir um futuro sempre em relação com o Outro.

Sendo assim, a luta por reconhecimento requer uma política que assuma compromissos normativos de igualdade e a obrigação ética de

proporcionar condições minimizadoras da vulnerabilidade no tecido social. Nessa perspectiva, a política do reconhecimento se funda numa alteridade que permite o uso político do corpo, o qual evidencia as marcas da violência do não reconhecimento simbólico do humano visto como vida digna de ser acolhida. A base da política do reconhecimento enfatiza uma assimetria na alteridade radical, e não a simetria do *logos*, o que torna necessário a uma tal política a vigilância permanente para preservar o rosto em sua precariedade ou como sentido irredutível.

Tal rosto não é o rosto físico, não é o rosto em seu sentido costumeiro, mas condição ontológica que traz um existir não solipsista. Portanto, a política do reconhecimento se dá através da carnalidade do rosto que me coloca diante de uma situação inevitável, de um lamento e sofrimento que não posso não responder. Ela consiste no chamado à responsabilidade, na luta pela humanização desse rosto que interpela, pelo reconhecimento de que o enquadramento representa o ser vulnerável sem promoção da justiça social ou pretensão de dar-lhe direitos. A política do reconhecimento não pode repousar sobre uma visão de natureza humana ou sobre uma imagem moldada de sujeito social, mas sobre o caráter enigmático do humanismo, da relação do eu consigo mesmo e com os outros, nesse processo jamais finalizado da alteridade. Pois, aqui, “o que importa (...) não é meu corpo como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis (...) definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 289).

Referências

BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. *Precarious Life*. London: Verso, 2004.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Alterity and transcendence*. New York: Columbia University Press, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *A prosa do mundo*. Trad. Celina Luz. Bloch Editores: Rio de Janeiro, 1974.

_____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

_____. *L'institution, la passivité*. Notes de cours au Collège de France, 1954-1955. Paris: Belin, 2003.

MÜLLER-GRANZOTTO, M. J. *Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho*. In: *Revista AdVerbum* 3 (1) jan e jul, 2008, pp. 3-17.

REVEL, J. *Foucault avec Merleau-Ponty: ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris: Vrin, 2015.

Email: josianah.deoliveira@gmail.com

Recebido: 06/2021

Aprovado: 07/2022