

CRIAÇÃO E CRIATIVIDADE COMO EXPRESSÃO DA LIBERDADE: UMA ABORDAGEM INCLUSIVA EM MERLEAU- PONTY, FOUCAULT E WALDENFELS

CREATION AND CREATIVITY AS EXPRESSION OF FREEDOM: AN INCLUSIVE APPROACH TO MERLEAU-PONTY, FOUCAULT AND WALDENFELS

Márcio Junglos*

Resumo: Este artigo tem a finalidade de desenvolver o tema da liberdade dentro de uma perspectiva inclusiva em Foucault, Merleau-Ponty e Waldenfels. Não pretendemos, metodologicamente, nos ater às diferenças peculiares entre tais filósofos, embora elas venham surgir naturalmente, mas abordaremos suas incomensuráveis contribuições para o tema. O tratamento a estes filósofos transcenderá os parâmetros de uma análise superficial para uma análise que os dirija a origem da problemática. Dessa maneira, buscaremos aprofundar os métodos por eles estudados, como *o retorno fenomenológico* em Merleau-Ponty e Waldenfels e o *método genealógico* em Foucault. Após tais análises, ficar-nos-á a pergunta: Como é possível a liberdade em meio a tantos entraves psicológicos, sociais e ideológicos? Por intermédio da criatividade, faz-se evidente uma criação que surge originariamente, encontrando *campo* fértil para sua expressividade. Como preocupação ética quanto a uma possível liberdade, o fio condutor de análise a ser traçado será o da inclusividade. Procuraremos desfazer o paradoxo inclusivo, a cuja resolução se encontrará no cerne filosófico proporcionado pelos autores estudados.

Palavras-chave: Método genealógico. Criatividade. Inclusividade. Liberdade. Foucault. Merleau-Ponty. Waldenfels.

Abstract: This article aims to develop the theme of freedom within an inclusive perspective in Foucault, Merleau-Ponty and Waldenfels. We do not intend, methodologically, remain to the peculiar differences between these philosophers, though they shall arise naturally, but discuss their immeasurable contributions to the subject. The treatment of these philosophers transcends the parameters of a surface through an analysis that drives the origin of the problem. Thus, we shall deepen the methods that they studied, including the *phenomenological return* in Merleau-Ponty and Waldenfels and the *genealogical method* in Foucault. After such analysis, comes to us the question: How is it possible the freedom in the midst of so many psychological, social and ideological barriers? Through creativity, it is evident a creation that comes originally, finding fertile ground for your expressiveness. As an ethical concern about a possible freedom, our common thread of analysis that shall be drawn is that of inclusiveness. We shall seek to undo the inclusive paradox, whose resolution is at the philosophical core provided by the authors studied.

* Mestre pela UFSM, professor pela UNC. revjunglos@yahoo.com.br

Keywords: Genealogical method. Creativity. Inclusiveness. Freedom. Foucault. Merleau-Ponty. Waldenfels.

1 O poder transubstanciado em Foucault

A questão do poder perpassará os temas trabalhados por Foucault como a medicina, a psiquiatria, a justiça, a geografia, a sexualidade, o papel dos intelectuais, o Estado, as prisões, sendo tais temas trabalhados sobre a perspectiva do corpo. Como argumenta Foucault: “O poder penetrou o corpo, encontra-se exposto no próprio corpo¹”. Quando Foucault anuncia que o corpo do rei no século XVII não era uma metáfora nos faz compreender que o sentido está enraizado, se concretiza no mundo.

Para Foucault, o poder precisa se justificar através de uma produção da verdade, pela qual os intelectuais do poder demonstram todo o seu afinho em alavancá-la. Esse poder se torna tão real a ponto de provocar uma dependência da qual não conseguimos escapar muito facilmente, pois se escapamos é através de um novo poder. Escreve o filósofo: “Não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos²”. Dessa forma, no século XIX, haverá uma transição do corpo do rei para o corpo social. O rei era protegido nas batalhas, o seu corpo era extremamente assegurado pelo exército, e se, por acaso, o corpo fosse exterminado durante o confronto a guerra estava perdida. Com a criação do Estado, a figura do rei desaparece e vê-se necessário a proteção social, assegurando seu bem estar, pois os novos mecanismos de poder exigem uma sociedade apta para o trabalho. Constatamos uma transmissão do corpo do rei para o corpo social, sendo esta, igualmente, uma não metáfora. Essa transposição do poder não se dá de forma simples já que se torna necessário criar novas formas de arquitetura, proporcionar novos ritos, elaborar novas tecnologias e apresentar uma nova ciência, exigindo, portanto, estratégias que reconheçam as sutilezas da funcionalidade dos mecanismos de poder.

No processo de consolidação do poder ou de sua efetivação, há facilmente uma corrupção de seus princípios originários, isto é, uma deturpação dos conteúdos pelos quais outrora se lutou contra. Escreve Foucault: “[...] as massas não foram enganadas, em determinado momento, elas efetivamente desejaram o fascismo³”. Assim, as águas que descem às encostas produziram seu próprio curso pela facilidade da queda natural.

¹ FOUCAULT, 1979, p. 146

² Ibidem, p. 146

³ Ibidem, p. 76

O poder produz seu curso efetivando-se, assumindo técnicas pré-estabelecidas que, por seu viés, em vez de salientar novas diretrizes acaba somente trocando de mãos sobre várias perspectivas, pois o poder assume lugar especial nos instintos mais candentes do desejo humano, inebriando facilmente a racionalidade na produção da verdade. Desse modo, uma proposta libertadora, com sua ideologia, pode fabricar correntes e construir celas para os que se encontram à margem, aqueles opositores, discriminados por representarem uma ameaça aos sistemas de saberes efetivados, desprezados por sua inutilidade na engrenagem da máquina produtiva.

Foucault desnuda a originalidade do poder, trazendo à tona as suas artimanhas e mostrando como se concretiza na história. O poder não se restringe a uma função exclusiva da repressão, da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento e à maneira de um superego. Se ele se detivesse tão somente em tais funções em sua expressividade, tornar-se-ia muito frágil. Em relação ao poder, observa o filósofo: “Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do saber⁴”. O poder não é algo que podemos derrubar ou subtrair de nossa cotidianidade, ele é reconstruído, assumindo novas formas e exigindo um novo saber. A disputa pelo poder é posta em termos de luta por Foucault, quer dizer, uma busca da efetivação dos ideários da oposição que marcha frente a um poder estabelecido. Nessa perspectiva, “existe sempre algo em nós que luta contra outra coisa em nós⁵”. Aqui, Foucault mostra o nosso conflito perpétuo, constante com o poder em que travamos uma batalha na qual não há vencedores, mas uma espécie de pacto ou consenso na produção da verdade. Nesta batalha de não vencedores, existe os beneficiários do poder. Os propósitos de Foucault não revelam um poder inquebrantável, em sua hegemonia; porém, ele procura desvelar a dinâmica e astúcia, sua difusão no corpo social, seu exercício dentro das instituições, a relação com a produção da verdade e resistências suscitadas.

As mulheres, os homossexuais, o racismo, no contexto do nosso século, ainda estão em processo de busca do direito de sua expressividade como portadores de direitos iguais e de uma inclusividade na sociedade. Para Foucault, tais movimentos representam uma resistência no contexto dos padrões estabelecidos que, por sua vez, procurarão uma produção da verdade, construindo o que outrora era constituído como anormal, doentio ou uma incapacidade. Estes movimentos visão uma defesa contra os preconceitos elaborados pelo poder opressor exclusivista.

⁴ Ibidem, p. 148

⁵ Ibidem, p. 257

Foucault apresenta a história como belicosa e sem sentido, em contraste com uma história linguística e do sentido. O sentido é produzido pelos conflitos, pelas batalhas internas. A dialética evita a realidade aleatória e a semiologia o caráter violento, sangrento e mortal. Argumenta ele:

A relação de poder não é relação de sentido. A história não tem sentido, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas das estratégias, das táticas⁶.

Foucault retrata um aspecto importante esquecido pelos historiadores que retratam a história dos reis e seus heróis, agora, a história é elaborada mediante a inteligibilidade da microfísica do poder. Em outras palavras, ela se instaura nos dispositivos que desencadeiam suas lutas internas, estratégias na busca do domínio do sentido. Na busca da construção da verdade, dentro dos processos históricos, encontramos uma inseparabilidade entre ela e o poder, pois, como escreve Foucault, “a verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças às múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder⁷”. Dessa forma, há uma luta em torno da verdade, na qual se buscará conferir um caráter científico, bem como regulamentar os estatutos que determinam o que será verdadeiro ou falso. Sendo a própria verdade poder, torna-se necessário pensar as implicações dessa relação que, todavia, é inseparável. Foucault voltar-se-á contra todo processo de hegemonia, sendo culturais, econômicas ou sociais, com o afincado de analisar as bases de sua construção para ser possível uma desvinculação do poder de verdade das formas hegemônicas.

Foucault relata na sua obra *Vigiar e Punir*, a história da prisão, seu nascimento e desenvolvimento na eficácia de um poder que se estabelece profundamente no contexto da vida humana. A passagem dos suplícios para as fortificações da prisão relatam uma *docilização* da punição, técnica mais eficaz, portanto, que promove uma economia política do corpo. Diz ele: “essa necessidade de um castigo sem suplício é formulada primeiro como um grito do coração ou da natureza indignada: no pior dos assassinos, uma coisa pelo menos deve ser respeitada quando punimos: sua *humanidade*⁸”. No anseio de preservar a humanidade das formas cruéis que envolviam os suplícios sob uma exposição dos corpos em praça pública, elabora-se uma série de sistemas

⁶ Ibidem, p. 5

⁷ Ibidem, p. 12

⁸ FOUCAULT, 1975, p. 76.

disciplinares para controlar os corpos, direcioná-los, exigir deles sinais visíveis de cura. Para salvaguardar a disciplina, cria-se um sistema de vigilância que perpassará não somente as prisões, mas também os sistemas de ensino, as indústrias, os hospitais, os manicômios, etc. Esse sistema de vigilância se concretiza pela construção do *Panóptico*, elaborado em fins do século XVIII, pelo jurista inglês Jeremy Bentham. O *Panóptico* torna-se uma figura arquitetural, na periferia há uma construção em anel, no centro, uma torre com largas janelas que possibilitam uma visão completa do anel que, por sua vez, é dividida em celas, sendo vigiadas por uma torre. Descreve Foucault: “É suficiente então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar”⁹. Esse processo de vigilância segue a partir de uma série de exames usados como forma de controle com o intuito de desenvolver o poder sobre os corpos. Consta-se, de imediato, uma concretização do poder na arquitetura, no espaço geográfico, impregnando as instituições. Um segundo aspecto, é o sentido que flui do poder, fazendo-se presenciado nos corpos que são aprisionados por suas entranhas dominadoras. Como escapar das garras incorporadas pelo poder? Como conseguir criar um sistema justo sem permitir que o poder corrompa suas bases? No final de sua obra *Vigiar e Punir*, Foucault mostra que as prisões não conseguiram resolver o problema da delinquência e, como se não bastasse, ainda reproduzir, em seu seio, a própria marginalidade. “As prisões não diminuem a taxa de criminalidade: pode muito bem estendê-las, multiplicá-las ou transformá-las, a quantidade de crimes e de criminosos permanece estável ou, ainda pior, aumenta¹⁰”. A prisão passa de instituição de reabilitação para instituição de reprodução da criminalidade. Se as prisões não resolveram o problema, como proporcionar algo mais eficiente e que não venha colaborar ainda mais para um aumento da delinquência? Existe uma realidade fora do contexto do sistema prisional que nos ajudaria a proporcionar uma sociedade mais justa e precavida de toda maldade dos estupradores, assassinos, laráprios e corruptos?

1.1 O método genealógico

O método genealógico proposto por Foucault se refere a um processo semelhante ao realizado pela perícia na reconstituição de um crime. Buscam-se as memórias na reconstituição e aquilo que foi excluído do campo teórico. Portanto,

⁹ Idem, p. 201-202, tradução nossa.

¹⁰ Idem, p. 269, tradução nossa.

surgirá uma busca minuciosa, buscando um laudo histórico da formação do saber, não visando à homogeneização como seria o caso de um laudo final que a perícia almejasse, mas tão somente o próprio processo de escavação realizado, buscando ativar os saberes locais como demonstra Foucault:

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de uma ciência detida por alguns¹¹.

Essa genealogia não se detém tão somente nas teorizações centralizadoras do saber, mas contra a nossa própria subjetividade formada pelos poderes históricos que nela se fazem presente. Na *História da Sexualidade*, Foucault fomenta uma subjetividade formada através do controle da sexualidade mantida e incutida na mente das pessoas pela religião, através dos sistemas de confissão, preceitos morais e entraves psicológicos. O poder possui uma abrangência que lhe é própria, na medida em que age na história dos corpos, das coisas e da própria subjetividade.

Segundo Bernner e Mahon, podemos constatar dois movimentos na genealogia de Foucault. O primeiro movimento é um questionamento histórico da existência, que envolve uma investigação dos eventos históricos que constitui a personalidade, ou seja, a forma como pensamos e agimos. O segundo movimento propõe uma separação das circunstâncias contingentes que nos formaram como somos. Como será possível tal separação se as relações poder-conhecimento-subjetividade estão profundamente enraizadas no *mundo-da-vida*? Ora, no próprio processo de separação, haverá uma nova formação. Foucault propõe uma formação do eu imune a homogeneização de tal modo que esse “eu” seja portador de um novo sujeito ético. Podemos constatar que a liberdade está estritamente ligada a este novo sujeito ético livre de toda subjetividade prescrita. Como, então, é possível um sujeito ético livre? Foucault apresenta uma única alternativa: a criatividade. É necessário uma autocriação como obra de arte. Esse processo criativo exigirá uma experiência estética, extinguindo a concepção segundo a qual somos separados do mundo. Trata-se, antes, de reconhecer que fazemos parte dele. É necessária uma luta que não se corrompa ou deseje o poder, desarmando suas artimanhas que fomentam a exclusão. O método genealógico reporta-nos a uma inclusão radical dos indivíduos excluídos da sociedade, como do prisioneiro, do homossexual, da prostituta, do portador de necessidades especiais, do idoso, enfim, de todos aqueles que

¹¹ FOUCAULT, 1979, p. 171.

se encontram à margem, onde o quesito “*humanidade*” é a base de todo o direito. Como observam Bernner e Mahon: “Foucault inaugura uma nova experiência do eu e da solidariedade humana, experiências que renunciarão a ambição de qualquer princípio abstrato que se nomeia essência humana¹²”.

O poder se encontra em todas as relações, sendo expresso também no contexto “micro” e não, exclusivamente, no contexto “macro” das relações. Nesse sentido, a *criatividade* tem, para Foucault, algo a ver com fugir do controle ou ainda, de criar novas formas de agir dentro de relações de poder, de criar resistência ao poder. Na medida em que se consegue fugir da repetitividade, ou seja, quando o sujeito muda o modo de agir em uma situação costumeira ou em uma situação existente para fins de controle, agindo de modo diferente, resistindo ao controle, torna-se um exemplo que pode ser entendido como uma *prática criativa*. A prática da criatividade possibilita que o indivíduo, mesmo entre grilhões, possa exercer sua liberdade criando resistência. Assim, no início da obra *Vigiar e Punir*, mesmo que Damião tendo sido supliciado até a morte, ele não aceitou a confissão de sua pena por ter cometido parricídio, exercendo sua liberdade perante um sistema consolidado de poder sobre os corpos, com todas as suas técnicas de tortura. Independente de ter cometido a pena ou não, exerceu sua liberdade de não aceitar qualquer subjugação. Foucault mostra que, na *estilística da existência*, a ascese torna-se indispensável na construção ética de cada indivíduo, pois ela nos liberta extrínseca e intrinsecamente, rejeitando a ideia do indivíduo como dado, possibilitando uma autocriação. No processo de autocriação torna-se necessário *um cuidado de si* que se desenvolverá a partir de um *conhecimento de si*, máxima socrática que, na leitura de Foucault, revelará um processo de libertação.

Diz Foucault: “não é possível cuidar de si sem se conhecer. O cuidado de si é certamente o conhecimento de si¹³”. Foucault não defenderá que a ética seja um cuidado de si, mas uma libertação, como cura de si. No contexto do mundo político grego, esse conhecer-se remete para o cuidado com o outro, com o bem estar da cidadania. Dessa forma, o objetivo da política é que as pessoas conheçam o bem e sejam capazes de realizar o bem. Sócrates era aquele que cuidava do cuidado alheio, como observa Foucault:

Tomemos o exemplo de Sócrates: é precisamente ele quem interpela as pessoas na rua, os Jovens no ginásio, perguntando: ‘Tu de ocupas de ti?’ O deus o encarregou disso, é sua missão, e ele não a

¹² BERNNER, MAHON, M. 2005, p. 156.

¹³ FOUCAULT, 2004, p. 269.

abandonará, mesmo no momento em que for ameaçado de morte. Ele é certamente o homem que cuida do cuidado dos outros: esta é a posição particular do filósofo¹⁴.

Foucault mostra uma preocupação em apontar o cuidado de si como descoberta da própria subjetividade, isto é, um conhecimento que liberta o eu dado, possibilitando um novo olhar, uma nova atitude que resista a todo sistema dominante, viabilizando novos caminhos para a inclusão do outro. Agora, podemos entender a crítica de Foucault com relação às *instituições de sequestro* por não resolverem o problema em si, mas uma leitura atual nos revela que os problemas reproduzem-se no lugar de, supostamente, solucioná-los, como é o caso dos presídios, cuja atualidade revela a proliferação da marginalidade no lugar de um possível restabelecimento dos indivíduos a elas sujeito. A eficácia dessas instituições se encontra tão somente na exclusão, ou tentativa de exclusão do mau elemento, do doente, do perturbado. Em todo o desenvolvimento dos trabalhos de Foucault transparece uma preocupação com aqueles submetidos à isolamento, a exclusão. Suas críticas permitem um olhar que liberta - um olhar inclusivo.

2. Um olhar que liberta

Para aprofundar a visão de nossas análises, abordaremos aspectos da filosofia de Merleau-Ponty no que concerne a suas perspectivas com relação à liberdade a partir de seus trabalhos alusivos ao *corpo próprio*. Nossa pesquisa não buscará as diferenças entre estes dois autores, mas procuraremos ampliar o entendimento de uma possível liberdade. Dessa forma, a pergunta será a mesma: Como é possível a liberdade?

Conforme Merleau-Ponty, “é pouco provável que eu destrua em um instante um complexo de inferioridade de 20 anos¹⁵”. Por exemplo: somos pagos semanalmente, vivemos com a possibilidade do desemprego e da prosperidade, não somos nós que estabelecemos as condições nem os produtos de nosso trabalho, “sinto-me como um estrangeiro na minha fábrica, na minha nação e na minha vida¹⁶”. Merleau-Ponty citará outros exemplos que envolvem certa dependência das precárias condições pelas quais alguém possa viver. Se o mundo, as coisas e os outros me afetam, inclusive obrigando-

¹⁴ Ibidem, p. 271.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, 1945, p. 505, tradução nossa.

¹⁶ Ibidem, p. 507, tradução nossa.

me a certas normas de conduta, como posso expressar, então, minha liberdade livremente em meio a escravidão ou às piores torturas?

Merleau-Ponty fomenta a imbricação entre exterior e interior no processo da constituição da liberdade, em outras palavras, a liberdade se constitui através do mundo, do eu, do corpo e por intermédio do outro. Assim, antes que minha consciência possa decidir e escolher a liberdade há uma presença originária antes de qualquer processo deliberativo, que ele chamará de fluxo anônimo:

Ora, no momento em que me volto a mim mesmo para me descrever, entrevejo um fluxo anônimo, um projeto global onde ainda não existem ‘estados de consciência’ nem, com mais forte razão, qualificações de qualquer tipo¹⁷.

Este fluxo nos reporta a uma liberdade originária, antes de qualquer objetivação dos entremeios arquitetônicos que construímos ao seu respeito. Nos exemplos de Merleau-Ponty encontramos ainda aquele desejo de ser super-herói da infância que está presente em nós, talvez não com tanta intensidade, mas, mesmo assim, traz ao fluxo o poder de não nos encontrar totalmente doente, corcunda ou reconhecermos os sentimentos torpes que venham demonstrar a mediocridade de nosso caráter, como sendo ciumento, orgulhoso ou avaro. Também, há em nós a frustração de nunca ter se tornado um super-herói, surgindo todas as nossas fraquezas morais e enfermidades do corpo e do espírito. Essa ambiguidade, que envolve esse fluxo, traz uma expressividade ímpar no tocante a nossa personalidade que procura ser livre. Merleau-Ponty descreve o exemplo do nosso rosto que, embora não gostamos de algumas de suas partes por seus defeitos, todavia, não desejaríamos trocar o nosso rosto por nenhum outro. Tais dilemas entre superação e frustração estão presentes em minha consciência em estado de vigília¹⁸ (*sillage*). Poderíamos dizer que há uma consciência histórica, não pautada por momentos, uma hora livre e outra não, mas que faz fruir nossa capacidade de sermos livres, mesmo se trancafiados em masmorras. Como escreve Merleau-Ponty: “A consciência, diz-se, não está desfeita em uma poeira de instantes, mas é pelo menos perseguida pelo espectro do instante que continuamente ela precisa exorcizar por um ato de liberdade¹⁹”. Ora, essa liberdade sempre encontrará conflitos, pois seu estágio nascente é facilmente alterado e seu fruir verdadeiro se vê traído durante o percurso. Merleau-Ponty propõe um “campo de liberdade”, onde ela possa encontrar condições de

¹⁷ Ibidem, p. 496, tradução nossa.

¹⁸ Ibidem, p. 159.

¹⁹ Ibidem, p. 500, tradução nossa.

expressividade no corpo, no mundo e no outro. Acrescenta ele: “É, pois, verdade que não existem obstáculos em si, mas o eu que os qualifica como tais não é um sujeito acósmico, ele se precede a si mesmo junto às coisas para dar-lhes figura de coisas²⁰”. De forma alguma, embora Merleau-Ponty vá recusar um pensamento de *sobrevoos*, que, por sua vez, encontra-se enrijecido na abstração da consciência solitária, impedindo a cumplicidade de sentido própria de uma consciência ancorada em nosso corpo, neste mundo e que vive uma *co-presença* com o outro. A liberdade está na história do *eu-outro-mundo-sociedade*, imbricada na vigília de nossa existência, indomada por qualquer tese, aliás, força avassaladora contra toda a tese. Diz Merleau-Ponty: “A escolha verdadeira é aquela de nosso caráter inteiro e de nossa maneira de ser no mundo²¹”. Aqui, Merleau-Ponty abordará a necessidade de uma atitude de ser em relação ao mundo, um estilo de vida, uma atitude que possa reconhecer sua encarnação que, concernente à originalidade da liberdade, permita sua existência dentro de um estilo de vida. Dessa maneira, não podemos acordar de manhã e fazer a revolução. Ora, podemos até decidir que seremos burgueses ou operários, mas, para isso precisaremos viver essa condição, procurar meios, um *campo* adequado onde se possa exercê-la plenamente. O problema dessa visão é sua objetivação que restringe a nossa abertura ao mundo e a abertura do mundo a nós, impondo grades à liberdade originária que não se permite a qualquer objetivação, pois se encontra na mesma trama da originalidade do *mundo-da-vida* e ferir este fluir é trair toda a possibilidade.

Na sua obra *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty abordará a temática da exigência da criação como realização do ser não acabado, objetivado, mas do encontro do ser de abertura para abertura do mundo. Esse encontro instaura a experiência de criação, que o campo privilegiado desde onde a liberdade encontra seu fundamento mais sólido sob a condição de não existir qualquer fundamento. Como retrata Merleau-Ponty: “A arte não é construção, artifício, relação industriosa a um espaço e a um mundo de fora. É verdadeiramente o *grito inarticulado* de que fala Hermes Trimegistro, que pareceria a voz da luz²²”. É impressionante a liberdade de criação que exerce a obra de arte sobre o seu criador. Quem de nós já não ficou impressionado quando, realizando uma obra de arte ou mesmo aqueles trabalhos de arte elaborados na escola e ainda qualquer coisa fazendo o uso das mãos para criar, não vê, porventura, tal projeto assumir forma

²⁰ Ibidem, p. 503, tradução nossa.

²¹ Ibidem, p. 501, tradução nossa.

²² MERLEAU-PONTY, 1980, p. 104.

própria? Pensamos em fazer algo, mas no meio do caminho, no diálogo do obreiro com sua obra, as possibilidades vão se construindo, assumindo forma originária. A obra, desde então, assume sua própria expressividade, tanto que os futuros comentadores conseguirão ver mais possibilidades de que nós mesmos, iniciadores desse projeto. Depois da criação nem artista, nem a obra são mais os mesmos, como se fosse um filho que criamos, e que, agora, passa a assumir o seu próprio destino.

O outro como *co-extensividade* torna-se parte de nossa liberdade, ou seja, se convivemos com outras pessoas a liberdade não tem sentido dentro de meus aparatos egológicos, mas, somente, por meio de um projeto inclusivo. Se vivermos nossa encarnação, a liberdade, por sua vez, não pode ser pensada fora dessa carne. A liberdade precisa ser um projeto global. Podemos dizer que a escravidão exclui, por ela ser um projeto objetivado e a liberdade inclui, por ser um projeto aberto em constante processo.

Relata Merleau-Ponty:

É preciso que minha vida tenha um sentido que eu não constitua, que a tenha a rigor da intersubjetividade, que cada um de nós seja simultaneamente um anônimo no sentido da individualidade absoluta e um anônimo no sentido da generalidade absoluta. Nosso ser no mundo é o portador concreto desse duplo anonimato²³.

A nossa consciência precisa abrir espaço para ela própria em sua originalidade, ao mundo, seu corpo e para outrem. De outra forma, não seria possível a liberdade, um sentido da história, uma revolução, pois a consciência poderia assumir a totalidade, de imediato, sem necessidade de qualquer processo. Conforme Merleau-Ponty: “Há uma troca entre a existência generalizada e a existência individual, cada uma recebe e dá²⁴”. A liberdade só será possível no contexto de uma cumplicidade carnal e tornar-se-á expressiva se abarcar nossos projetos, não do eu ou do mundo, mas de uma humanidade que inclua o mundo nas suas preocupações de cuidado. Assim, não haveria lugar para qualquer forma excludente, tais como o racismo, a homofobia, o machismo, o fundamentalismo de toda espécie nos processos da constituição da liberdade, mesmo que uma cultura tenha se formado dando luz natural a qualquer forma de exclusão. Merleau-Ponty enfatiza a existência radical de uma crítica aos fundamentos da própria cultura ancorada no ideal de um o pensamento de *sobrevoos*.

A verdadeira reflexão me dá a mim mesmo não como subjetividade ociosa e inacessível, mas idêntica à minha presença ao mundo e a ao outro, tal como realizo agora: sou tudo aquilo que vejo, sou um campo

²³ MERLEAU-PONTY, 1945, p. 512

²⁴ Ibidem, p. 513, tradução nossa.

intersubjetivo, não a despeito de meu corpo e de minha situação histórica, mas, ao contrário, sendo esse corpo e essa situação e todo o resto através²⁵.

A liberdade é um sair de si para encontrar o outro sem, de fato, sair de si completamente, efetivando a radicalidade do ser no mundo. Esse horizonte revela, aos olhos de Merleau-Ponty, o campo da liberdade. É nesses termos que as obras de artes representam um ponto crucial de análise para Merleau-Ponty, pois revelam o poder criativo do criador e da criatura, vivas presenças que se desenvolvem na ambiguidade vindo a assumir o processo de *quiasma*²⁶, restabelecendo um equilíbrio não fechado e estático. Assim, como o *quiasma* representa a estrutura vital, o equilíbrio é vivido como reconhecimento de que o fluxo é contínuo e vivo. Observa Merleau-Ponty: “Longe de que minha liberdade estar sempre só, ela nunca está sem cúmplice, e seu poder de arrancamento perpétuo se apoia em meu engajamento universal no mundo²⁷”. Merleau-Ponty não propõe uma liberdade aquém de nosso ser, mas se torna presente no mundo, no meio das coisas, efetivando-se no tempo e no espaço.

Merleau-Ponty nos chama a atenção para um mundo já constituído e não completamente constituído que nos reporta para uma infinidade de possibilidades. Daí surge à impossibilidade de um determinismo e de uma escolha absoluta. Há uma exortação da liberdade que nos convoca, em sentido onto-fenomenológico, quer dizer, ela está escorada no ser. Dessa forma, se alguém sofre terríveis torturas e, mesmo assim, se recusa em falar é porque a sua história revolucionária de vida e até mesmo amorosa, o encoraja a tamanha bravura. O outro exige nossa humanidade e nosso afeto, de modo que não exigirá que eu lhe faça mal se este for de sã consciência. Diz Merleau-Ponty: “esta vida significativa, esta certa significação da natureza e da história que sou eu, não limita meu acesso ao mundo, ao contrário, ela é meu meio de comunicar-me com ele²⁸”. Primeiramente, devemos compreender que os instrumentos que temos para produzir a escravidão são os mesmos para produzir a liberdade, ou seja, a deliberação e a escolha. É com uma atitude de abertura, que se reconhece a carne do mundo: trata-se de uma atitude criativa, a única capaz de reconhecer que encontraremos o ser criativo como expressão da liberdade.

²⁵Ibidem, p. 515, tradução nossa.

²⁶MERLEAU-PONTY, 1964, p. 264.

²⁷MERLEAU-PONTY, 1945, p. 516, tradução nossa.

²⁸Ibidem, p. 519, tradução nossa.

2.1 Um olhar sobre as fontes de origem

As análises de inseparabilidade do ser em relação a sua circunvizinhança e seu corpo em Merleau-Ponty e uma genealogia da verdade em seu surgimento e suas relações de poder em Foucault proporcionam ferramentas de estudo cruciais quanto ao desenvolvimento de uma possível liberdade. Ambas as concepções, desvinculam-se de uma visão absolutista como o determinismo e pautam suas descobertas na possibilidade de liberdade como inclusividade. Tais autores elaboram suas pesquisas na contramão da história, da psicologia, da filosofia, enfim, das análises sintetizadores, exclusivistas que, comumente, propõe os historiadores, psicólogos e filósofos do conhecimento. Em nossa leitura, tanto Merleau-Ponty como Foucault viabilizaram a possibilidade da liberdade como, também, de seu fluxo constante no momento em que acenam para a possibilidade da escravidão docilizada e escondida nos labirintos sociais.

A inclusividade na sua origem e no seu desenvolvimento desclassifica qualquer tentativa de idealização ou construções éticas alicerçadas em formas de aprisionamento cultural. Essas descobertas traçadas por Merleau-Ponty e Foucault tendem a solucionar aquele antigo problema de uma crítica universal. A pergunta outrora feita era: Como se torna possível condenar aspectos culturais da cultura estrangeira se não conseguimos resolver nossos próprios problemas internos, nossos preconceitos, conflitos, ganância e opressão? A resposta não é uma lei universal ou uma padronização cultural, mas o vislumbrar de uma liberdade efetivamente mais inclusiva que nos propõe a inclusividade, a ponto de desmascarar as artimanhas de uma suposta verdade, ou seja, os ideários exclusivistas que perpetuam a injustiça social num patamar de normalidade. É preciso repensar genealogicamente as estruturas de poder, é preciso reaprender com o próprio ser no mundo a fim de desarmarmos a tirania arquitetônica da verdade como poder de dominação.

O olhar que liberta deve ser inclusivo, inviabilizando, desta forma, a pergunta retórica: Se a inclusividade abarca as diversas culturas, raças e línguas, não poderia ela própria incluir a exclusão? Se não, porventura não seria ela mesma uma forma de exclusão? Compreendemos que as contribuições de Merleau-Ponty e Foucault trazem importantes descobertas para a resolução deste paradoxo. Há uma grande preocupação desses filósofos contra todo sistema absolutista que fotografa a realidade e a impõe sobre os outros, fortalecendo, assim, o fluxo inclusivo que evita toda sorte de exclusão. Os estudos da origem da liberdade procuram desatar as amarras que nos prendem à dominação. Podemos dizer que a inclusividade não exclui a exclusão, mas a converte no

decorrer do método genealógico e no próprio retorno as *coisas simplesmente coisas*. A inclusividade só excluiria se seu sistema fosse fechado, mas é um processo que incapacita qualquer forma de determinismo.

3. Ética da liberdade

A contribuição de Waldenfels, aqui, nos será muito propícia como leitor tanto de Merleau-Ponty como de Foucault, sobretudo, em suas abordagens éticas. Um dos conceitos significativos que pode ser haurido da obra de Waldenfels é o de responsividade. Waldenfels mostra que diante da abertura que o mundo nos oferece, torna-se impossível uma não resposta. Essa abertura é uma característica originária presente no próprio ser em seus arredores e na própria estrutura espaço-temporal. O mundo oferece inúmeras possibilidades em nosso estar nele situado, ou seja, nosso corpo envolve-nos numa vastidão exploradora, de modo que, o tempo e o espaço fazem-nos participantes da história e nos constitui como seres históricos. O próprio eu torna-se para nós abertura de forma que toda a abertura deve ser perspectivada por uma estranheza que oferece ao ser novas possibilidades. O ser já é um ser de abertura. Nas palavras de Waldenfels:

A responsividade vai além do horizonte do sentido e do sistema de regras. Tem a ver com o estranho, com quem, de onde (*worauf*) eu respondo, se tenho algo em mente ou se eu estou seguindo a regra. Este momento ‘de onde’ da responsividade é uma anúnciação dos clamores²⁹.

Esses clamores suplicam sentido, sua origem é originária e desencadeia desafios, onde uma resposta se torna eminente, necessária. Esse processo é acompanhado do começo ao seu percurso por um *estranhamento* que suscita possibilidades. Estranhamento e possibilidade estão imbricados, quando vistos sobre a perspectiva da aprendizagem. Neste contexto, nossas respostas acompanharão os requerimentos, pretensões, clamores do outro, do mundo, do nosso corpo, de nós mesmos. Waldenfels agencia esses termos através da palavra alemã *Anspruch* que vê o clamor como possibilidade de apreender e desenvolver um estilo, uma política dos sentidos³⁰. Assim, teremos um estilo de ver, de escutar, falar que permearão nosso ser como presença no mundo. Bastará, então, sermos respectivos ao que se remete a nós e

²⁹ WALDENFELS, 2000, p. 369, tradução nossa.

³⁰ *Ibidem*, p. 378-388, tradução nossa.

permitir que nos forme incondicionalmente, restringindo nossa capacidade de interação com o mundo?

No intento de resolver tal problema, em relação à dinâmica da resposta e formação da nossa personalidade, Waldenfels passa a elaborar uma abordagem no patamar da *responsividade*, na qual os clamores exigem uma justificativa frente a nossa relação com o *mundo-da-vida*. Segundo Waldenfels: “uma entrada de clamores estranhos que precisa primeiramente se justificar³¹”. Por exemplo, num contexto de opressão, a minha omissão será uma resposta. Assim, talvez passe despercebido e até compreendida pela onda de medo que se espalha pela população, mas a geração futura exigirá de nós uma justificativa pelos frutos que eles estão colhendo de nosso desdém de outrora. Aliás, tanto o opressor como o oprimido precisam se justificar, como pais e filhos, patrão e funcionários, marido e mulher, etc. A liberdade precisará ser justificada no contexto de um processo inclusivo, onde não posso não responder. “A primeira forma da liberdade seria: criar situações para respondê-las, para estruturá-las”³². A liberdade concreta consiste na capacidade geral de colocar-se numa situação conforme um estilo próprio criativo. Dessa forma, a liberdade expressa uma ultrapassagem das estruturas criadas para a possibilidade de criarmos outras. Vivemos em estruturas determinadas; ora, até as crianças vivem no mundo dos adultos, que sempre é organizado e formado. A liberdade, por sua vez, não se dá através de uma definição arbitrária, mas por uma situação remodelada (*Umgestaltung*), reestruturada (*Umstrukturierung*). Waldenfels escreve: “A liberdade não se encontra na grande palavra final “sim” ou “não”, pois iniciar um processo decisório generalizado somente cancela tal processo”³³. A capacidade (*Fähigkeit*) específica do povo consistiria, então, em considerar os pontos de vista, desenvolvendo-os e colocando-os em oposição frente as estruturas pré-determinadas e levar em conta as diferentes formas de estruturação.

Waldenfels considerará sete aspectos como essenciais para a compreensão do termo liberdade e seu desenvolvimento:

1- Liberdade e espontaneidade. No interior das estruturas surge uma espontaneidade que não vem de fora, mas brota como aquelas pequenas gramíneas em terrenos áridos. A espontaneidade quebra o teor rigoroso pelo qual se anuncia a regra, seu caráter estrito

³¹ Ibidem, p. 389, tradução nossa.

³² Ibidem, p. 196, tradução nossa.

³³ Ibidem, p. 197, tradução nossa.

sobre o indivíduo, atenuando, por seu viés, um novo estilo, uma nova possibilidade pela qual se pode reconstituir o processo, permitindo-lhe uma passividade esquecida.

2- A contingência de qualquer ordem. Qualquer ordem estabelecida perante a contingência será confrontada com seu próprio limite, seu caráter “aberto-fechado” proporcionando uma fenda (*Zwiespältigkeit*) criada pelos clamores, contribuindo com desafios que, por sua vez, conduzirão a ordem a um limiar (*Schwelle*), dando possibilidades há um novo processo de constituição. Uma ordem restrita retira a liberdade de seu campo e, com isso, todas as possibilidades de criação e criatividade.

3- Diferença gradual entre liberdade e não-liberdade. Nós somos afetados por uma infinidade de possibilidades de projetos que nos prendem a este mundo. Somos virtualmente colocados sobre uma tecnologia elaborada que esquadrinha nossa existência, mas há uma polarização entre a liberdade e a não-liberdade. Há uma terceira dimensão na qual posso atingir os recantos do mundo sem sair da minha própria sala. Assim, posso, em meio a correntes, lembrar carinhosamente daqueles momentos felizes que tive a oportunidade de vivenciar.

4- A espacialidade. Há um movimento corporal, espontâneo que trará um hábito que está imbricado com nosso eu, nosso mundo, criando um estilo próprio, um estilo de olhar, de falar e de escutar, desenvolvendo uma política dos sentidos, o “*ethos* começa na planície dos sentidos.”³⁴ A polaridade entre espontaneidade e costume incorpora dois momentos da estrutura do mundo que nós, através de uma estrutura, repetimos um mundo adquirido e que, da mesma forma, através de novas possibilidades nos projetamos além dos sistemas de regras.

5- Sobre a relação entre espontaneidade e arte. Esta relação é eminente, onde a liberdade pode encontrar campo, no qual se desenvolve como máxima potencialidade, pois revela uma presença originária da qual a criação é o ponto nevrálgico do próprio processo. A arte revela certa ambiguidade entre criatura e criador, obra e obreiro, vindo a revelar a própria originalidade como livre processo criativo.

6- O conceito espontaneidade. A liberdade desliga-se da tentativa clássica-moderna de dominá-la através de uma conceitualização abstrata, mas ela própria torna-se avessa a tais pressupostos que inibem seu caráter mais dinâmico. A liberdade cria possibilidades permanentes por intermédio de uma espontaneidade originária.

³⁴ WALDENFELS, 2000, p. 389, tradução nossa.

7- Encenação. Waldenfels traz a tona este conceito retratando uma cena que se dá sobre o palco, onde as possibilidades de criação são variadas e múltiplas, instaurando o lugar em que existe toda uma espacialidade (*Spielraum*) no qual se procura criar uma história, um mundo de sentimentos, de ódio e de dor. A espontaneidade é característica necessária a cada autor que desenvolverá seu papel, um retrato de uma personalidade que clama sua naturalidade. A encenação é uma possibilidade exploradora, um retornar aos relacionamentos eles mesmos que desmascara sua superficialidade.

Foucault, Merleau-Ponty e Waldenfels, oferecem uma significativa contribuição subjacente à liberdade como um processo constante de maneira que travarão uma luta com os entraves sociais, psíquicos e ideológicos que inibem e suscitam a exclusão como defesa de uma objetivação mascarada de inclusão. A inclusão ser-lhes-á comum, inviabilizando uma generalização, uma verdade consumada ou qualquer processo ideológico que se feche sobre si mesmo. Ela, também, eliminará o pretense paradoxo que possa recair sobre si. Dessa forma, a inclusão não é uma determinação, mas uma conversão das estruturas injustas e dominadoras de poder. Sobre este viés, a inclusão é radical e por ser radical atrai sobre si uma ética que vê e acompanha a necessidade do outro numa construção sem exclusão. Esse problema ético é mais elaborado por Waldenfels que procura traçar, onde fora fortemente influenciado por Merleau-Ponty e Foucault, um caminho intersubjetivo no qual a inclusividade seja da base da ética.

Referências

- BERNNER J.; W. MAHON, M. The ethics of Michel Foucault. In: *Cambridge Companion to Michel Foucault*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 2005. p. 141-158.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos & Escrito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 234-239.
- _____. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal, 2003.
- _____. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 1979.
- _____. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- MERLEAU-PONTY, M. O filósofo e sua sombra. In: *Signos. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. O olho e o espírito. In: *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- WALDENFELS, B. *Antwortgerister*. Frankfurt-Main: Shurkamp, 1994.
- _____. *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

- _____. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1980.
_____. *In den netzen der Lebenswelt*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1985.
_____. *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1987.

Artigo recebido em: 26/08/11
Aceito em: 19/12/11