

“CONSEQUÊNCIAS INCLUSIVAS NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL, MERLEAU-PONTY E WALDENFELS”

“Inclusive consequences in the phenomenology of Husserl, Merleau-Ponty and Waldenfels”

Márcio Junglos*

Resumo: Esse trabalho tem com objetivo pesquisar as consequências inclusivas através de uma fenomenologia não objetivada. Husserl, através de seu conceito de mundo-da-vida proporcionará uma inclusividade que fomentará, nos processos constitutivos, a inclusão não só do eu, mas do mundo e do outro, inviabilizando reducionismos. Esse conceito de inclusividade será ampliado por Merleau-Ponty através da ideia de corpo-reflexionante, no qual, o eu como doador de sentido passará a ser cúmplice do sentido. Revisitando esses teóricos, Waldenfels se reportará mais às questões ético-práticas no visar de uma ética fenomenológica. Waldenfels vai se preocupar tanto mais com uma efetivação constante de uma responsividade ética, ou seja, a atitude filosófica envolverá muito mais uma tomada de decisões do que uma aspiração teórica. Em Waldenfels, as atitudes teóricas e naturais apresentam-se como desafios para a abertura da razão.

Palavras-chave: Husserl, Merleau-Ponty, Waldenfels, inclusividade.

Abstract: This work has the objective to investigate the consequences through an inclusive phenomenology not objectified. Husserl, through his concept of life-world, provide an inclusiveness that will encourage, in the constitutive process, the inclusion not only of the I but of the world and of the other, preventing reductionism. This concept of inclusiveness will be amplified by Merleau-Ponty through the idea of reflexive-body, in which the I as giver of the sense will become a complice of the sense. Revisiting these writers, Waldenfels will report more to ethical-practical issues to be targeted in a phenomenological ethic. Waldenfels will worry much more with the effectiveness of a constant responsive ethic, in other words, the philosophical attitude will involve more decision making than a theoretical aspiration. In Waldenfels, the natural and theoretical attitudes present themselves as challenges to the opening of the reason.

Keywords: Husserl, Merleau-Ponty, Waldenfels, inclusiveness.

* Doutorando em Filosofia Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: revjunglos@yahoo.com.br

Introdução

Esse trabalho procurará desenvolver o tema da inclusividade em suas perspectivas ético-inclusivas nos autores Husserl, Merleau-Ponty e Waldenfels. Esse tema não é trabalhado diretamente por eles em suas obras e por isso trata-se de uma perspectiva original alavancada em nossas pesquisas. Compreendemos que a inclusividade pode servir como uma chave de leitura promissora para abrangermos as possibilidades éticas nos respectivos autores.

No conceito de *mundo-da-vida* em Husserl, pelo qual o autor promove uma fenomenologia da vida, encontraremos a própria imersão do eu na vida com todas as possibilidades que ela própria oferece. Na própria redução fenomenológica nós não nos afastamos do mundo por suspender nossas teses, mas nos lançamos diretamente a ele na dimensão de seus múltiplos desafios. Assim, constatamos uma inclusividade que nos inclui na abrangência do mundo vivido.

A inclusividade em Merleau-Ponty difere da de Husserl, pois ela radicaliza o ser no mundo num sentido encarnado, não apenas como doador de sentidos, mas como cúmplice do sentido. Essa inclusividade não abandonará uma identidade de exploração e criação da consciência, mas revelará ainda mais sua abrangência com relação ao mundo e ao outro. Retirá um fardo pesado que lhe era atribuído outrora, ou seja a subjetividade como a única responsável pelo sentido, como uma espécie de guardiã da significação.

Waldenfels foi fortemente influenciado por essa base fenomenológica vinda dos autores Husserl e Merleau-Ponty da qual produz segundo nossas análises profundas implicações inclusivas. Com o conceito de *responsividade*, *de onde* eu preciso dar uma resposta, Waldenfels instrumentaliza a pesquisa ética reportando a uma inclusividade prática na qual o estranho é visto como possibilidade e não como ameaça.

1. Promoção da vida e inclusividade em Husserl

No decorrer da maturidade do pensamento de Edmund Husserl podemos perceber uma promoção da vida desenvolvida sumamente na sua obra *Krisis*. Dessa forma, a vida passará a abarcar conceitos como o eu, o mundo e o outro. Esta promoção da vida encontrará suporte no conceito de *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*¹) que demonstra que a própria fenomenologia passará a ser uma fenomenologia da vida em Husserl. Assim, o homem que outrora estava posto fora dos problemas fundamentais do conhecimento, devido a uma conceitualização meramente formal abstrata, passa, agora, a assumir um papel central no interior da *Lebenswelt*. Diz Husserl, invocando uma preocupação com juventude:

¹ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI, 1976, p.40

Na miséria de nossa vida, [...] esta ciência não tem nada a dizer. Em princípio, ela exclui aqueles problemas que são os mais candentes para o homem, o qual, em nossos tempos atormentados, sente-se à mercê do destino: os problemas do sentido e do não-sentido da existência humana em seu conjunto².

Esta virada no pensamento de Husserl, com relação à abstração comumente concebida pelas ciências, subentende que os problemas alusivos ao mundo e seu desenvolvimento subjaz uma humanidade que não pode ser esquecida. Podemos dizer que Husserl fará uma transição do mundo formal (*Formelwelt*³) para o *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*). O *mundo-da-vida* passa a ser tema fenomenológico para o próprio desenvolvimento do conhecimento humano. Em outras palavras, seria o próprio substrato do conhecimento. “Toda a compreensão de..., consideração sobre algo... o mundo tem seu chão no mundo pré-dado⁴”. Tornar-se-ia necessário uma conversão (*Umstellung*⁵) do visar científico para aquilo que aparece como fenômeno originário na dimensão da vida. O *mundo-da-vida* deve ser pensado como o horizonte de todas as nossas experiências, onde ele próprio se apresenta a nós de forma originária, sendo este o fundamento de toda a ciência. Nas próprias palavras de Husserl: “O mundo-da-vida (*Lebenswelt*) é um reino de evidências originárias⁶”.

Diferentemente de Descartes, Husserl não parte do caminho da dúvida como primeiro passo nos processos constitutivos, mas de uma suspensão de nossas teses (*epoché*), propondo ir às “coisas simplesmente coisas⁷”, em vez de duvidar de sua existência. Assim, seu visar não é de abandono, mas, poderíamos dizer de revelação daquilo que está presente como fenômeno originário, ou seja, daquilo que aparece (*Erscheinung*). Husserl não buscará uma dúvida cética, mas uma *presença originária* (*Urpräsenz*⁸) que se fará evidente quando evocamos um retorno àquilo que está além de toda a tese. Não há uma negação do mundo neste retorno, o que há é a descoberta do mundo, a evidência originária da vida como horizonte e fonte de todo o saber. Em nossa leitura, a redução à *Lebenswelt* implicará uma redução ao eu transcendental que, por sua vez, no processo de constituição, visto nos parâmetros da vivência intencional, o retorno ao eu não eliminará a trajetória vivencial, vivida no

² HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI, 1976, p.4.

³ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI, 1976, p.48.

⁴ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI, 1976, p. 155.

⁵ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff 1976, husserliana VI, 1976, p. 244.

⁶ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI, 1976, p. 130.

⁷ HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, p. 190.

⁸ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI, p. 189.

mundo, no corpo e no outro, como horizonte de sua transcendentalidade. O eu, em Husserl, embora dependa, em seus processos constitutivos, como horizonte de sua abstração, do mundo, do outro e do corpo, subentende-se de sua especificidade dar sentido, sendo vivência de intencionalidade e demonstrabilidade do eu como pólo (*Ichpoll*), constituído por uma latência. Em toda a atividade intencional: “em direção a algo, aparição disso e daquilo, objetivações, o que é dado na unidade da aparição e no seu percurso, perfaz o fluir do eu como pólo⁹”. O eu é identidade que está no centro da vida consciente de forma ativa ou passiva, ou seja, em todos os sentimentos, atos e ações. Neste sentido, o eu torna-se pólo de identidade formado por um fluir da consciência que é sempre variado, acumulando novas experiências e desenvolvendo novas habilidades. O ego se constitui no percurso da experiência. Podemos aferir que o ego é um ego corporal com dupla perspectiva. Primeiramente, há uma orientação corporal através do mundo e uma localização corporal no mundo, trazendo uma identidade nos movimentos corporais através de uma atividade cinestésica. Husserl irá rejeitar a ideia de um *solipsimo*¹⁰, pois o sujeito, em virtude de sua intencionalidade, possui um contato imediato com os objetos e, através da empatia (*Einfühlung*¹¹), com outras pessoas.

O sujeito como identidade se torna agente (*Ich Kann*¹²), procura dar valor as coisas nos préstimos de suas vivências. Nos caminhos propostos por Husserl, através da *epoché*¹³ fenomenológica, o *mundo-da-vida* abre-se como *horizonte*¹⁴ latente a nós, nos lançando para a dimensão da própria vida. Ao colocar a vida em foco, como horizonte e como matéria de nossa objetividade, nos parâmetros de uma atitude necessária, também, irá proporcionar uma ética que promoverá a vida em seus mais variados aspectos. A atitude em Husserl fomentará uma direção do pensamento, ou seja, uma forma pela qual possamos pensar a vida dentro de seu próprio horizonte, possibilitando, também, uma abertura aos fenômenos originários que nos afetam e um esforço constante da aplicação do método fenomenológico. Essa abertura pedirá ao próprio sujeito que sua atitude seja atitude de abertura, escreve Husserl:

Como cada eu-sujeito tem um campo de percepções originárias, num agir livremente para abrir horizontes, que é sempre novo, sempre determinado-indeterminado, direciona para a prescrição de um campo de percepções, assim, também cada um

⁹ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI, 1976, p. 175.

¹⁰ HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, p. 226.

¹¹ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI, p. 262.

¹² HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, p. 345.

¹³ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI, p. 260.

¹⁴ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI, 1976, p. 267.

tem seu horizonte de empatia (Einfühlungshorizont), sua consubjetividade, para abrir pelo seu curso direto ou indireto, em concatenação com o outro¹⁵.

Há uma exigência em Husserl que a humanidade retorne para a vida e ali inicie suas investigações e que a própria humanidade seja tema da ciência. O método fenomenológico trará a possibilidade de pensarmos pressupostos menos técnicos e mais humanos para o futuro de nossa civilização. Neste visar, seremos libertos da ideia de um *solipsismo* para que nossa atitude se abra a *intersubjetividade*¹⁶, em outras palavras, se abra a necessidade do outro. Desta forma, o eu em sua identidade é um ser de abertura, interagindo com a necessidade do *mundo-da-vida*.

Na *Krisis*, Husserl não irá fazer uma exaltação da cultura europeia em detrimento das demais culturas, mas fará uma leitura dos falsos caminhos por ela traçados no desenvolvimento lógico-científico em detrimento de uma humanidade esquecida e por isso subjugada.

No caso da ética, trata-se de propor uma renovação do homem e da cultura, pois a guerra revelou a miséria moral e religiosa da humanidade. Ela revelou, igualmente, nossa miséria filosófica. A insensatez da cultura é um “fato” que deve determinar a nossa conduta prática. Ela nos faz refletir sobre questões de princípios concernentes a vida prática (indivíduo, comunidade e vida racional de um modo geral)¹⁷.

A ideia de “horizonte” irá considerar o mundo como sendo para todos e, como pessoa, estou no centro deste mundo circundante. Husserl irá dizer que: “como pessoa, eu sou o que sou (e todos os outros são o que são) como sujeito do mundo circundante. O conceito de ego e de mundo circundante são inseparáveis em relação um com o outro¹⁸”. O mundo circundante é onde o sujeito se reporta a seus próprios atos perceptivos, cognitivos e comportamentais no sentido da formação de sua identidade como pessoa.

Na esfera do comportamento, o ego agirá em relação com o mundo e com o outro, onde irá refletir e adquirir e proferir valores para si e comunitários. Embora vivamos entre identidades, numa “comunidade de eus”, do ponto de vista moral e prático, não podemos tratar as pessoas como simples coisas, é necessário “incluí-las dentro de uma coletividade de pessoas, relativamente onde nós somos sujeitos de um mundo circundante comum¹⁹”. Nesta ideia de inclusividade notamos que, em Husserl, há uma “correlação” pela qual encontramos uma direção: “um se constitui por essência através do outro²⁰”. O que Husserl quer dizer é que uma pessoa não é um ser incapaz de interagir com as outras pessoas, apenas se inserindo numa coletividade, mas esta inclusão abordará um “processo de

¹⁵ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI , 1976, Ibidem, p. 258.

¹⁶ HUSSERL, E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI , 1976, Ibidem, p. 190.

¹⁷ FABRI, M. *Fenomenologia e cultura: significado crítico e limites da ideia husserliana de Europa*. In: Filosofia Unisinos, vol. 8, no. 1, 2007, pp.41-48, p.164.

¹⁸ HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherland: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, p. 261.

¹⁹ HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherland: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, p.268.

²⁰ HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherland: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, p. 269

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.14-30
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

compreensão” produzida nessa relação com o mundo circundante comum. Em nossa avaliação sobre a atitude em Husserl (*Einstellung*²¹), ela mesma será um processo de uma contínua inclusividade, já que podemos traduzir a *Einstellung* nos reportando a um sentido de engajamento, ajustamento, colocação etc. Em outras palavras, esta atitude proposta por Husserl é uma atitude de engajamento no mundo, de ajustamento e de posição no mundo, termos que remetem ao sujeito como incluído no horizonte da vida. A atitude nos lançará para um mundo de “provocações²²”, ou seja, as coisas físicas nos motivam para uma relação experiencial através de uma experiência imediata dos objetos no mundo que trazem uma “força de motivação” de forma imediata a nós. Quanto às outras pessoas, elas nos motivam diferentemente dos objetos, pois elas exercem uma força espiritual caracterizada por uma explosão de sentimentos humanos de alegria, dor, repugnância e assim por diante. Não existirá comunicação sem uma inclusividade do horizonte de nossas experiências vividas, onde estabelecemos um consenso comum. Husserl exprime esta ideia nas seguintes palavras: “Nós designamos como o mundo da comunicação, o mundo que se constitui dentro de nossas experiências com os outros, através de uma compreensão recíproca e de dentro do consenso²³”. Se alguém optar pela exclusão, este alguém se vê impossibilitado de viver o *solipsismo*. Embora, possa viver trancado num canto do mundo ou isolado numa floresta, não irá conseguir abster-se do mundo, porque o fato de existir experiência, pressupõe vivência, mesmo que seja a experiência da respiração. O homem pode, também, tentar viver egoisticamente, mas, igualmente, precisará do mundo e dos outros para alimentar seu egoísmo. É através de minha relação com o outro, nesta relação espiritual de reciprocidade que encontramos um mundo que absorve uma significação espiritual: Nas palavras de Husserl: “o mundo físico ele mesmo toma, dentro desta inclusão perceptiva, uma característica social: é um mundo que prende uma significação espiritual²⁴”. É através do diálogo intersubjetivo, em outras palavras, da relação entre subjetividade individual e social, entre eu e o outro que estabelecemos objetivos e produzimos outros objetivos que, por sua vez, servem de base para novos. Sobre este prisma, formamos o que Husserl irá chamar de “mundo espiritual²⁵”.

O conceito de presença originária, em Husserl, fará que possamos compreender melhor a passagem da inclusividade para a ética. O fato de estarmos incluídos entre outros homens, entre as coisas no mundo físico nos revela uma inclusividade originária. Há uma inclusividade originária entre eu e meu corpo próprio que impossibilita a não sensibilidade, há, também, uma inclusividade originária entre eu e o mundo que impede que eu viva fora dele ou consiga viver sem sua ofertalidade, há uma inclusividade originária entre eu e o outro sem a qual seria outra coisa, menos um ser humano e, por fim, há uma inclusividade originária entre eu, meu corpo próprio, o mundo e o outro que traz a

²¹ HUSSERL E. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff 1976, husserliana VI, p. 254.

²² HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherland: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, p. 270.

²³ HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherland: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, p. 271.

²⁴ HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherland: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, p.273.

²⁵ HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherland: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, p. 276

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.14-30
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

tona o mundo espiritual. Precisamos compreender que, embora uma inclusividade originária seja eminente em nossa relação com o *mundo-da-vida*, devemos lembrar um eu originário, um mundo pré-dado, o outro enquanto outro, como outro eu. O que faz com que eu possa entender uma inclusividade sem suprimir as identidades próprias, sem haver uma cisão radical, é o entendimento da própria presença originária. Existem relações originárias no mundo que motivam o estabelecimento de um mundo espiritual. Husserl irá falar da motivação que nos influencia: “o sujeito cada vez que é influenciado é motivado por seus próprios vividos ou tão somente pelos correlatos destes vividos, e consequentemente pelos correlatos da empatia como tal ²⁶”. A própria motivação que o *mundo-da-vida* apresenta, fomentará uma exigência ética que está bem no centro do mundo espiritual produzida pela cultura, relações e motivações, impulsionando-nos para uma atitude ética. Assim, o método fenomenológico que se abstém de um formalismo produzido pelas ciências da natureza, procurará uma motivação na inclusividade da vida, buscará no horizonte da vida um sentido ético para a humanidade. Nesta perspectiva, podemos compreender que na *Krisis* não encontramos uma exclusão da sociedade não europeia, mas o ponto de partida, aqui, é o da inclusão, de aprender com o outro. O próprio método, em Husserl, diferentemente do método proposto por Descartes (da dúvida radical), tornar-se-á o da inclusividade. Agora, nós nos vemos incluídos na dimensão do *mundo-da-vida* e é aí que encontraremos os valores essenciais para promoção da vida como um todo.

2. Inclusividade encarnada em Merleau-Ponty

Merleau-Ponty, além de um grande intérprete do pensamento husserliano, radicaliza sobre vários aspectos a inclusividade proposta por Husserl. Compreendemos que a ideia de “presença originária” receba agora um caráter de identidade encarnada. Da mesma forma que Husserl, Merleau-Ponty reconhece identidades originárias “antes de todas as teses”, um “pré-saber” que sustenta e reavalia nossas objetividades e nos reportam ao *mundo-da-vida*. Agora, como encarnação, esta presença originária transformará a ideia do *Ichpoll* de Husserl para a concepção de um eu, não apenas doador de sentidos, mas que seja cúmplice de sentido. Não se tratará de uma subjetividade que exerce uma comunicação interior, de um saber antepredicativo na crítica de Merleau-Ponty: “Não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles²⁷”. O ponto de partida agora é o corpo, retirado de sua objetividade, arrastando os fios intencionais ligados aos seus arredores (*entourage*²⁸), nos revelando, por fim, o sujeito percipiente. Merleau-Ponty trará, entre outras, a analogia da visão de uma casa para retratar o sentido do “ser no mundo” como uma inclusividade encarnada. Quando nós olhamos para uma casa, o nosso olhar mantém seu foco em determinados pontos ou imagens específicas da casa.

²⁶ HUSSERL, E. *Die idee der phänomenologie*. Netherland: Martinus Nijhoff, 1952, husserliana II, pp. 320-321.

²⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, pp. 85-86.

²⁸ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p.86.

Este ponto nos motiva há uma reflexão em detrimento de outras partes. Não significa aqui que as outras partes invisíveis ao nosso foco não existam, mas que todo o conjunto invisível sustenta a visibilidade de nossa visão. É aqui que podemos entender a radicalidade do pensamento de Merleau-Ponty, participamos da mesma carne do mundo, não há cortes entre eu e o mundo, mas há uma inclusividade encarnada e é aí mesmo, como ser no mundo, que descubro a minha subjetividade e construo a minha personalidade. Merleau-Ponty fará que o adormecido, invisível ao nosso olhar receba seu direito de existência e seja participante da mesma carne. Embora, pareça que a mente se sobressaia em seus processos explorativos, constitutivos e o corpo não receba os devidos méritos de sua presença, lá está ele, onde o pensamento está, como as partes não vistas da casa, lá estão elas, onde a casa está.

Há, portanto, certa consistência de nosso “mundo”, relativamente independente dos estímulos, que proíbe tratar o ser no mundo como uma soma de reflexos – certa energia de pulsação de existência, relativamente independente de nossos pensamentos voluntários, que proíbe tratá-lo como um ato de consciência. É por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*, de todo o conhecimento em primeira pessoa – e que ele poderá realizar a junção do “psíquico” e do “fisiológico”²⁹.

O corpo será tema norteador em Merleau-Ponty, pois não se tratará apenas de um objeto ou de um condutor de sensações, mas ele mesmo realizará uma reflexão em sua capacidade de exploração e de ser explorado. Diferentemente dos objetos, ele se “surpreenderá³⁰” em sua relação com o mundo. Possuirá um “esquema corporal³¹” que me colocará em situação, como uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo, está encarnado do mundo, está incluído no mundo. Nas palavras de Merleau-Ponty: “O horizonte ou o fundo não se estenderiam para além da figura ou para as cercanias se não pertencessem ao mesmo gênero de ser que ela, e se não pudessem ser convertidos em pontos por um movimento do olhar³²”. A inclusividade em Merleau-Ponty difere da de Husserl, pois ela radicaliza o ser no mundo num sentido corporal, de ser da mesma carne (gênero), não apenas como doador de sentidos, mas como cúmplice do sentido. Essa inclusividade não abandonará uma identidade de exploração e criação da consciência, mas revelará ainda mais sua abrangência com relação ao mundo, ao corpo e ao outro. Retirá um fardo pesado que lhe era atribuído outrora, a subjetividade como a única responsável pelo sentido, como uma espécie de guardiã da significação. Há um “arco intencional³³” que faz a unidade entre os sentidos e a inteligência, entre a sensibilidade e a motricidade. A consciência arrasta atrás de si uma vigília (*sillage*³⁴), que é a do mundo já vivido, já pensado e as próprias lembranças em nossa mente estão apoiadas nesta vivência anterior. Agora, a

²⁹ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p.95.

³⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p.109.

³¹ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 117.

³² MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, pp. 118-119.

³³ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 158.

³⁴ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 159.

consciência deixará de ser apenas uma “eu penso”, mas um “eu posso”, ampliando este conceito husserliano para uma inclusividade encarnada, elevando a consciência como cúmplice de sentido e não apenas como doadora de sentido. Desta forma, não podemos dizer que o ser no mundo está no mundo ou participa dele, mas está incluído no mundo por sua própria extensividade (*horizontalidade*). Como expressa Merleau-Ponty:

A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo. Um movimento é aprendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu “mundo”, e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação³⁵.

Sem uma solicitação ao corpo, não existiria consciência e sem uma consciência exploradora, espiritual, existiria só cadáveres. Não estou nem na frente do meu corpo, tampouco atrás, eu sou ele. Nas palavras de Merleau-Ponty: “eu sou meu corpo (*Je suis mon corps*)³⁶”. Merleau-Ponty transportará finalmente na história da filosofia a consciência para o corpo, considerando-o como um “corpo reflexionante³⁷”. O sujeito por si só não consegue significar nada, o eu puro não é capaz de qualquer significação e, como fonte isolada, nada faz sentido para ele. Precisa do corpo, precisa do mundo, precisa do outro para a realização da consciência, da sua existência, da sua liberdade e para a concretização de uma ética possível. Conforme Barbaras, Merleau-Ponty usará o termo carne (*Chair*)³⁸ para unir transcendência e existência, não como junção de duas coisas, mas como um processo vivencial, sem cisões, caracterizado por uma dependência ora evidente, ora de sustentação e, até mesmo, como uma figura de fundo numa pintura. Assim, não podemos entender a carne simplesmente como uma união entre existência e transcendência, mas também como guardiã dessa união e mantenedora. Podemos aferir que a carne permite que a reversibilidade³⁹ não arrebe os fios intencionais, conduzindo-nos ao caos. A carne permite que o mundo possua sua tese própria, pré-objetiva, não caminhando, assim, para um *abismo*⁴⁰. A carne nos permite uma generalidade pré-objetiva, é o meio formador do objeto e do sujeito, é uma massa que trabalha interiormente, mas tão sólida que promove a vida e a sustenta. Em Merleau-Ponty, a carne é um ser, um ser carnal (*être charnel*⁴¹), uma latência (*être de latence*) que torna possível o paradoxo constitutivo (*paradoxe constitutif*). Merleau-Ponty, com o termo carne descobre uma ontogênese (*ontogenese*) e a entende, ou seja, pretende refletir o próprio início de uma ontologia encarnada, onde o “verso e o reverso⁴²” são compreendidos na dimensão do ser carnal. Desta forma, podemos entender por que não há um caos ou

³⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 161.

³⁶ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 175.

³⁷ MERLEAU-PONTY, M. *O filósofo e sua sombra*. In: Signos. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 184.

³⁸ BARBARAS, R. *A Phenomenology of life*. New York: Cambridge University Press, 2006, pp.207-208.

³⁹ MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 191.

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 178.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p.177.

⁴² MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 179.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.14-30
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

loucura nos exemplos que o próprio Merleau-Ponty traz da mão que toca e é tocada, do vidente e do visível, da paisagem e da figura de fundo, da música e sua possibilidade sonora, do dentro e do fora etc. Compreender o ser carnal nos possibilita não uma dúvida interminável ou um estudo sobre os paradoxos da existência e a impossibilidade de resolvê-los, mas nos liga novamente a este mundo e o apresenta como abertura. Merleau-Ponty empresta um termo da biologia chamado de *quiasma*⁴³ para elucidar os entrelaçamentos do *mundo-da-vida*. Um *quiasma* é um ponto de coito entre os cromatídeos mediante a divisão celular. Essa estrutura conforma-se nos cromossomas homólogos quando, na meiose, parte do braço de cada cromossoma se quebra e é recomposta no respectivo homólogo. Agora, o retorno fenomenológico é um voltar-se para a compreensão da própria vida em suas arestas e a revelação da impossibilidade de um pensamento de *sobrevo*⁴⁴.

A inclusividade encarnada do ser no mundo trará aspectos fundamentais para uma ampliação da *Einstellung* Husserliana. Agora, dentro da cumplicidade de sentido entre a transcendência e a existência favorecida pelo ser carnal, vê-se uma atitude encarnada que entende o *quiasma* de nossa existência como possibilidade da própria promoção da vida em suas múltiplas facetas. A inclusividade encarnada demonstrará as fraquezas, fendas da nossa objetividade, possibilitando um recomeço, um novo processo criativo, portanto uma *atitude criativa*. Como a própria inclusividade encarnada em Merleau-Ponty revela certa cumplicidade na criação de sentido, ou seja, da própria criação da cultura e de toda a sua possibilidade ética, ela mesma receberá uma caráter de orientação no sentido de um direcionamento de nossa investigação como seres participantes de um mesmo mundo. Assim, a fenomenologia não garante a ética, nem estabelece valores, mas descobre suas origens, vasculha suas fendas e propõe possibilidades para que a humanidade possa recriar seus valores.

3. Da inclusividade da encarnação da vida a sua responsividade e sensibilidade como proposta ética em Waldenfels

A fenomenologia mais do que uma ferramenta determinativa, torna-se instrumento de orientação e de ajuda para *reavermos* e *recriarmos* nossa cultura. Na nossa compreensão tanto Husserl como Merleau-Ponty abriram as bases fundamentais para estruturarmos uma ética fenomenológica. Embora tenham lançado o fundamento sólido, faltou terminar, ver a casa construída, pintada e mobiliada. Com essa analogia apresentaremos o filósofo Waldenfels e sua proposta para uma ética fenomenológica. Encontraremos uma terminologia pouco evidenciada por Husserl e Merleau-Ponty e que agora assumirão seu lugar de destaque e, também, uma nova terminologia que irá ampliar a construção da casa para que possa abrigar seus moradores. Na proposta que Waldenfels nos apresentará, não podemos entender que a casa construída, uma vez construída, nunca precisará de reformas ou que seja a melhor casa do mundo. Sua proposta ética retomará as bases principalmente

⁴³ MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 264.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 32.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.14-30
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

inspiradas por Husserl e Merleau-Ponty. No seu livro *O Corpo Próprio* Waldenfels buscará as inúmeras faces que a responsividade assume. Traz uma análise do significado de responder⁴⁵ em inglês. No sentido estrito (*to answer*) e em seu sentido amplo (*to respond*). No primeiro caso, responder representará dar uma informação precisa de forma que a resposta dada seja específica. No segundo caso, responder exigirá esclarecimentos, envolverá uma dimensão mais completa do horizonte corporal, tanto que o próprio não responder já poderá representar um desdém, significará algo. No primeiro momento, a não resposta significará falta de conhecimento, um não saber; já no segundo, poderá significar revolta, insatisfação, conformidade etc. Mas tanto na resposta em sentido estrito e na resposta em sentido amplo será impossível não responder, pois o próprio não conhecimento mostrará sua ignorância como resposta. Nas palavras de Waldenfels: “Nenhuma resposta é também uma resposta⁴⁶”. No contexto da impossibilidade da resposta encontramos o corpo como abertura para o *estranhamento*. Quando respondo também me envolvo em uma ação, respondendo expressivamente através do olhar, do escutar, enfim, com todos os sentidos que possuo.

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 eu tenho algo em mente ou se eu estou seguindo a regra. - Este momento “de onde” da responsividade é uma anunciação dos clamores⁴⁷.

Waldenfels aqui não quer dizer que a dinâmica da *responsividade* abandona o sentido e os sistemas de regras, mas que a *responsividade* possui uma dinâmica originária vivencial e o *de onde* é o próprio *mundo-da-vida* no sentido de sua encarnação já apresentado por Merleau-Ponty, é o estar incluído na carne do mundo e, desse relacionamento originário, surgirá o *mundo espiritual*. Waldenfels, através do conceito de *responsividade*, ampliará a pesquisa desta relação originária, já estudada por Husserl e Merleau-Ponty, lhe permitindo encontrar os clamores que surgirão como resposta perante a abertura que vêm primeiramente de forma originária, ou seja, estranha. A *responsividade* se encontra na base relacional do *mundo-da-vida*. Como Merleau-Ponty, Waldenfels compreende a encarnação de uma fenomenologia da vida que nos remete a uma inclusividade no âmago existencial de nossa *co-relação* no horizonte da vida. Sobre este fundamento não poderíamos ver a questão da *responsividade* fora do alcance da corporalidade. O próprio conceito de *responsividade* ajudará a compreendermos o *quiasma* como o *verso-reverso* da vida. Segundo Merleau-Ponty, um mundo de possibilidades se apresenta a nós de forma originária e é aqui que Waldenfels encontrará um campo fértil para dar início a sua pesquisa fenomenológica. Com o conceito de *estranhamento* buscará compreender este processo relacional originário que se encontra antes de

⁴⁵ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p.365.

⁴⁶ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 336.

⁴⁷ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 369.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.14-30
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

qualquer juízo ou ação. O *estranhamento* é o momento originário ao qual me encontro como ser no mundo, ou seja, o estar no mundo envolverá uma abertura de possibilidades que inicialmente proporcionam um estranhamento, apresentando caracteres de desafios (*Aufforderungscharaktere*⁴⁸) que chegam até mim em forma de clamores. Waldenfels trará o exemplo de uma escada⁴⁹. Quando eu me deparo com uma escada, inicialmente antes de qualquer valor de juízo que possamos estabelecer ou qualquer ação que possamos tomar, encontramos-nos num estado de *estranhamento* que ocasionará um desafio de subir ou retirar a escada da frente ou, até mesmo, dar meia volta e ir adiante e, como se não bastasse, a própria escada me desafia para participar integralmente de seu mundo que envolve um subir e um descer. Nesta relação com o mundo, perante os desafios que vêm até mim, trazendo seus clamores, nos vem a impossibilidade de uma não resposta. Tanto para Husserl como para Merleau-Ponty o outro não é um ser da mesma espécie dos objetos. O outro exigirá, terá mais clamores do que o subir e o descer de uma escada, o outro para Waldenfels desafiará os nossos próprios clamores éticos e morais através de uma influência muito maior e persuasiva do que as *coisas simplesmente coisas*. Nas palavras de Waldenfels: “Eu sou todo ouvido, eu vivo na voz, no olhar, na mão, na sexualidade⁵⁰”. Embora eu possa exercer a alegria de subir a escada, fantasiar um mundo no outro lado da escada através de minha capacidade de exceder o símbolo⁵¹ é na relação com o outro que os desafios são mais intensos e minhas escolhas e propostas mais limitadas. “Um olhar e um ouvir inclui um jeito de olhar e ver significa, que o clamor do outro é forte, que antecede todas as normas, valores e violações, todas as tentativas de validação⁵²”. A palavra usada por Waldenfels para clamor é *Anspruch* que significa, também, requerimento, pretensão, ou seja, o outro irá requerer que eu acompanhe as suas necessidades e reveja as minhas próprias, isso não acontecerá através de um monólogo *solipsista*, mas através de minha relação com o outro, relação de amor e ódio, alegria e dor e isso só será possível porque vivo uma *intercorporeidade* já apresentada por Husserl e Merleau-Ponty. Para Waldenfels, desenvolveremos uma *política dos sentidos*⁵³, teremos, assim, um jeito/estilo de olhar, um jeito de escutar, um jeito de realizar nossos movimentos etc. E com propriedade Waldenfels diz: “O *ethos* começa na planície dos sentidos⁵⁴”. Ele irá abrir um caminho fecundo para analisarmos os problemas éticos da humanidade. Waldenfels fará menção à palavra *ethos* para designar a vivência, costume,

⁴⁸ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 372.

⁴⁹ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 374.

⁵⁰ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 378.

⁵¹ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 379.

⁵² WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 389.

⁵³ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, pp. 379-388.

⁵⁴ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 389.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.14-30
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

meio de habitação. Este *ethos* produz valores, clamores, práticas, ele é, portanto, a origem dos pressupostos éticos. Através de nossa pesquisa entendemos que Waldenfels inaugurará uma ética dos sentidos e, conjuntamente, uma ética da resposta. Waldenfels faz alusão ao pensamento moderno de Kant, dizendo que, embora Kant tente separar a sensibilidade da consciência, podemos ainda encontrar em suas obras, no que concerne a moralidade, um naco de sensibilidade. A voz que emerge no centro da consciência refletirá na razão prática uma direção, onde eu como sujeito corporal serei atento ao clamor que ela exerce em minhas ações. Agora, para Waldenfels a “voz espiritual” brotará de um momento de estranhamento originário, lá onde brota o mundo espiritual e como diria Merleau-Ponty: “espíritos encarnados que, por seu corpo, pertencem ao mesmo mundo⁵⁵”. Compreendemos que uma Ética dos sentidos buscará um caminho em que nossa percepção já possuirá sua própria tradição cultural e a busca de tal reabilitação ontológica revigorará a compreensão e descoberta de novos valores éticos.

Com a ordem "Você não deve matar" dá-se o limite do meu poder. O outro, a face estrangeira, o olhar que me atinge, quebra as minhas pretensões. O olhar do outro não significa ainda uma extensão das minhas próprias possibilidades, como é feito, por exemplo, nos computadores. Um computador pode ser programado e, em seguida, as funções de outros podem ser instalados nele. A estranheza do Outro, no entanto, é exatamente o que quebra as minhas possibilidades de sentido, pois as minhas possibilidades são colocadas em questão pelo outro⁵⁶.

A tradição fenomenológica inaugurada por Husserl já erguia seu estandarte invocando uma volta ao mundo pré-objetivo, fornecida pela “presença originária” que se oferta no contexto do *mundo-da-vida*, realizando, neste sentido, uma passagem do *Formelwelt* para o *Lebenswelt*, lugar em que a vida seja promovida e, a partir dela, buscarmos pautar nossos valores. O *ethos* se formará não de forma pacífica ou normal, pois na planície de nossos sentidos, respondendo ao estranhamento que chega até nós, quer queiramos quer não, uma justificação se torna eminente. Nas palavras de Waldenfels: “uma entrada de clamores estranhos que precisa primeiramente se justificar⁵⁷”. Waldenfels não procurará uma ética universal, transformando-a em um sistema legal e válido para todos os indivíduos. O papel ao qual ela visa cumprir é o de exprimir um clamor⁵⁸, colocando em evidência os limites da ordem. Sob este aspecto, a justiça pode fazer uso tanto da ordem estabelecida como das evidências éticas.

Mesmo que a lei procure se justificar como uma ordem, um processo válido universalmente, a justiça faz seu papel como interrupção do curso da lei, como alguma coisa que pertence à ordem legal

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, M. *O filósofo e sua sombra*. In: Signos. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 190.

⁵⁶ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, pp. 391-392.

⁵⁷ WALDENFELS, M. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 389.

⁵⁸ WALDENFELS, B. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p.377.

escapando dela. O clamor do outro antes de ser considerado injusto ou justo introduz uma abertura, uma fenda (*Zwiespältigkeit*) no interior da legalidade. Em Merleau-Ponty não há um determinismo do corpo, tampouco da cultura, muito menos uma escolha absoluta. É o que Waldenfels chamará de a “situação está aberta⁵⁹”- originando infinitas possibilidades. Merleau-Ponty vê a atitude como um despertar para o *mundo-da-vida*. Waldenfels compreende este conceito de atitude a partir dos conceitos de resposta, perspectiva agonal⁶⁰ e selectividade⁶¹. A partir de tais conceitos, Waldenfels ampliará o conceito de “atitude”, ou seja, embora movemo-nos entre a objetividade lógica e uma pré-objetividade natural em Merleau-Ponty, precisamos dar uma resposta ética. Segundo Waldenfels, essa resposta deve brotar dos clamores oriundos dos limites da legalidade, que provém de nossas práticas diárias, dos desenvolvimentos culturais, em que os limites buscam novas possibilidades. Podemos dizer que Waldenfels vai se preocupar tanto mais com uma efetivação (constante) de uma responsividade ética⁶², ou seja, a atitude filosófica envolverá muito mais uma tomada de decisões (selectividade) do que uma aspiração teórica. Dentro desta atitude teórica existirá em Waldenfels a “perspectiva agonal”, na qual a atitude teórica e natural se coloca como um desafio para a abertura da razão. Ao mesmo tempo, existirá uma atitude prática, sendo que precisamos dar uma resposta, precisamos tomar decisões, ou seja, nos movermos até os limites da ordem. Merleau-Ponty, também, trabalhará a questão prática dizendo que “o em si não aparecera senão depois da constituição do outro⁶³”, ou nesta outra frase: “(O mundo) tem direito a muitas outras testemunhas além de mim⁶⁴”. Esta dimensão da intersubjetividade vivida através de uma co-presença e do conceito de *mundo-da-vida* em Husserl e Merleau-Ponty torna impossível a não vivência prática de decisões que precisamos tomar frente às possibilidades que nos são apresentadas. Como mostra Merleau-Ponty: “Essa renovação do mundo é também renovação do espírito, redescoberta do espírito bruto que não é domado por nenhuma das culturas, ao qual se pode criar de novo a cultura⁶⁵”. Ora, em nossa avaliação, estes pressupostos envolvem muito mais uma preocupação com os fatores constitutivos do que para uma dimensão ética. Por isto se torna imprescindível a colaboração de Waldenfels para este trabalho, pois ele busca luzes tanto em Husserl como em Merleau-Ponty para a inauguração de uma ética responsiva e dos sentidos.

⁵⁹ WALDENFELS, B. *La responsività del próprio corpo*. In: Kainós, Revista telemática de crítica filosófica, 2007, tópico 2, n.2.

⁶⁰ DALLMAYR, F., R. *Margins of political discourse*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 111.

⁶¹ WALDENFELS, B. *Ordnung im zwielficht*. Frankfurt-Main: Suhrkamp 1987.

⁶² DALLMAYR, F., R. *Margins of political discourse*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 474.

⁶³ MERLEAU-PONTY, M. *O filósofo e sua sombra*. In: Signos. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 185.

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, M. *O filósofo e sua sombra*. In: Signos. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.188.

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, M. *O filósofo e sua sombra*. In: Signos. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.200.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.14-30
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

Conclusão

As implicações ético-inclusivas trabalhadas nos autores Husserl, Merleau-Ponty e Waldenfels nos abrem perspectivas inovadoras para serem desenvolvidas dentro da fenomenologia.

Quando Waldenfels amplia o conceito de atitude, reportando-nos a uma responsividade que precisa ser justificada perante o outro, ao mundo e a nós mesmos, instrumentaliza a pesquisa ética, tornando-a conhecedora de suas raízes e provedora de seus frutos. Há muito tempo tem se ocupado as ciências da natureza na conceitualização da ética, formalizando seus passos no intento de uma universalização. Waldenfels, através de sua bagagem fenomenológica, apresentará uma ética que justificará a vida, a justiça, dentre outros valores que só serão trazidos em sua verdadeira essência (*eidós*) quando permitirmos que apareçam (*Erscheinung*) e sejam justificados no *mundo-da-vida*. Essa permissão dependerá do caminho traçado por uma atitude ética.

Embora esses autores não tenham trabalhado precisamente o tema da inclusividade, suas fontes nos revelam consequências inclusivas oportunas a um estudo ético da fenomenologia que valorize uma ética para todos, colocando a vida como parâmetro inovador.

Referências Bibliográficas

BARBARAS, R. *A Phenomenology of life*. New York: Cambridge University Press, 2006.

CARMAN, T. *The body in Husserl and Merleau-Ponty*. In: *Philosophical Topics*, vol. 27, no. 2, 1999, pp.205-226.

CHAUÍ, M.. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CROWELL, S. *Husserlian phenomenology*. In: *A companion to phenomenology and existentialism*. Edited by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

FABRI, M.. *Fenomenologia e cultura: significado crítico e limites da ideia husserliana de Europa*. In: *Filosofia Unisinos*, vol. 8, no. 1, 2007, pp.41-48.

BERGSON, H. *Duração e simultaneidade*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BONOMI, A. *Fenomenologia e estruturalismo*. In: *Col. Debates*. Trad. João Paulo Monteiro, Patrizia Piozzi e Mauro Almeida Alves. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DALLMAYR, F. *Margins of political discourse*. State University of New York Press: Albany, 1989.

DENTZ, R. A. “*Corporeidade e subjetividade em Merleau-Ponty*”. *Porto Alegre: Revista Edipucrs*, vol. 1, no. 2, 2008, pp.296-307.

GEHRING, P. *Can the legal order respond?* *Ethical Perspectives: jornal of the european ethics network* 13, no. 3, 2006, pp.469-496.

HUSSERL, E. *Sexta investigação*. Trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

_____. *Cartesianische meditationen. eine einleitung in die phänomenologie. V meditation*. Hamburg: Felix

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.14-30
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

Muiner Verlag, 1932.

_____. *Conferências de Paris*. Trad. Artur Morão e António Fidalgo. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Die idee der phänomenologie*. Husserliana II, La Ha Haye: Martinus Nijhoff, 1952.

_____. *Formale und transzendente logik*, Hamburg: Meiner, 1992.

_____. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, husserliana VI.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre second, Trad. E. Escoubas. Paris: PUF, 1982.

_____. *L' arche-originare terre ne se meut pas. recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*. Traduction de l'allemand par D. Franck, D. Pradelle et J. -F. Lavigne. Paris: Minuit, 1989.

_____. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Paris: PUF, 1982.

LYOTARD, J. F. *A fenomenologia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

MERLEAU-PONTY, M. *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. In: Textos escolhidos. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980(a).

_____. *Em toda e em nenhuma parte*. In: Textos escolhidos. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980(b).

_____. *Husserl aux limites de la phénoménologie*. In: Notes de cours sur L'origine de La géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur La phénoménologie de Merleau-Ponty. Paris: PUF, 1998.

_____. *In praise of philosophy*, Trans. John Wild, James M. Eide. Evanston: Northwestern University Press, 1963.

_____. *La natura*. Milano: Franco Angeli, 1981.

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *O olho e o espírito*. In: Textos escolhidos. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980(c).

_____. *O filósofo e sua sombra*. In: Signos. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *O metafísico no homem*. In: Textos escolhidos. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980(e).

_____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. *Parcours*. Lagrasse: Verder, 2000.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

RICOEUR, P. *L'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

SIEWERT, C. *Consciousness*. In: A companion to phenomenology and existentialism. Edited by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo (RS): Nova Harmonia, 2009.

_____. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel (Pr): Edunoeste, 2010.

WALDENFELS, B. *Antwortgerister*. Frankfurt-Main: Shurkamp, 1994.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.14-30
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

- _____. *Bruchlinien der erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- _____. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- _____. *Das zwischenreich des dialogs; sozial-philosophische untersuchungen im anschluss an Edmund Husserl* (Phaenomenologica, vol.41; The Hague: Nijhoff, 1971).
- _____. *Der spielraum des verhaltens*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1980.
- _____. *Der stachel des fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- _____. *In den netzen der lebenswelt*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. *Innerhalb und ausserhalb der ordnungen. rechtsordnungen in der sicht einer phänomenologie des fremden*: Ms., 2002.
- _____. *La responsività del próprio corpo*. In: Kainós, Revista telematica di critica filosofica, n.2, 2007.
- _____. *Ordnung im zwielicht*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1987.
- _____. *Phänomenologie des eigenen und des fremden*. Berlin: Akda- Verlag, 1997.
- _____. *Phänomenologie in frankreich*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1983.
- WATSON H. S. *Merleau-Ponty's phenomenological itinerary From Body Schema to Situated Knowledge: On How We Are and How We Are Not to "Sing the World"*. 2007 by Trivium Publications, Amherst, NY, 2007.
- WAELEHENS, A. *Phénoménologie et vérité*. Louvain: Nauwelaerts 2. ed., 1965.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Philosophische grammatik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.