

UFSM

Dissertação de Mestrado

**“DO LOGOS ESTÉTICO AO LOGOS CULTURAL: IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA
FENOMENOLOGIA DO CORPO PRÓPRIO”**

Márcio Junglos

PPGFIL

Santa Maria, RS, Brasil

2010

**“DO LOGOS ESTÉTICO AO LOGOS CULTURAL: IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA
FENOMENOLOGIA DO CORPO PRÓPRIO”**

**Por
Márcio Junglos**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em
Filosofia, na linha de pesquisa *Fenomenologia e Compreensão*, da Universidade
Federal de Santa Maria (RS), como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

PPGF

**SANTA MARIA, RS, BRASIL
2010**

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**“DO LOGOS ESTÉTICO AO LOGOS CULTURAL: IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA
FENOMENOLOGIA DO CORPO PRÓPRIO”**

elaborada por

MÁRCIO JUNGLOS

Como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Professor Dr. Marcelo Fabri – UFSM
(Presidente / Orientador)

Professor Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva – UNIOESTE

Professor Dr. Noeli Dutra Rossatto – UFSM

Professor Dr. Albertinho Luiz Gallina – UFSM
(Suplente)

Santa Maria, 23 de Agosto de 2010.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela força inspiradora e apoio nos momentos de dificuldades.

Ao Professor Dr. Marcelo Fabri, pela orientação trabalhosa, franqueza, sutileza e incentivo às futuras pesquisas na área.

Ao Secretário Sérgio Calil, pela boa vontade e competência na resolução dos assuntos burocráticos.

À banca examinadora, por suas correções valiosas e indispensáveis para o término do meu trabalho.

À CNPq, pela bolsa de estudo, financiadora desta pesquisa.

À minha esposa Camila Censi Junglos, pela compreensão, carinho e incentivo.

SUMÁRIO

| | |
|--|-------------|
| AGRADECIMENTOS..... | iii |
| RESUMO..... | vi |
| ABSTRACT..... | viii |
| INTRODUÇÃO..... | 10 |
| | |
| CAPÍTULO I. DO EU PURO TRANSCENDENTAL AO SUJEITO ENCARNADO..... | 14 |
| 1.1. Husserl entre o transcendental e o mundo-da-vida..... | 14 |
| 1.1.1. A influência das pesquisas de Husserl relacionadas ao corpo em Merleau- Ponty..... | 19 |
| 1.1.2. A influência do conceito de horizonte histórico de Husserl em Merleau-Ponty..... | 20 |
| 1.1.3. Consciência em Husserl e Merleau-Ponty..... | 26 |
| 1.2. A presença originária..... | 28 |
| | |
| CAPÍTULO II. O FENÔMENO DA ENCARNAÇÃO E SUAS CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS..... | 32 |
| 2.1. O logos do mundo estético..... | 33 |
| 2.1.2. As coisas simplesmente coisas como fonte do mundo pré-objetivo..... | 38 |
| 2.1.3. O mundo e o corpo como co-presença estrutural espaço-temporal..... | 39 |
| 2.1.4. O logos originário do tempo..... | 41 |
| 2.1.5. O espaço primordial..... | 45 |
| 2.2. Sentido ético..... | 49 |
| | |
| CAPÍTULO III. DA POSSIBILIDADE ÉTICA À SUA RESPONSABILIDADE E SEU SENTIDO..... | 53 |
| 3.1. Waldenfels: leitor de Merleau-Ponty..... | 54 |

| | |
|--|-----------|
| 3.1.2. A questão da ordem em Waldenfels..... | 57 |
| 3.1.3. Pressupostos éticos e legais da ordem..... | 62 |
| 3.2. A passagem do logos do mundo estético para o logos cultural: a descoberta da ética..... | 65 |
| 3.3. A inauguração de uma ética responsiva..... | 69 |
| 3.3.1. A inauguração de uma ética dos sentidos..... | 71 |
| CONCLUSÃO..... | 77 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 79 |

RESUMO

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria

“DO LOGOS ESTÉTICO AO LOGOS CULTURAL: IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA FENOMENOLOGIA DO CORPO PRÓPRIO”

AUTOR: Márcio Junglos

ORIENTADOR: Dr. Marcelo Fabri

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 23 de agosto de 2010.

Este trabalho levantará questões concernentes a uma ética fenomenológica. Para isto, procuraremos encontrar subsídios através da passagem do *logos do mundo estético* para o *logos do mundo cultural*, em Merleau-Ponty. Um fio condutor será determinado por este filósofo, com o intento de entender a natureza da vida no mundo. Este fio condutor é chamado de *presença originária* que, por sua vez, pode ser identificado tanto no *logos estético* como no *logos cultural*. Merleau-Ponty faz uma profunda análise dos estudos levantados por Husserl, especialmente o Husserl mais tardio, no qual encontramos a descoberta de uma *fenomenologia da vida*. Por meio da descoberta do *corpo-reflexionante*, Merleau-Ponty celebra a encarnação da fenomenologia da vida levantada por Husserl. Estes dois filósofos conferem uma profunda ênfase em relação a nossa *atitude* através da abertura do mundo, do outro e da objetividade lógica. Para melhor compreendermos esta perspectiva filosófica, teremos a contribuição de Waldenfels que estenderá o conceito de atitude e tornará, assim, uma ética fenomenológica mais evidente, na qual nossa *atitude* precisa dar uma resposta ética, ou melhor, não pode não responder, pois a abertura do mundo cria em nós um *desafio* que nos guiará a uma atitude concreta. Este desafio é gerado por *clamores* que dialogam com a lei (regra) e a justiça (ética). Este diálogo, em princípio, gera uma *estranheza* que nos leva a um *limiar*, criando uma *fenda*, permitindo um novo processo de constituição. Quando Waldenfels diz que o *Ethos* começa da planície dos sentidos, quer falar que o que nos afeta depende do corpo próprio que é afetado e que o que nos afeta exprime sentido para nós. Em outras palavras, o que clama a nós como possibilidade de sentido precisa realmente passar pela planície dos sentidos; deverá, portanto ser entendido e vivido pelo corpo próprio. Em Waldenfels, podemos encontrar claramente uma ética responsiva e uma ética dos sentidos, permitindo a construção de uma ética fenomenológica.

Palavras-Chave: Husserl, fenomenologia da vida, Merleau-Ponty, encarnação da fenomenologia da vida, corpo reflexionante, presença originária, atitude, Waldenfels, estranhamento, ética responsiva, ética dos sentidos.

ABSTRACT

Master's Thesis

Postgraduate Program in Philosophy
Universidade Federal de Santa Maria, Brazil**“FROM THE AESTHETIC LOGOS TO THE CULTURAL LOGOS: THE
ETHICAL IMPLICATIONS OF THE PHENOMENOLOGY OF THE OWN
BODY”.**

AUTHOR: Márcio Junglos.

ADVISOR: Dr. Marcelo Fabri.

Date and Place of the Defense: Santa Maria, August 23st 2010

This paper will raise issues concerning to a **phenomenological ethics**. For that, we will seek to find subsidies through the passage of the *logos of the aesthetic world* to the *logos of the cultural world* in Merleau-Ponty. One common thread will be determined by this philosopher, with the intent to understand the original nature in the life-world. This thread is called *original presence* which, in turn, can be identified in both the *aesthetic logos* as in *cultural logos*. Merleau-Ponty makes a profound analysis of the studies raised by Husserl, namely a later Husserl, where we find the discovery of a *phenomenology of life*. Through the discovery of *reflexive-body*, Merleau-Ponty celebrate the incarnation of the phenomenology of life raised by Husserl. These two philosophers give a strong emphasis facing our *attitude* toward the opening of the world, the other and the logical objectivity. To better understand this philosophical perspective, we have the contribution of Waldenfels that will extend the concept of *attitude* and will make, thus, a phenomenological ethic more evident, where this *attitude* needs to give an answer or rather can not not respond, as the opening of the world create in us a *challenge* of which I am led to a concrete *attitude*. This challenge is generated by *claims* that dialogue with the law (rule) and justice (ethics). This dialogue, in principle, generates a *strangeness* that drives us to a threshold, creating a gap, allowing a new constitution process. When Waldenfels says that the *Ethos* begins on the plain of the senses, wants to talk that what affects us depends on the body itself that is affected and that what affects expresses sense for us. In other words, what claims out to us as the possibility of meaning indeed passes through the plain of the senses, must be understood and lived by the own body. In Waldenfels we can find a clear responsive ethics and an ethics of the senses, allowing the construction of a phenomenological ethics.

Keywords: Husserl, phenomenology of life, Merleau-Ponty, incarnation of the phenomenology of life, reflexive-body, original presence, attitude, Waldenfels, strangeness, responsive ethics, ethics of the senses.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo explicitar a passagem do *logos estético* ao *logos cultural*, tal como a entende Merleau-Ponty, explorando, em seguida, as implicações éticas desta passagem. Para tanto, vamos nos valer das contribuições de Waldenfels, enquanto intérprete e discípulo do autor da *Fenomenologia da percepção*. Com a descoberta do *corpo reflexionante*, Merleau-Ponty apresentará novas perspectivas fenomenológicas e, conforme assim julgamos, revelará temas fundamentais para elaborarmos uma teoria ética. A passagem do *logos do mundo estético* para o *logos cultural* mostrará que além de existir um logos do mundo estético, este logos, também, servirá como possibilidade de todo o logos cultural e ético no *mundo-da-vida*. Sobre as perspectivas do corpo próprio e não próprio, não teremos uma divisão destes dois *logos*, já que ambos fazem parte do fluxo temporal que chega até nós. É através de Waldenfels que trabalharemos mais este visar ético, implícito em Husserl e em Merleau-Ponty, mas que agora recebem seu status de direito. Veremos, assim, como a descoberta do *corpo reflexionante* alude a uma teoria ética e suas contribuições para um novo pensar filosófico.

No primeiro capítulo, vamos traçar um caminho proposto por Merleau-Ponty que terá como conceito-chave a noção de *sujeito encarnado*. Primeiramente, vamos nos valer da contribuição de Husserl para a fenomenologia e, sobretudo, sua enorme influência no pensamento merleau-pontyano. Trabalhando diferenças peculiares entre estes dois filósofos, encontraremos o desprendimento de uma fenomenologia transcendental isolada para uma fenomenologia da vida em Husserl e, depois, para a novidade da encarnação desta fenomenologia em Merleau-Ponty. Uma das principais ênfases deste capítulo é que Merleau-Ponty não abandonará a capacidade do sujeito enquanto ser de transcendência, mas com a descoberta do *corpo reflexionante* celebrará a não cisão entre sujeito-objeto. Para melhor compreendermos este processo, será apresentado um fio condutor que irá perpassar toda a obra de Merleau-Ponty que chamaremos de *presença originária*. O que surgirá aqui são as características próprias - *pré-objetivas* - que encontramos no corpo, na consciência e no mundo, que não causam uma espécie de independência do corpo em relação à consciência, do mundo em relação ao corpo ou da consciência em relação ao mundo, mas participam da mesma *carne* (termo usado para unir transcendência e

existência). A noção merleau-pontyana de carne traduz a ideia de *co-presença* entre o corpo e o mundo. Esta presença originária acena outro sentido da experiência do *mundo-da-vida* que, por sua vez, implica uma exigência ontológica. Trata-se de uma criação que é produzida no interior da própria *Lebenswelt*, conferindo um sentido de uma *história operante*, uma *cultura operante*. O sujeito que aí vive, vive também a sua encarnação no mundo. Quando Merleau-Ponty transfere a intencionalidade para a existência, como o poder próprio da consciência de abrir-se a algo, de transcender-se para o outro, exige da filosofia a reflexão de um mundo encarnado que envolve a *Lebenswelt*. O que temos, aqui, é a interrogação radical de uma ontologia pré-reflexiva, na qual a encarnação do corpo toma seu lugar, exigindo da filosofia um reconhecimento desta camada latente, pré-objetiva, anterior, portanto, ao surgimento do mundo cultural.

No segundo capítulo, voltaremos nossa atenção para a possibilidade do *logos do mundo estético* e como este *logos* já é cultural e histórico. Por fim, analisaremos como se dá o relacionamento entre esta *estesiologia originária* e os processos constituintes do mundo das ciências da natureza. Constataremos que esquecer esta camada do mundo pré-objetivo é lançar-se numa objetividade perigosa e sem raízes no próprio *mundo-da-vida*. Neste sentido, enfatizaremos a questão da *atitude* frente à abertura do mundo, do outro e da própria objetividade lógica. Disso resulta, em Merleau-Ponty, uma tríplice posição: Primeiramente, a ideia de que o mundo está aberto com todas as suas possibilidades, exigindo de nós uma atitude frente a esta *estesiologia originária*, ou seja, uma atitude criativa. Um segundo aspecto desta atitude é que ela dirige uma orientação que permite o começo de toda a filosofia, assim, uma atitude orientadora. E, por fim, traz a possibilidade relacional como o mundo, favorecendo um despertar ético sempre voltado para o mundo sensível como base – uma atitude encarnada. A *presença originária* é aqui apresentada como uma onda temporal que chega até nós, embora não possamos capturar todo o seu poder. Nosso corpo vive a intensidade dessa presença. Vamos trabalhar, já nesse capítulo, o conceito de *estranhamento* em Waldenfels que irá demarcar as fronteiras de nossos conceitos e possibilitará um dinamismo de nossos processos constitutivos.

Ora, qual o estatuto dessa *presença originária* que aqui aportamos? Ela possibilita a história, a cultura e a Ética, pois ela própria é feita tanto de objetividade como de pré-objetividade. Esta presença originária é uma camada *pré-objetiva* à qual, segundo Merleau-

Ponty, devemos retomar. Ela remete também ao outro e aos processos constituintes, tão importantes para a descrição ontológico-fenomenológica. No decorrer do terceiro capítulo, veremos que esta *atitude*, segundo Waldenfels, implica um *logos responsivo*, isto é, uma situação em que nos deparamos com a impossibilidade de não responder, pois somos comissionados a este *desafio* que exige uma atitude concreta. Waldenfels irá ampliar o conceito de *atitude*, trabalhando conceitos como *responsividade*, *perspectiva agonal e seletividade*. Assim, tal atitude envolverá mais uma tomada de decisões (seletividade) do que uma aspiração teórica. Como a atitude teórica e natural assume mais um caráter de desafio, torna-se necessário uma abertura da razão (perspectiva agonal) e que, por sua vez, exigirá uma atitude prática ou não, mas não sem resposta. Este desafio é gerado por clamores que travam um diálogo com a lei (regra) e a justiça (ética). Este diálogo gera, em princípio, um *estranhamento* que nos dirige para o limiar (*Schwelle*), criando uma fenda (*Zwiespältigkeit*) e, com isso, um novo processo de constituição. Quando Waldenfels fala que o *Ethos* começa na planície dos sentidos, quer falar que o que nos afeta depende do corpo próprio que é afetado produzindo sentido para nós. Em outras palavras, o que clama (*Anspruch*) a nós como possibilidade de sentido passa, de fato, pela planície dos sentidos, precisando ser compreendida e vivida pelo corpo próprio. Assim, o corpo próprio vive e produz sentido. O *estranhamento* marca os limites para que a abertura de novas possibilidades, que venham a instaurar um novo processo de ordem, além de perspectivas éticas e culturais, ou seja, não há resposta sem a dimensão ética e não há resposta sem o mover do meu corpo no mundo como diz Waldenfels, menos ainda, a criação sem a renascença do mundo e do espírito como diz Merleau-Ponty. Veremos no terceiro capítulo que a Ética e *Ethos* estão interligados, ou seja, os preceitos de valores fazem sentido porque seus clamores direcionam para uma ação concreta. Valemo-nos dos preceitos éticos para justificar a nós mesmos, o sentido ético passa pelo meu corpo, já que o próprio corpo toma posse dos clamores através da percepção. Neste último capítulo defenderemos duas novas abordagens éticas trazidas por Waldenfels, trabalhadas dentro dos conceitos oriundos da fenomenologia, principalmente trabalhados por Husserl e Merleau-Ponty. A primeira é a descoberta de uma ética responsiva, entendendo a dimensão ética no interior do *mundo-da-vida*, vivida pelos clamores que me afetam, na qual uma resposta torna-se inevitável e esta resposta, que é vivida pelo meu corpo próprio, causa um estranhamento, dando início a

todo o diálogo possível, tornando uma justificação necessária. A segunda abordagem é a descoberta de uma ética dos sentidos, ou seja, todo o sentido é vivido pelo corpo próprio, em tal contexto, o já é todo cultural, o corpo traz as marcas do tempo, da história: quando olho e escuto, estes sentidos representam uma forma de olhar e de escutar. Essa forma traduz a possibilidade de uma experiência do corpo que assume uma dimensão ética.

CAPÍTULO I

DO EU PURO AO SUJEITO ENCARNADO

1.1. Husserl entre o transcendental e o mundo-da-vida.

O termo fenomenologia começou a receber influência maior com Edmund Husserl, embora este termo também tenha sido encontrado em autores como Kant, Lambert e Hegel, apesar de receber conotações diversas.

Husserl nasceu em 08 de abril em 1859, na província da Morávia. Seus estudos iniciais foram em matemática, cujo tema fez sua dissertação de doutorado em Viena, em 1882. Em Viena, recebia aulas de Franz Brentano, autor que elaborava uma filosofia empírica científica baseada na psicologia descritiva e que muito viera chamar a atenção de Husserl. Brentano retomava uma noção central, oriunda da escolástica, a intencionalidade para se reportar a um conteúdo, uma forma mental apreendida de modo imediato através do objeto. Emergindo questões em sua teoria do número, Husserl começou a explorar a noção de intencionalidade de Brentano com o intento de clarificar o conceito de número. No período em que começou a lecionar em Halle, antes de se mover para Göttingen em 1901, Husserl passou a estudar a possibilidade de uma “Fundação Psicológica da Aritmética”, elaborada em seu livro “Filosofia da Aritmética” (1891), no qual se desvincula das várias considerações de Brentano. Enquanto Brentano permanece num registro psicológico, Husserl radicaliza a noção de intencionalidade, insistindo sob o conceito de significado ideal. Já, nas *Investigações Lógicas*,¹ ele sublinhou a atividade da consciência em seu movimento constituinte e objetivante. Para Husserl, seria necessário mostrar como a intencionalidade depende da intencionalidade da consciência, sendo que nenhum conteúdo ou sentido é inteligível sem a referência ao sujeito que pensa, julga e percebe.

Após, a publicação das *Investigações Lógicas* (1900-1901), os escritos husserlianos foram se dirigindo a uma preocupação especial concernente a introdução e a aplicação do método fenomenológico, no contexto de temas como a percepção, a temporalidade, o corpo, a realidade social, a história, a cultura e o valor.

¹ HUSSERL, 1932, V Meditation, §56, pp. 131-133.

A fenomenologia é vista, primeiramente, por Husserl como um empreendimento descritivo. Husserl faz uma descrição minuciosa do que seria a percepção. Dentro de uma segunda abordagem, mostra que a fenomenologia visa uma clarificação e não uma explicação. Estas descrições fenomenológicas não empregam nem fixam leis causais que expliquem a existência das coisas; antes, elas marcam tais distinções – como aquela entre memória e percepção, ou representações e sinais. Assim, a fenomenologia é *eidética* e não um requerimento factual; não procura descrever todas as propriedades de alguma coisa em particular, mas de revelar o que pertence essencialmente a esta coisa. Os atos concretos de uma percepção se restringiriam somente a ela como tal. Assim ela dá o objeto *na pessoa* ou apreende o objeto sob um fundo ou *horizonte*. Finalmente, é também um requerimento reflexivo, não direcionado diretamente aos objetos, como fazem as ciências naturais, mas através de nossas experiências dos próprios objetos. Merleau-Ponty vai mostrar, mais tarde, que o objeto percebido não é um objeto identificável.

No percurso das *Investigações Lógicas*, Husserl examina os atos cognitivos (pensamento, julgamento, percepção, etc.) não como itens mentais, mas como condutores da verdade. Assim, intencionalidade não é simplesmente uma presença estática de uma apresentação em uma “experiência vivida” (*Erlebnis*), mas sim uma orientação normativa para a validade, como consciência de algo que está ali. "Pertence à essência das vivências de conhecimento (*Erkenntniserlebnisse*) ter uma *intentio*, significar alguma coisa, referir-se a uma objetividade²". Esta referência a um objeto não é uma simples relação de duas coisas – um ato e seu objeto – pois há representações sem objeto real, como as alucinações, que possuem imediatez intencional, sem a existência de um objeto materialmente existente na realidade. Isto leva Husserl a reconhecer que o conteúdo de um ato intencional³ é complexo, envolvendo ambos, um objeto suposto intencionado como, também, um objeto intencional ou uma maneira pelo qual o objeto intencionado é dado. Para evitar um regresso ao infinito, o objeto intencional não pode ser outro objeto através do qual o ato é direcionado, deve ser um aspecto do próprio ato em si mesmo.

² HUSSERL, 1950, p.55.

³ As vivências intencionais são denominadas por Husserl de “atos”. Nesse sentido, todo ato é evidentemente uma vivência, embora nem toda vivência seja intencional. Se uma vivência é intencional, isto significa que ela se refere, está direcionada, visa algo. Este algo de que se tem a cada vez consciência é o objeto. A este respeito, ver HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968. §84

É sempre uma mesma coisa que vejo, mesmo, decerto, não no sentido meramente físico, mas conforme o próprio visar das percepções. Embora sobressaiam algumas determinações singulares, que mudam a cada passo, não é por meio de um ato abrangente, fundado em percepções isoladas, que a própria coisa, enquanto unidade perceptiva se constitui essencialmente⁴.

Husserl alude a este aspecto como possuindo uma estrutura normativa ou inferencial e não proveniente de uma estrutura psíquica. Assim, o objeto intencional promove algo como uma satisfação das condições que devem ser apreendidas do objeto intencionado se o clamor inerente neste ato é vertical. Desta forma, para dizer que eu percebo um *copo de café* é dizer que aquilo de que eu tenho experiência (esta brancura, a superfície brilhosa, etc.) é tomado como (parcialmente) condições que satisfazem a regra que habita meu ato como seu significado, determinando que isto seja isto antes de outra coisa. Podemos dizer que Husserl não se torna livre de determinações psíquicas nas *Investigações Lógicas*. Portanto, Husserl defende que este significado surge quando os dados sensoriais são formados por um ato mental de apreensão (*Auffassung*)⁵.

No período das *Ideen* (1911 a 1925, aproximadamente), Paul Ricoeur⁶ fala de um interesse duplo de Husserl. De um lado, as *Ideen II* colocam em prova o método da análise intencional preconizada pelas *Ideen I*, e, por outro lado, as análises das *Ideen II* dão luzes retrospectivamente à doutrina idealista que, depois de 1905, interpreta o método fenomenológico que se encontra nas *Ideen I*, e tudo no contexto das “Meditações Cartesianas” (1911 a 1931). Um dos temas norteadores é o tema da constituição que, segundo Ricoeur, merece esclarecimentos. Portanto, Ricoeur diz que os exercícios da *constituição* são os exercícios da *análise intencional*; são constituídos a partir de um *sentido* já elaborado no interior de um objeto que tem uma unidade e uma permanência frente ao espírito e desfaz as múltiplas intenções que se entrelaçam neste *sentido*. Tal sentido para uma consciência, conforme Ricoeur⁷, Husserl interpreta como um sentido dentro de minha consciência, prendendo, assim, uma decisão metafísica para o sentido último da realidade. Conforme Ricoeur, a partir das “Meditações Cartesianas”, Husserl

⁴ HUSSERL, 2000, p. 67.

⁵ Esta palavra em alemão é muitas vezes traduzida pelos comentadores como síntese, apreensão ou até mesmo concepção.

⁶ RICOEUR, 2004, p. 94

⁷ Ibid., 95.

expõe tal decisão na idéia do *retorno ao ego* que conduz ao monismo segundo o qual o mundo é, a título primordial, o sentido que demonstra meu ego⁸.

Quando eu, o eu que medita, me reduzo ao meu ego transcendental absoluto pela *epoche* fenomenológica, não me torno num *solus ipse* e não o permaneço porquanto eu, sob o título de Fenomenologia, exerço conseqüentemente uma auto-explicação? Não deverá uma fenomenologia, que quer resolver os problemas do ser objetivo e apresentar-se como Filosofia, ser estigmatizada como solipsismo transcendental⁹?

Podemos constatar que Husserl assume a responsabilidade de um solipsismo transcendental, que tenta encontrar um foco na consciência do outro que realiza este extraordinário paradoxo de constituir para mim o outro primordial: este que me tira o monopólio da subjetividade, que reorganiza ao redor dele o sentido do mundo e instaura o circuito intersubjetivo da objetividade.

Em 1935, surge a obra de Husserl intitulada “A Crise das Ciências Europeias” (*Krisis*). A tese fundamental envolve o conceito de *Lebenswelt*, que é o seu horizonte de pesquisa, que, por sua vez, se direciona não a uma intuição direta, mas atende diretamente a uma *meditação-come-retorno* (*Rückbesinnung*), ou melhor, pela *questão-come-retorno* (*Rückfrage*). Esta questão do retorno é tratada para combater as pretensões das ciências de encontrar, nelas mesmas, o fundamento a tal ponto de exigir o fundamento como medida da racionalidade.

Renaud Barbaras¹⁰ traz um estudo muito importante sobre a questão do mundo-da-vida que fora trabalhada na *Krisis*. Segundo Barbaras, a psicologia fenomenológica refere-se ao sujeito como parte do mundo, existindo empiricamente, enquanto a fenomenologia transcendental concerne a uma consciência que não é tratada pela destruição do mundo e ela é a possibilidade do mundo como fenômeno. Para Barbaras, Husserl considera a atividade transcendental como vida, sendo que esta descrição emprega palavras e conceitos no domínio da vida (*Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart*). Assim, Barbaras afirma que a vida escapa da redução fenomenológica, pois aparece novamente no nível transcendental. Portanto, a vida alude a uma distinção entre transcendental e consciência natural. O significado de estar no mundo que compreende ambos, o natural e o transcendental, é a

⁹ HUSSERL, 1929, p. 91.

¹⁰ BARBARAS, 2006, p.207.

principal questão da fenomenologia da vida. Neste sentido, Barbaras defende que fenomenologia é essencialmente fenomenologia da vida. Desta forma, o problema colocado na *Krisis* relativo ao duplo status do sujeito como sendo ambos, parte do mundo e condição do mundo, é o mesmo que o problema do status da vida.

As análises fenomenológicas revelam que a constituição do mundo perceptivo, mais do que apenas uma visão concebida como um ato mental, requer também o corpo do sujeito. Assim, quando percebo este copo de café na minha mesa, estão incluídos também os lados não abertos a minha visão que, pelo movimento corporal, posso me mover ao redor do copo e perceber novas faces a minha visão. Assim, o sujeito que vê o mundo real não pode ser sem corpo. O corpo é algo visto e constituído como uma coisa no mundo. Este paradoxo é analisado por Husserl, ao empregar a distinção entre *Körper* (o corpo é um objeto naturalmente constituído) e *Leib* (o corpo vivido como uma dimensão da subjetividade constituinte nela mesma). Após colocar o corpo entre parêntese através da redução, a primeira pessoa da experiência da subjetividade transcendental retém o único aspecto do corpo do *Eu posso*, Eu sou meu *Leib*. Husserl mostra como esta identidade surge através do arco reflexivo estabelecido no sentido do toque. O corpo se torna *sujeito* quando, no momento em que sente o mundo através do toque, ele, concomitantemente sente ele próprio sentindo: “Quando eu toco minha mão esquerda, eu tenho a aparência da ordem do tocar, ou seja, que não somente eu provo as sensações, mas que, também, eu percebo e tenho a aparência de uma mão doce, de tal forma, lisa ¹¹”. Desta forma, podemos dizer que a solução de Husserl não é desprovida de dificuldades, pois ao mesmo tempo em que Husserl fala da constituição reflexiva do corpo vivido, procede, assim, um *absoluto ego*. Com isso, suas análises do *Eu posso*, em termos de um sistema de sensações sinestésicas, pertencentes aos movimentos corporais, recaem em uma construção intelectualista ou, se quisermos, solipsista. Husserl demonstra, aqui, como o corpo torna-se uma condição normativa de todo conteúdo intencional. Husserl está tentando fazer justiça a dois fatos fenomenologicamente evidentes: primeiro, que a estrutura significativa do mundo é inteligível somente como algo dado a um sujeito corporal e, segundo, que o corpo não pode ser identificado como um *corpo-como-objeto*, mas deve ser entendido como *ego-lógico*, isto é, o centro reflexivo, a primeira pessoa.

¹¹ HUSSERL, 1982, p. 207.

1.1.1 A influência das pesquisas de Husserl relacionadas ao corpo em Merleau-Ponty.

Para Husserl, meu corpo não é nem interno para minha consciência, nem externo para mim no ambiente. Husserl descreve o corpo como “uma coisa introduzida entre o resto do mundo material e a esfera subjetiva¹²”. Desta forma, para este autor, o corpo é precisamente o que nos orienta neste mundo. Portanto, possuir um corpo consiste tanto em ter pensamentos abstratos sobre um corpo ou sensações concretas localizáveis num corpo. Mais tarde, em seus trabalhos posteriores¹³, Husserl chama a atenção para o papel do corpo na percepção, mas mesmo assim, assume que são as atitudes cognitivas, antes de habilidades corporais, que fazem a ponte da abertura intencional entre o corpo e a consciência. Diferentemente de Husserl, Merleau-Ponty, vai além da divisão entre sujeito-objeto, ao aprofundar as estruturas da experiência mundana. Assim, Merleau-Ponty baseia todo o seu projeto fenomenológico através da intencionalidade corporal e os desafios que isto acarreta no tocante a sua noção de subjetividade. Neste sentido, então, a corporeidade faz suscitar questões alusivas à noção de consciência como uma distinta região fenomenológica que medeia nossa orientação intencional no mundo. Merleau-Ponty não nega a existência do fenômeno mental, mas insiste que pensamento e sensação ocorrem num fundo de uma atividade perceptiva, manifestada em termos corporais. A essa maneira, o corpo elimina a suposta dicotomia entre a transparência da consciência e a opacidade da realidade objetiva: “a distinção do sujeito e do objeto encontra-se embrulhada no meu corpo¹⁴”.

Quando eu me movo em direção ao copo e novas faces se tornam visíveis para mim, elas se tornam visíveis porque elas se apresentam à minha visão. Preciso também de outro sujeito capaz de testemunhar as mesmas coisas que eu. “O em-si aparecerá, portanto, somente após a constituição de outrem¹⁵” Este aspecto do outro, nos processos constitutivos já fora preconizado por Husserl. Desta maneira, ele coloca a percepção como o fundamento

¹² Cf. HUSSERL, 1932, V Meditation, §55.

¹³ HUSSERL, 1982, § 18, pp. 91-133.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p.247.

¹⁵ Ibid., p.249.

através do qual todos os empreendimentos constitutivos são constituídos. A percepção é possível somente para um sujeito social, já que a subjetividade transcendental é intersubjetividade transcendental¹⁶. Desta forma, toda a noção de transcendência – a ideia de um mundo real *lá fora*, outro além de mim – depende dos *outros* para os quais ele está lá também. Para Husserl, se a intersubjetividade transcendental é genuinamente subjetividade, então, ela deve estar centrada num ego individual, por isso, ao mesmo tempo, único e indeclinável. Este pensamento é desenvolvido nas “Meditações Cartesianas”. Ali, Husserl mostra como a intersubjetividade transcendental surge através de um encontro primordial *analógico* entre o ego corporal, sua *esfera da propriedade* e o corpo do outro. A subjetividade do outro é descrita como uma irrevogável *ausência* pelo qual surge em mim o sentido de alguma coisa radicalmente *outra* – um sentido que, subsequentemente, é atrelado ao todo do mundo constituído¹⁷.

1.1.2 A influência do conceito de horizonte histórico de Husserl em Merleau-Ponty.

Outro aspecto referente ao conteúdo intencional é que, além de Husserl demonstrar como o corpo torna-se uma condição normativa deste e que, também, a subjetividade capaz de possuir um conteúdo intencional necessita do sujeito social, ele também faz uma referência ao horizonte histórico. O mundo constituído no processo da vida da subjetividade transcendental, que mais tarde Husserl chamará também de mundo-da-vida, é visto como uma interação entre memória e esquecimento, realizações intencionais e originalidade das experiências do mundo. Desta forma, se a constituição toma seu lugar não somente pelo eixo de uma vida individual, mas também por meio de um *eixo gerativo*, (de um mundo cultural incorporando específicas narrativas históricas), então a redução para uma subjetividade transcendental não pode cessar através de um tipo de consciência individual, embora seja compreensível que se torna necessário para Husserl uma redução para o ego absoluto como o único centro de toda constituição. No caso da história, do corpo e da sociabilidade, Husserl se mantém firme com relação à dupla demanda trazida pelas *coisas simplesmente coisas*: de um lado, o significado vem através de nós como um traço da atividade constitutiva (como alguma coisa ligada como uma específica gênese histórica),

¹⁶ HUSSERL, 1952, p. 165

¹⁷ HUSSERL, 1932, p. 74.

mas, ao mesmo tempo, ela é sempre somente compreendida como uma experiência intencional corrente. Neste sentido, Husserl diz que a história é “o movimento vivo do conjunto e da engrenagem da formação de sentido original e da sedimentação de sentido¹⁸”. Portanto, se a filosofia tem a tarefa de recuperar sedimentos históricos do significado, isto só é possível se permitirmos sua ocorrência e, para que permaneçam fenomenológicos, ou seja, considerando o dado como é dado, ele não pode abandonar as análises reflexivas da consciência.

Em suas análises sobre Husserl, Stephen H. Watson¹⁹, expõe dois aspectos que chamam à atenção: de um lado, as experiências vividas do corpo não podem ser entendidas como uma representação simples (ou ativamente constituída), variada. Ela surge temporalmente, isto é, associada dentro dos horizontes temporais que uma *síntese corporal* ou que uma esquematização torna possível. De outro lado, o corpo não pode ser descrito com um grupo de imagens associadas, mero evento causal. Permanece, assim, ligada a uma ação voluntária, um Eu Posso (*Ich Kann*), que se desdobra dentro de um campo inteligível - como uma sequência motivada de eventos. A horizontalidade do tempo ele mesmo, torna-se “um trabalho não terminado (*ouvrage inachevé*), dependente da intervenção vivida e da articulação do corpo ele mesmo. Watson²⁰ relata que Husserl pensou no *status* de tais descrições somadas às análises eidéticas que foram exibidas fenomenologicamente por meio de um ver intuitivo racional das essências experienciadas (*Wesensschau*). Merleau-Ponty acredita que as ênfases dadas posteriormente por Husserl, concernentes aos horizontes temporais da consciência, abandonam esta forma de Kantismo. Desta forma, Merleau-Ponty diz que é necessário um implícito abandono da *filosofia descorporificada das essências* que inicialmente Husserl estava comissionado.

Quando Merleau-Ponty declara que a racionalidade não é um problema, no *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*, quer dizer que a filosofia é um *reaprender a ver (rapprendre à voir) o mundo*. Neste sentido, este aprender não é como o *Schau* da constituição reflexiva ou *Sinngebung* (doação de sentido), porque ele se detém em uma espécie de *pré-reflexividade* do trabalho corporal que já sempre assume seu lugar. Esta síntese não é compreendida em termos *egológicos*, como uma ativa subsunção categorial,

¹⁸ HUSSERL, 1976, p. 380

¹⁹ WATSON, 2007, p.526.

²⁰ Ibid., p.526.

volta-se mais a uma sinopse²¹, ou seja, é mais um articulador *ligado junto* que exibe um significado na medida em que ele emerge dentro do horizonte da experiência vivida.

Merleau-Ponty reconhece, da mesma forma que se torna evidente, que até a percepção, ela mesma, envolve uma tradição. Para Merleau-Ponty, o presente não é constituído, mas sim emerge - como o objeto percebido. Na estética musical também existe uma tradição. *A Fenomenologia da Percepção* mostra que a experiência do canto também é cultural e histórica²². Até mesmo na harmonia musical, quando pretendendo quebrar sua forma tradicional, depende da tradição da música clássica. Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty ainda se encontra na mesma tensão entre fenomenologia e historicidade tal qual se encontrava Husserl. Segundo sua concepção de intermundo (*intermonde*), emerge uma nova transformação. O *intermonde* não é uma comunidade contratual, mas é feita de interações simbólicas e de instituições. Segundo este aspecto, volta à noção de “*cogito* como um ser cultural²³”. Não mais visto em referência a uma simples fundação, pré-cultural, um *cogito silencioso*. Merleau-Ponty afirma essa uma concepção do significado histórico vai além da oposição “entre coisas e consciência²⁴”. Trata-se, aqui, de uma *lógica vivida que*, por sua vez, revela a maneira como os sujeitos falantes conduzem testemunhas, ambos em estilo e tom à sua autonomia e ainda, no mesmo momento, e sem contradição, se voltam para a comunidade lingüística e são dependentes da linguagem.

Esta *lógica vivida* é também compreendida nos termos de uma história intencional. Husserl traçou a emergência do *cogito* fenomenológico como uma formação, exibindo “um *a priori* estrutural ou cultural” – “uma tradição racional produzindo tradição fora dela mesma²⁵”. Neste sentido, esta intencionalidade suscita não uma reflexão, mas precisamente uma *intencionalidade operante* cuja significação última não é imediatamente avaliável para seus participantes. Segundo Merleau-Ponty, a *intencionalidade operante* é uma forma privilegiada de experiência, como experiência pré-conceitual. Ora, ela, a:

²¹ **Sinopse** do grego *syn* “juntamente” e *opsis* “visão”. Assim, mais do que um síntese, a sinopse procura um envolvimento que emerge dentro do horizonte da experiência vivida.

²² MERLEAU-PONTY, 1945, p. 213.

²³ MERLEAU-PONTY, 1945, p.213.

²⁴ MERLEAU-PONTY, 1963, p. 54

²⁵ HUSSERL, 1932, V Meditationen, §58, pp. 135-138.

(...) intencionalidade operante (*fungierende intentionalität*) é a que faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, em nossas avaliações, em nossa paisagem, mais claramente que no conhecimento objetivo, e que fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata²⁶

Essa distinção husserliana, retomada aqui por Merleau-Ponty não significa que o conceito e a experiência se direcionam por caminhos separados. Permanece um constante “zig-zag” entre experiência e conceito, como Husserl propriamente relata na *Krisis*, ao empregar o termo *Wechelspiel* “no qual uma clarificação relativa de um lado traz alguma elucidação do outro²⁷”. Husserl acreditava que a redução seria suficiente para intervir aqui, já que a experiência reflexiva se constituiria objetivamente antes de ser gerada. Em Merleau-Ponty encontramos que: “O originário se cliva em várias direções: e a filosofia deverá acompanhar essa clivagem, essa não-coincidência, essa diferenciação²⁸”.

Analisando a temática merleau-pontyana da *Lebenswelt*, Andrea Bonomi,²⁹ afirma que ela não pode ser remetida para uma análise *constitutiva*, voltada para a elucidação das modalidades transcendentais da formação da própria *Lebenswelt*, ou seja, Merleau-Ponty nega que tal descrição possa seguir o caminho eidético-transcendental. Diferentemente de Husserl, Merleau-Ponty mostra que não se pode suspender a tese da existência do mundo. Ora, trata-se de postular como originário e insuprimível o fenômeno da inerência do sujeito a um corpo situado, o qual o sujeito transcendental não pode cindir. Assim, Merleau-Ponty insiste no processo de ideação (descoberta da essência) como duração, possuindo uma espessura (multiplicidade de atos sedimentados) que é animada pelo nosso poder criativo que tenta ligar a ideia, a essência, ao tecido do mundo sensível. É, aqui, que se estrutura o projeto ontológico de Merleau-Ponty. Não se trata de uma fixação nos significados concretos do pensamento objetivo, mas de explicar o fenômeno originário de nossa abertura ao mundo, no qual a reflexão instala-se na experiência mais originariamente bruta. O corpo situado, encarnado, faz desaparecer a dualidade corpo-sujeito, consciência coisa. Para Husserl, existe o horizonte externo, que são as relações do objeto com o mundo circundante, e um horizonte interno, que é a conjunção de todas as determinações possíveis. Ambos os horizontes são caracterizados pela sua pertença a uma estrutura gnosiológica

²⁶ MERLEAU-PONTY, 1945, p.XIII.

²⁷ HUSSERL, 1970, p.58.

²⁸ MERLEAU-PONTY, 1964, p.165.

²⁹ BONOMI, 1973, p. 55.

peculiar e, portanto, devem ser explicitadas através da descrição fenomenológica. De forma adversa, Merleau-Ponty, em sua obra *Le visible et l'invisible* apresenta um estatuto ontológico, identificando o *invisível*, o *oculto*, com o próprio tecido em que se recorta toda a experiência possível do mundo. Este invisível não seria a negação do visível, mas uma presença latente sob a crosta do visível. Assim, quando percebo este copo de café na minha mesa, estão incluídos também os lados não abertos a minha visão, que pelo movimento corporal posso me mover ao redor do copo e trazer novas faces à percepção. Renaud Barbaras diz que Merleau-Ponty recorre ao conceito de *carne* para “unir transcendência e existência”³⁰. No seu trabalho *A Fenomenologia da Vida*, Barbaras começa com uma passagem de *Le voix et Le phénomène* de Derrida. Ela traça um paralelo que Husserl estabelece entre psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental. Para Husserl, o domínio da experiência psicológica pura possui o mesmo escopo que o domínio da experiência transcendental. Existe, no entanto, uma irreduzível diferença entre estes dois campos, na medida em que o domínio da psicologia fenomenológica refere-se ao sujeito como parte do mundo, isto é, como existente empírico, enquanto que a fenomenologia transcendental se preocupa com uma consciência que não é ameaçada pela destruição do mundo e que, portanto, é a condição da possibilidade do fenômeno mundo.

É por isso que Derrida escreve que essa diferença irreduzível entre consciência transcendental e empírica é *nada*. Verdade, nada de fato, de qualquer maneira, que possa ser definido no sentido natural ou ôntico, que possa distinguir consciência transcendental de empírica. No entanto, não podem, de forma alguma, serem confundidos. Assim, a noção de um paralelo, usado por Husserl, é realmente adequada porque duas linhas paralelas são idênticas. E elas não são geometricamente diferentes, já que não correspondem a mesma linha. Como linhas paralelas, a consciência empírica e transcendental é, ao mesmo tempo, muito perto e muito longe uma da outra.

Na verdade, a *vida* se refere a um ser vivo, isto é, uma existência mundana, mas pressupõe a existência natural do mundo. A vida como objeto da biologia, então, deveria ser reduzida pela *epoché* fenomenológica. Husserl caracteriza a atividade transcendental como vida e suas descrições empregam palavras e conceitos que vêm do domínio da vida (*Leben, Erlebnis, Gegenwart lebendige*). A vida escapa à redução fenomenológica, pois ela

³⁰ BARBARAS, 2006, pp.207-208.

aparece novamente no nível transcendental. Desta forma, a vida escapa à distinção entre consciência transcendental e psicológica ou natural. Poderíamos dizer que, no nível transcendental, a *vida* é utilizada em sentido metafórico. Isso, contudo, não resolve o problema e não torna possível reduzir a *vida* a um conceito natural. Pois mesmo vida transcendental é apenas metaforicamente vida, mas ela faz suscitar a possibilidade desta metáfora, ou seja, qual é a dimensão da atividade transcendental que nos permite estabelecer uma relação para uma vida biológica. Em outras palavras, para dar conta da possibilidade da metáfora, teríamos que descobrir uma dimensão de vida no nível transcendental, isto é, um sentido de vida mais básico do que a diferença entre consciência transcendental e natural.

Nesse sentido, podemos afirmar que para Husserl, a fenomenologia é, essencialmente, uma fenomenologia da vida: o problema colocado por Husserl em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (§ 53), relativa ao duplo estatuto do tema - que seja tanto parte do mundo e da condição do mundo - é o mesmo que o problema do estatuto da vida. Assim, Merleau-Ponty, através do *corpo situado*, traz a novidade dessa encarnação. Participamos, diz ele, da mesma carne do mundo. Nesse sentido, Claudinei Silva comenta:

A carne é a fórmula, sem nenhuma equivalência da filosofia tradicional, a designar aquela estranha aderência do vidente e do visível, a textura ou matriz de todo pensar, aquela ideia da proximidade pela distância, enquanto um *ciclo completo*, cuja virtude singular, atapeta e até mesmo envolve todas as coisas visíveis e tangíveis. Fórmula radical por excelência, a Carne é a própria transfiguração do mistério que nos une umbilicalmente ao mundo, ela é, em sentido mais próprio, “o Ser selvagem, o tecido comum de que somos feitos”³¹.

Podemos compreender, desta forma, que nossa consciência torna-se encarnada, como também a percepção é encarnada vivendo ambas sob a perspectiva do mesmo horizonte que é a carnalidade. A mão que toca pode também ser tocada, como o olho que vê pode também ser visto. Esta reversibilidade não é acidental, mas testemunha a presença de uma única carne do mundo. Esta *carne* de que sou feito nasce por diferenciação, como “desvio” de uma carne, de uma generalidade anônima. Assim, numa posição diversa de Bergson, Merleau-Ponty mostra que não há coincidência entre o ser percipiente e o ser percebido. O Ser não é pura plenitude e identidade no qual eu mesmo estaria englobado,

³¹ SILVA, 2009, p. 172.

mas, sim, um campo em que se entrelaçam dimensionalidades diversas, um campo de possibilidades. Desta forma, é necessário restituir o Ser em sua *verticalidade*, isto é, a profundidade de suas sedimentações temporais, na espessura de uma *história*. Aqui encontramos novas perspectivas. Quando Merleau-Ponty transfere a intencionalidade para a existência, como o poder próprio da consciência de abrir-se a algo ou de transcender-se para o outro, exige da filosofia um novo modelo de reflexão de um mundo encarnado que envolve a *Lebenswelt*. Trata-se, aqui, de uma perspectiva de uma ontologia pré-reflexiva, em que a encarnação do corpo toma seu lugar, exigindo da filosofia um reconhecimento desta camada latente, pré-objetiva, metaforizada na ideia da carne.

Podemos dizer que Merleau-Ponty removeu, finalmente, a fenomenologia da intuição estática ou reflexão analítica. Agora, o *Fundierung* toma novas perspectivas, não é mais entendido de forma fundacional, mas deverá ser visto através de uma relação bidirecional (simultaneamente), na qual conceito e intuição estão mutuamente implicados, complicados e entrelaçados. A insistência de Merleau-Ponty acerca de uma experiência vivida ou sobre um conhecimento situado, está fora dos parâmetros de um idealismo fenomenológico transcendental, como é o de Husserl. A este respeito, vale lembrar que Merleau-Ponty reforça este conceito de simultaneidade, fazendo analogia ao pensamento moderno. “Hegel dizia que o homem é um ser que trabalha; ora, eu penso que ele entendia trabalho num sentido bem mais profundo, ou seja, a ideia de uma produtividade, de uma transformação do mundo³²”

1.1.3 Consciência em Husserl e Merleau-Ponty

Há uma ideia, em especial, que chamara a atenção de Merleau-Ponty. Ela provém das obras de Husserl e pode ser assim expressa: na percepção espacial ordinária nós possuímos uma unidade “pré-predicativa”, “pré-objetiva” experiência de nossos arredores e de nossos corpos. “Logo que me percebo como homem natural, já percebo de antemão o mundo espacial, apreendi-me no espaço (...) ³³” A interpretação que Merleau-Ponty faz da noção husserliana de espaço perceptivo se reporta a um nível de experiência prévia, ou seja,

³² MERLEAU-PONTY, 2000, p. 75.

³³ HUSSERL, 1929, p. 32

nós percebemos pelo movimento, na forma como antecipamos experiências posteriores que venham a confirmar nossas experiências anteriores. Esta forma de antecipação não é um produto de uma separação da representação interna do espaço, mas é a forma de ser da consciência não representativa. Assim, o sujeito deste “motor-intencional” da consciência não se dá em termos cartesianos, mas como um corpo-sujeito. Para Merleau-Ponty, a pessoa que sofre de alucinação possui noção da irrealidade de sua alucinação. Ele a diferencia da percepção normal pela sua solidez e pelo seu sentido. Assim, ele não acredita na realidade de sua alucinação. Desta forma, a alucinação é sentida como um fato objetivo tão nítido quanto à realidade. Como escreve Merleau-Ponty em *La prose du monde* : “Esses distúrbios da fala estão ligados, portanto, a um distúrbio do corpo próprio e da relação com o outro³⁴”.

A consciência não é uma esfera pela qual nos tornamos invulneráveis ao erro e incapazes da dúvida. Segundo Merleau-Ponty, isso não conduz ninguém a uma dúvida interminável através de nossas percepções, mas temos uma espécie de *entendimento tátil* sobre o que estamos fazendo e que garante o que estamos inclinados a dizer sobre isto, sem a presença de qualquer razão especial que duvide disto. “o corpo é coisa senciente, sujeito – objeto³⁵”

Para Merleau-Ponty, minha consciência não se apresenta para mim como uma esfera imanente diante de objetos transcendentais, mas “a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles³⁶”. Para Merleau-Ponty, a lógica da experiência perceptiva cotidiana, longe de constituir um *ideal de essências* do domínio da subjetividade transcendental, é uma lógica que não pode dar conta de si. O seu significado é um sentido imanente que não é claro para si mesmo, já que se torna plenamente consciente de si mesmo apenas através da experiência do corpo no mundo: Merleau-Ponty descreve:

³⁴ MERLEAU-PONTY, 1969, p. 27

³⁵ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p.247.

³⁶ MERLEAU-PONTY, 1945, p. V

(...) quando faço sinal para um amigo se aproximar, minha intenção não é um pensamento que eu preparava em mim mesmo, e não percebo o sinal em meu corpo. Faço sinal através do mundo, faço sinal ali onde se encontra meu amigo, a distância que me separa dele, seu consentimento ou sua recusa se lê imediatamente em meu gesto. Não há uma percepção seguida de um movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo³⁷.

Um fenômeno liberta outro, não por eficácia objetiva, como aqueles que ligam eventos na natureza, mas pelo significado que ele lhe oferece. “Há uma *razão do ser* que orienta o fluxo do fenômeno sem ser explicitamente posto em nenhum deles, um tipo de *razão operante* ³⁸”. Assim, no que concerne à ilusão para ser produzida, o sujeito deve querer fixar seu olhar para determinada direção e deve pensar que moveu seu olhar. Merleau-Ponty rejeita a ideia cognitivista e associacionista da ilusão: o sujeito não infere o movimento de uma paisagem pela crença sobre a posição de seus olhos e a posição da paisagem em relação aos seus olhos, nem a imagem da condição estática da retina é uma mera causa dos efeitos perceptivos subsequentes. Meu olhar não é nem uma razão nem uma causa, mas um sinal que *motiva* minha apreensão da minha orientação através das coisas no ambiente. De maneira tácita, nossos corpos, constantemente, se ajustam para se integrar num só circuito de experiências. Merleau-Ponty mostra que nossas percepções são sempre informadas pelos nossos *esquemas corporais*. Tais esquemas nem se reduzem numa atitude mental (*Auffassung*), nem num mero estado psicológico. O corpo, na percepção, não é um fato psíquico. Ao contrário, ele exprime um fundo pré-cognitivo de intencionalidade, como ilustra Merleau-Ponty: “nosso corpo não é um objeto para um “eu penso”: é um conjunto de significações vividas que tende para o seu equilíbrio³⁹”.

1.2. A presença originária.

Há uma redução de inspiração cartesiana no sentido de uma presença originária em Merleau-Ponty: o sujeito cartesiano resultante das operações da dúvida e do “cogito” é um sujeito concreto, vivencial, não um quadro abstrato⁴⁰. Simultaneamente, esse sujeito é um absoluto, pois tal é o sentido verdadeiro das duas primeiras meditações em Descartes: ele se

³⁷ Ibid., pp.128-129.

³⁸ Ibid., p.61.

³⁹ Ibid., p.179.

⁴⁰ LYOTARD, 1967, p. 21

basta a si mesmo, não tem necessidade de nada para fundar seu ser... a intuição do vivido por si mesmo constitui o modelo de toda evidência originária. Nas *Ideen I*, Husserl vai refazer o movimento cartesiano a partir do mundo percebido ou mundo natural. Para Husserl, o objeto é *constituído* pela sedimentação de significações, que não são as condições *a priori* de toda experiência, tomadas, aqui, em sentido kantiano. Ora, o entendimento que estabelece essas condições como fundadoras da experiência em geral é, ele mesmo, já fundado na experiência. Não há anterioridade lógica das categorias nem mesmo das formas pelas quais um sujeito transcendental forneceria objetos; é, ao contrário, como o mostra *Erfahrung und Urteil*, os juízos e as categorias que eles empregam que supõem uma certeza primeira, aquela que existe o ser, isto é, a crença numa realidade. Husserl a denomina *Glaube*, fé, crença, para sublinhar que se trata de um “pré-saber”. A interpretação que Merleau-Ponty faz do conceito fenomenológico de “presença originária”, torna-se o fio condutor para entender seu pensamento. Recitamos, aqui, a esse propósito, uma passagem lapidar do *Filósofo e Sua Sombra* que Merleau-Ponty extrai de Husserl nas *Idéias II*: “A totalidade dos objetos que podem estar presentes originariamente e que, para todos os sujeitos comunicantes constituem um domínio de presença originária comum, é a Natureza no sentido primeiro e originário⁴¹”.

Embora se subsidie em Husserl, Merleau-Ponty interpreta essa tese num sentido muito próprio. Podemos encontrar esta *presença originária* na consciência, no corpo e no mundo. Todos estes elementos expressam, de forma recíproca, a sua própria natureza. Desta forma, o ser da consciência não pode ser constituído sem o corpo e sem o mundo, assim como o corpo não pode ser constituído em sua essência sem o mundo e a consciência e, por fim, de igual maneira, o mundo não subsiste em sua essência sem a consciência e o corpo. Escreve Merleau-Ponty: “O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta⁴²”. Esta *presença originária* é a expressão máxima de um *logos estético*, um *logos* operante que suscita um clamor, uma *intencionalidade operante* que sustenta a historicidade de um mundo sensível, de carne. Estamos ancorados neste *logos latente*, que se abre à nossa consciência, ao nosso corpo e ao próprio mundo que, também, já estão estruturalmente abertos em sua natureza a

⁴¹ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p. 252.

⁴² MERLEAU-PONTY, 1945, p. 491.

ele. Se existe uma passagem deste *logos estético* para um *logos cultural* é porque a própria passagem traz consigo as marcas desta *tradição estética*. Desta forma, o *logos do mundo cultural* não é feito somente de teses, crenças e ideologias. Ele traz consigo uma “tradição estética”, reportando um *dinamismo operante* às marchas da historicidade. Nós nos valem tanto deste *logos cultural* como deste *logos estético* tão somente porque somos abertos a todas as suas possibilidades. Diz Merleau-Ponty: “A cultura jamais nos dá, pois, significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido jamais se conclui.⁴³” Podemos constatar que esta presença originária dá-se também no próprio *logos cultural* como uma *cultura operante*, aberta ao corpo, a consciência e ao mundo. Assim, esta *presença originária* além de possuir um *logos operante* (estético e cultural) também se caracteriza por sua abertura.

Existe uma *razão operante* que procura um equilíbrio numa estrutura que, primeiramente, é abertura, depois equilíbrio e, por fim, possibilidades para novas criações.

Um fenômeno desencadeia outro, não por uma eficácia objetiva, como as que unem os acontecimentos da natureza, mas pelo sentido que ele oferece há uma razão de ser que orienta o fluxo dos fenômenos sem estar explicitamente posta em nenhum deles, um tipo de razão operante⁴⁴.

Esta *razão de ser* orienta o fluxo dos fenômenos que acarreta uma série de possibilidades de modo que o próprio equilíbrio para o corpo próprio produz uma latência constante dando margem ao dinamismo da *Lebenswelt*. Este fluxo de fenômenos traz uma exigência ao ser que participa de tudo que lhe remete à experiência – sua atitude produz criação. “O ser é o que exige de nós criação para que, enquanto criação, dele tenhamos experiência.⁴⁵”. Merleau-Ponty transporta para o ser uma criação que é dada como uma exigência frente à abertura e dinamismo da *Lebenswelt*. Escreve em *Le visible et l’invisible*: “Trata-se de uma criação que é evocada e engendrada pelo *Lebenswelt* como historicidade operante, latente, que a prolonga e dela dá testemunho⁴⁶”.

No ensaio *Filósofo e sua Sombra*, Merleau-Ponty introduz um termo novo e decisivo para toda a sua obra futura e reiterando às ideias precedentes, que é a ideia do

⁴³ MERLEAU-PONTY, 1980(a), p. 143.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, 1945, p.61.

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, 1964, p. 251.

⁴⁶ Ibid., p. 228.

“corpo reflexionante”⁴⁷. A consciência finalmente perde seu monopólio de subjetividade transcendental. Ela se encarna no corpo. O *corpo reflexionante* será o índice de uma radicalização da obra filosófica de Merleau-Ponty, numa abordagem que vai além de Husserl e dá margem a novas perspectivas fenomenológicas. Torna-se radical porque rompe com toda uma tradição que separa o corpo da consciência, ou, ainda, que coloca o corpo apenas como condutor dos sentidos e não como reflexionante. Merleau-Ponty transfere para o corpo a reflexividade, anteriormente compreendida apenas como faculdade intelectual. Merleau-Ponty passa a atribuir um estatuto ontológico fundante sem precedentes. Isto implica na recusa da concepção anterior de um *Cogito reflexivo*, e na recusa de uma filosofia da consciência. O que vislumbramos, agora, é uma nova fenomenologia, pois esta se torna uma *ontologia fenomenológica encarnada*. Assim, embora o Husserl da “*Krisis*”, segundo Barbaras⁴⁸, vai dar margem a uma fenomenologia da vida, Merleau-Ponty radicaliza o tema da encarnação nesta fenomenologia, criticamente retomada e retificada.

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p. 247

⁴⁸ BARBARAS, 2006, passim.

CAPÍTULO II

O FENÔMENO DA ENCARNAÇÃO E SUAS CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS.

Teremos a incontestável contribuição de Waldenfels já neste capítulo. Ora, perante os desafios que o mundo nos apresenta não podemos deixar de dar uma resposta ética. Sob este prisma, Waldenfels trabalhará o conceito de *estranhamento* que irá demarcar as fronteiras de nossos conceitos e possibilitará um recomeço que será sempre dinâmico. Na sua obra *Das Leibliche Selbst*, Waldenfels mostra que uma Estesiologia⁴⁹, uma teoria da sensibilidade, tem algo a ver com o *Ethos*, e que permanece enraizada, não em uma mera descrição neutra de sentido. Não se busca moralizar os sentidos, nem subornar ou discipliná-los. Na verdade, existem muitos exemplos históricos para isso, como na experiência do olhar. Waldenfels não pretende realizar tal moralização ou uma disciplina dos sentidos, mas, pelo contrário, instituir a dimensão de um certo *Ethos*. Trata-se, aqui, da questão de como devemos viver, que clamores nos esperam, como ocorrem violações e responsabilidades. Desse modo, nas áreas da planície da escuta e do olhar, surge a planície dos sentidos. Noutras palavras, o *Ethos* começa na planície dos sentidos. Waldenfels menciona que olhar e ouvir significa, também, um jeito de olhar e ouvir, uma entrada nos clamores estranhos. Ver significa, que o clamor do outro é forte, uma vez que antecede todas as normas, valores e violações, ou seja, todas as tentativas de validação. Um clamor ocorre antes da pergunta - se ele estava ou não certo. O olhar e ouvir são condições para a aplicação de determinadas normas em geral, e esta situação de base não permite que as normas antecedam isto. Podemos fixar nosso olhar só num lado da verdade. Diz Waldenfels: “O olhar desenvolve sua própria política⁵⁰”. Assim, podemos dizer que os sentidos já possuem expressão cultural, realizam um diálogo como o mundo e comigo mesmo, revelando um estranhamento que é vivido pelo meu corpo próprio, ou seja, o estranho não é só encontrado no outro e no mundo, mas, também, é vivido por mim mesmo. Meu corpo próprio se torna estranho para mim mesmo⁵¹. Podemos dizer que os

⁴⁹ WALDENFELS, 2000, p. 388.

⁵⁰ Ibid., p. 389.

⁵¹ Ibid., p. 393

clamores éticos me desafiam, porque são vividos pelo meu corpo próprio e encontram nele uma estranheza, pois meu mundo foi desafiado, meus clamores se encontraram com outros clamores.

2.1. O logos do mundo estético.

Tanto Merleau-Ponty como Husserl tinham uma preocupação em comum, o fascínio pelo *irrefletido*. Poderíamos dizer que, buscavam o irrefletido que norteava o mundo, a consciência, o corpo e o espírito. Este *irrefletido* representava o ponto fulcral e começo de toda a filosofia. Este *irrefletido* é caracterizado por Merleau-Ponty como a “sombra de filósofo” que podemos encontrar no Husserl tardio, especialmente em *Ideen II* e a *Krisis*. O ensaio de Merleau-Ponty intitulado *O Filósofo e sua Sombra* tornar-se-á um marco, no qual ele retoma aspectos importantes como a *redução* e a *constituição*, temas que foram criticamente retomados e analisados na *Fenomenologia da Percepção*. A redução agora será sempre incompleta e revelará um “ser bruto⁵²”, quer dizer, a descoberta de um *Mundo Estético* que possui uma originalidade própria. Uma espécie de *logos* que se revela bem antes de toda a consciência. E sob esse aspecto, escreve Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, que o mundo é mais velho do que a consciência. Ao mesmo tempo, a consciência está no mundo como participando da mesma carne dele. O Mundo é a cepa de nosso chão, estamos ancorados nele e precisamos dele e é pelo meu corpo (coisa no mundo) que conheço as coisas no mundo. Trata-se, aqui, de um corpo, como já vimos, é *reflexionante*:

Há uma relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas. Quando minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma “coisa física”, mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita, *es wird Leib, es empfindent*. A coisa física se anima, ou, mais exatamente, permanece como era, o acontecimento não a enriquece e, entretanto, uma potência exploradora vem pousar sobre ela ou habitá-la. Assim, porque eu me toco tocando meu “corpo realiza “uma espécie de reflexão⁵³

⁵²MERLEAU-PONTY, 1980(d), p. 251.

⁵³Ibid., p. 247.

Podemos afirmar que há, em Merleau-Ponty, uma concepção estesiológica do eu, ou seja, meu ego e meu corpo vivem uma “co-presença”⁵⁴ originária caracterizada por um *eu posso*. Ilustremos mais uma vez:

Entre os movimentos do meu corpo e as *propriedades* da coisa revelada por eles emerge uma relação do *eu posso* com as maravilhas que tem o poder de suscitar. Entretanto, é preciso que meu corpo esteja engrenado no mundo visível: seu poder advém, justamente, de ter um lugar *de onde vê*. É, pois, uma coisa, mas uma coisa onde moro⁵⁵.

Essas curiosas passagens que aqui suscitamos, sobre o caráter estesiológico do corpo podem fomentar a dimensão daquilo que Merleau-Ponty chamará de “uma reabilitação ontológica do sensível”. Essa tarefa de revalorização da sensibilidade projeta, também, outro sentido da *Natureza* que pode também sofrer consequências éticas. Ora, o mundo foi sempre visto como uma ferramenta que foi dada nas mãos do homem, visando à exploração para o benefício individual ou coletivo. Esta concepção atravessou os séculos e, agora, há muitas controvérsias e dissabores por causa dos frutos que a humanidade passa a colher. Distúrbios ecológicos estão nos afetando diretamente, sofremos com o efeito estufa, com a poluição da água e do ar, causando fortes traumas emocionais e distúrbios genéticos. Diante desta problemática, facilmente ocorre-nos uma dúvida: Porque estamos sendo afetados por tais malefícios se o propósito da natureza seria o nosso bem? Este tipo de pergunta busca o inexplicável, o irrefletido, encoberto por atitudes que tomamos, possuindo um olhar voltado apenas para os fenômenos e não para aquilo que sustenta os fenômenos. Perdemos grande parte de nossa sensibilidade confiando somente no sensível aparente, aquilo que é apresentado como fenômenos aos nossos olhos e organizado pela consciência em sentido idealista. Esta atitude representa o esquecimento de uma riqueza inesgotável encontrada na gênese dos fenômenos. Como escreve Merleau-Ponty:

Seria esquecer que o sensível é o *ser à distância*, atestado fulgurante, aqui e agora, de uma riqueza inesgotável. Seria esquecer que as coisas estão apenas entreabertas diante de nós, reveladas e escondidas. É impossível dar conta dessa experiência inaugural quer fazendo do mundo um *fim*, quer fazendo dele uma ideia. A solução – se houver – só há de surgir quando interrogamos essa camada sensível, ou, então, quando deixamos cativar por seus enigmas.⁵⁶

⁵⁴ Ibid., p.255.

⁵⁵ Ibid., p.246-247.

⁵⁶ Ibid., p.248.

Merleau-Ponty mostra que a verdadeira fenomenologia não se reduz a um simples materialismo ou espiritualismo. Sua tarefa consiste, antes, em revelar uma camada “pré-teórica”⁵⁷, com a qual se pode ultrapassar a atitude das ciências da natureza. Desta forma, a fenomenologia não suprime a natureza, mas permite a ela seu valor próprio, uma evidência que é só dela. “A região da *Weltthesis* (tese do mundo) possui uma clareza, uma evidência própria que não se deriva da de nossas teses. Nela, o mundo se revela dissimulando-se no lusco-fusco da *doxa*”⁵⁸. Esta atitude preserva a manifestação que é própria do mundo, deixando que ele se apresente a nós com todos os seus enigmas e busca, na reflexão, uma abertura para compreender o irrefletido como um processo original e fundante da filosofia.

As cobras não nos atacam voluntariamente, mas precisam ser provocadas para isso e podemos domesticá-las, mas elas sempre serão cobras, um dia elas poderão, por instinto, nos picar. Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty diz que antes de existir uma consciência há o mundo. Embora o homem tenha provocado muitas mudanças no mundo, buscando domesticá-lo, o mundo nunca perderá seu caráter de originalidade. Ignorar isso seria ignorar a própria compreensão de sua natureza. Poderíamos evitar a picada da cobra se conhecêssemos mais sobre ela, como, também, poderíamos evitar catástrofes ecológicas se conhecêssemos mais sobre a natureza do mundo.

Existe uma significação própria que é alusiva ao próprio mundo. Aliás, o acesso a ele só pode ser dado alusivamente indiretamente. Isso porque o mundo é uma forma privilegiada de *logos* como forma primeira de nossa. O entendimento não trabalha isoladamente. Ele precisa de relações, de insumos, precisa do mundo, de tudo que se apresenta de forma aberta a nós. É aí que Merleau-Ponty dá voz, retomando Husserl, à tese de um *Logos do Mundo Estético*.

A ordem do pré-objetivo não é primeira visto que, a bem dizer, só se fixa e começa a existir cumprindo-se na instauração da objetividade lógica. Esta, porém não é auto-suficiente, limita-se a consagrar o trabalho da camada pré-objetiva, só existindo como finalização do “logos do mundo estético” e valendo apenas sob seu controle⁵⁹

⁵⁷ Ibid., p. 245.

⁵⁸ Ibid., p.244.

⁵⁹ Ibid., p.253

O conceito de *Logos do Mundo Estético* revela que existe um *logos* não falado e que é próprio do mundo, que é próprio desta camada pré-objetiva. Se observarmos, por exemplo, uma planta desde sua germinação enquanto semente até sua maturidade como vegetal adulto, constatamos que ela possui uma significação que lhe é própria, uma importância fundamental, um porquê dentro do ecossistema. Há, no entanto, uma significação primeira das coisas, um *logos fundamental* e que é anterior à biologia, à botânica. Trata-se de sua camada pré-objetiva

Se observarmos um lírio da paz vivo e margaridas feitas de plástico, veremos uma grande diferença entre estas duas flores. A diferença crucial entre estas imagens é que o lírio da paz brota da terra, sofre as mudanças climáticas, elabora sua originalidade e se faz notado no mundo vegetal. As margaridas de plástico brotam de combinações químicas e são elaboradas para enfeitar. Embora, ambas possuam um valor estético, as margaridas podem ser produzidas de forma igual, e podem ser produzidas em grande escala; assim, o lírio da paz possui algo único, uma *presença originária* que vem de sua própria natureza. Ambas as flores possuem um valor estético, por isso transcendem sua própria natureza. Se, no entanto, quisermos compreendê-las precisamos interrogar essa camada pré-objetiva. Por isso, Merleau-Ponty diz: “A filosofia está em toda a parte, até mesmo nos *factos*, e em parte alguma se acha preservada do contágio da vida⁶⁰”. Esse contágio é, na verdade, inevitável.

As ciências da natureza estudam o lírio da paz como se fossem de plástico, como se todos fossem iguais, estudam-no sem levar em conta seu *logos*, sua *presença originária* em relação a nossa consciência. Mas este não é o mundo. O mundo de que estamos falando se abre diante de nós com infinitas possibilidades, é onde nascemos, constituímos nossas teses, é o chão que pisamos, é nele que nos movemos e existimos. Este mundo é um *logos* pré-existente à consciência como diz Husserl: “Há um mundo que é pré-dado, é o mundo da cotidianidade e é em seu interior que nasce o interesse teórico do homem e as ciências relativas ao mundo”.⁶¹

Na esteira do último Husserl, Merleau-Ponty *presença originária*, a *presença inalienável do mundo-da-vida*. Assim, há de maneira recíproca, existirá a *presença originária do mundo* (mundo aberto estruturalmente, operante) do corpo (corpo aberto

⁶⁰ Ibid., p. 212

⁶¹ HUSSERL 1982. p. 290. tr. (Il y a un monde qui est prédonné, c'est le monde de la cotidienneté et c'est à l'intérieur de celui-ci que naissent chez l'homme l'intérêt théorique et les sciences relatives au monde).

estruturalmente, operante) e da consciência (eu aberto estruturalmente, operante). Desta forma, poderemos entender esta presença originária com uma abertura que possibilita a criação dentro de um dinamismo sempre operante, em constante movimento. Por esta razão, Merleau-Ponty colocará a impossibilidade de uma redução completa, a impossibilidade de uma consciência isolada do corpo, do mundo e dos outros. “O sujeito solitário que permanece, ainda seria sujeito humano, seria sempre o objeto inter-subjetivo apreendendo-se e pondo-se como tal⁶²”

O logos é vida de significação, de respiração, de inércia e movimento, é existência. Em *O Olho e o Espírito*, Merleau-Ponty revela toda a presença originária de uma obra de arte. 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, “(...) um logos das linhas, das luzes, das cores, dos relevos, das massas...”⁶³

Qual seria a diferença entre as margaridas e uma obra de arte? As margaridas e as fotografias são muito semelhantes. Ambas não destruíram suas obras originais. Por que continuamos pintando se as fotografias dão uma exatidão mais nítida da realidade? Porque as fotografias e as margaridas estão presas no tempo e não transmitem aquela tese de incorruptibilidade que é marca da vida. O tempo é fator quase ausente, embora ambas possuam um dizer estético. Ilustra Merleau-Ponty:

É o artista que é verídico, e o fato que é mentiroso, porquanto, na realidade, o tempo não para. A fotografia mantém abertos os instantes que a arrancada do tempo logo torna a fechar; ela destrói a ultrapassagem, a invasão, a “metamorfose” do tempo, que, ao contrário, a pintura torna visíveis, porque os cavalos têm em si o “deixar aqui e ir para ali”, porque têm um pé em cada instante. A pintura não busca o exterior do movimento, mas suas cifras secretas (...) a pintura nunca está completamente fora do tempo, porque está sempre no carnal.⁶⁴

⁶²MERLEAU-PONTY, 1980(d), p. 254.

⁶³MERLEAU-PONTY, 1980(c), p. 104.

⁶⁴Ibid., pp. 107-108

2.1.2. As coisas simplesmente coisas como fonte do mundo pré-objetivo.

Quando tratamos do termo *as coisas simplesmente coisas*, Merleau-Ponty aponta para o que não condiz com este termo: “*as coisas simplesmente coisas*, despojadas de todo o predicado práxico e de todo o predicado de valor⁶⁵”.

Apesar de notarmos que as *coisas simplesmente coisas*, não possuem qualquer predicado que possamos atribuir a elas, sua complexidade vai além de nossa visão sobre elas. Um dos aspectos fundantes concernentes às *coisas simplesmente coisas*, que é o pano de fundo do mundo pré-objetivo, é o conceito de relação já trabalhado por Husserl. As *coisas simplesmente coisas* possuem um aspecto relacional, pelo que sempre estão em relação com a carne do mundo, possuindo esquemas que lhe são próprios e que lhe dão sua propriedade originária dentro do espaço e do tempo. Por exemplo, a nossa visão cumpre a sua função dentro de seus próprios esquemas originais de visão. Ela é toda preparada esquematicamente para acolher a coisa em sua *presença originária*. Poderíamos dizer que, para Merleau-Ponty, as relações que se dão dentro da mesma carne do mundo são esquematizadas e os viventes podem co-existir originariamente. Neste sentido, nossos predicados de valor não constituem as *coisas simplesmente coisas*, mas elas surgem originariamente dentro de suas relações esquemáticas. Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty ilustra: “*o mundo é o que vemos*⁶⁶”.

Estes esquemas são chamados de estruturas por Merleau-Ponty e estas estruturas permitem uma nova maneira de ver o ser, pois elas são a possibilidade do próprio ser. É por meio delas que nos encaixamos como dimensão vivente na carne do mundo. Existe uma estrutura física, entre outras estruturas físicas, que se relaciona no mundo físico e consegue um equilíbrio estrutural que não pode ser formulado por leis, pois ela depende exclusivamente de sua própria existência e de outras existências para sua originalidade no mundo. Há uma estrutura vital que não é dada como reação a ações dadas, mas elas acontecem dentro do próprio organismo e seu ponto de equilíbrio é obtido pelo próprio organismo como um fator de ordem interna que vive com conflitos internos. Poderíamos dizer que a estrutura vital é um organismo. Assim, encontramos a *estrutura simbólica*, ou

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p. 244.

⁶⁶ MERLEAU-PONTY, 1964, p. 17

humana, que se caracteriza por um movimento de transcendência, colocando a existência como o poder de ultrapassar a situação dada por um comportamento dirigido para aquilo que está ausente. Marilena Chauí comenta:

A estrutura simbólica está polarizada pelo corpo, enquanto unidade de condutas e núcleo de significações, e pelas coisas, enquanto qualidades expressivas, isto é, dotadas de sentido. A presença da significação nos dois pólos da estrutura permitirá compreender que na ordem humana o comportamento não *tem* significação, mas *é* significação. Por outro lado, como as significações existem no nível perceptivo, a estrutura é estrutura da percepção.⁶⁷

Notemos que a estrutura simbólica torna-se dependente de sua estrutura física e vital, no qual a percepção é o equilíbrio do sentido e não que o sentido seja gerado por uma espécie de associação. O corpo é o lugar onde se dão todas as nossas percepções e é através dele que ultrapassamos a situação dada e o equilíbrio de toda significação, dado, portanto, por esta unidade perceptiva. Assim, Merleau-Ponty dá vez à noção de “corpo reflexionante”⁶⁸ em que a significação se polariza por todo o corpo. Ele usa formas corporais para expressar o equilíbrio da significação. Como expressa Merleau-Ponty: “A visão é o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do Ser”.⁶⁹ O que isto quer dizer? Merleau-Ponty evidencia que existe uma presença originária na própria estrutura perceptiva, único meio de nos relacionarmos de maneira originária com o Ser. Nessa medida, a própria percepção não pode se desligar do corpo e da consciência.

2.1.3. O mundo e meu corpo como co-presença estrutural espaço-temporal.

No domínio de nossas experiências podemos encontrar uma orientação comum que é espontânea e, como vemos, mais a frente, histórica. Tais experiências formam uma totalidade, que faz valer como expressão do corpo próprio, *coisa* no tempo e no espaço vividos, intenção de nossa ação junto às coisas, enfim, o mundo vivido ou da percepção⁷⁰. Nessas experiências perceptivas encontramos uma significação existencial, a qual é diretamente associada aos nossos dispositivos corporais. E, por meio deste, pois, dos

⁶⁷ CHAUI, 2002, p. 240.

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p.247.

⁶⁹ MERLEAU-PONTY, 1980(c), p. 109.

⁷⁰ MÜLLER, 2001, p. 175

investimentos corporais e da implicação de suas partes, junto ao mundo deste onde me localizo que reencontramos uma orientação comum. Tudo se passa como se houvesse uma polarização entre nossos dispositivos anatômicos e o mundo, por meio de uma estruturação originária. Poderíamos aferir que há uma espécie de encontro entre as originalidades que comungam da mesma carne do mundo, através de uma relação estrutural que é espontânea e que implica todas as suas partes, dando expressão a uma significação existencial vivida como *co-presença*.

O espaço onde me relaciono carrega as marcas do tempo. O mundo deixa de ser um espaço físico euclidiano tornando-se história para se instituir enquanto um *logos* histórico, cultural. Assim, o espaço sem o tempo seria espaço vazio, desprovido de historicidade e de movimento. Há uma relação espaço-temporal necessária para o mundo ser mundo, bem como para a instituição de uma nova forma de subjetividade. Esta relação é a base estrutural primeira, originária, na qual o mundo para ser mundo encontra sua estruturação significativa. Meu corpo participa desta estruturação originária, reclamado pela experiência do tempo, fazendo um passado e um futuro existir para um presente. Como bem observa Merleau-Ponty:

Em cada movimento de fixação, meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro, ele secreta tempo, ou antes, torna-se este lugar da natureza em que, pela primeira vez, os acontecimentos, em lugar de impelirem-se uns aos outros no ser, projetam em torno do presente um duplo horizonte de passado e de futuro e recebem uma orientação histórica. (...) Meu corpo toma posse do tempo, ele faz um passado e um futuro existirem para um presente, ele não é uma coisa, ele faz o tempo em lugar de padecê-lo.⁷¹

Neste contexto, o *corpo próprio* assume um papel no mundo da natureza, que devido sua estrutura, seus dispositivos anatômicos, confere sentido e orienta o mundo cultural e histórico. O mundo em si recebe as marcas do tempo, mas é o homem através de seu corpo estrutural que orienta um sentido por meio da originalidade espaço-temporal. Uma pedra, por exemplo, recebe as marcas do tempo que está explícita em sua corporeidade; os desgastes de sua coloração, posição e marcas representam um todo significativo, mas ela própria é incapaz de conferir sentido. Desta forma, a história é feita de marcas, acontecimentos, lugares e sentido. Lembrando que o sentido “não é auto-

⁷¹ MERLEAU-PONTY, 1945, p. 277.

suficiente, limita-se a consagrar o trabalho da camada pré-objetiva, só existindo como finalização do *logos do mundo estético* e valendo apenas sob seu controle.⁷²”

As *coisas simplesmente coisas* apresentam história. A percepção dela não se separada dela, já que o sujeito e as *coisas simplesmente coisas* celebram uma só comunhão como se participassem de uma mesma carne.

Só aprendemos a unidade de nosso corpo na unidade da coisa, e é a partir das coisas nossas mãos, nossos olhos, todos os nossos órgãos dos sentidos nos aparecem como tantos instrumentos substituíveis. O corpo por ele mesmo, o corpo em repouso, é apenas uma massa obscura, nós o percebemos como um ser preciso e identificável quando ele se move em direção a uma coisa.⁷³

O meu corpo possui um esquema corporal que envolve uma relação intersubjetiva com as coisas, com o mundo. Meu corpo torna-se um desdobramento temporal do espaço. Ora, esse desdobramento é parte de uma totalidade, na qual não conservamos todos os elementos, implicando, assim, um *fundo de ausência* que denominamos de passado. Este passado pode ser sempre atualizado através de uma co-presença daquilo que eu senti junto àquilo que estou a sentir. A *fundação* se torna, então, esta estrutura implicativa originária na qual, por meio de minha espacialidade, vivo uma experiência atual que abarca os perfis temporais (presente, passado, futuro). Por exemplo, no momento em que passo a escrever num papel, não preciso, novamente, aprender a escrever, pois devido à relação de *fundação* posso sempre de novo sentar-me e escrever, já que consigo vivenciar um passado, um “fundo de ausência” que pode participar de minha experiência atual através de meus esquemas corporais. Merleau-Ponty atesta que por meio dessa *fundação*, cuja totalidade é espaço-temporal, meu corpo se insere na estrutura do mundo, enquanto horizonte de vida. Este horizonte abrange meu passado, trazendo à tona um fundo de ausência, atualizável mediante o corpo próprio.

2.1.4. O logos originário do tempo.

Merleau-Ponty faz uma crítica à concepção realista do tempo tomado como uma sucessão real. Para o realismo, há uma sucessão de *agoras* – um agora que já foi (passado),

⁷² MERLEAU-PONTY, 1980(d), p.253.

⁷³ MERLEAU-PONTY, 1945, p. 372.

o que está sendo (presente) e o que virá (futuro). Esta tese remonta um modelo linear expressa na metáfora heraclitiana do riacho. Merleau-Ponty vai buscar subsídios em Bergson, que relata que em nossa experiência perceptiva, existe uma simultaneidade do tempo de modo que assistimos outros *observadores* invadindo nosso campo perceptivo⁷⁴. Por outro lado, Merleau-Ponty julga que Bergson não se liberta do psicologismo, valendo-se, assim, de um dado da consciência para fundar o tempo. Assim, embora Bergson compreenda que o tempo é aquilo que faz a mediação entre o corpo e o espírito, sua interpretação é objetivista. É em Husserl que Merleau-Ponty passa a busca uma base teórica mais eficaz para desenvolver sua própria teoria do tempo. Nas análises de Husserl sobre o *tempo fenomenológico*, há um perpétuo fluxo, em que o *agora* é o entroncamento ininterrupto de perfis em mutação, graças a esta potencialidade mais própria do fluxo. O tempo torna-se, assim, um conjunto de *agoras* e, por princípio, um conjunto das vivências da consciência⁷⁵. Husserl revela que há um *logos do mundo estético*⁷⁶ que é antes de toda a tese, e de todo o juízo. Através da *intencionalidade operante*, que exprime uma gênese passiva da consciência, realizando uma espécie de síntese do tempo, é que percebemos a originalidade primordial do tempo. O que realizará esta síntese, para Merleau-Ponty, será o *corpo reflexionante*, por meio do qual o tempo reivindica seu status de ser, de uma onda temporal que chega até mim. Desta forma, meu corpo toma posse do tempo e comunga da mesma carne do mundo. Portanto, o corpo não realizará uma síntese que se esgota, se exaure com numa operação reflexiva que é proporcionada por uma *síntese de identificação*, mas surgirá uma *síntese de transição (Übergangssynthesis)*, a partir da qual podemos encontrar um modo passivo da consciência intencional no mundo. Esta passividade interage como o *mundo-da-vida*, que podemos compreender no sentido de um caráter eminentemente transitivo, ou seja, efetua uma espécie de passagem para evidenciar cada vivência num próprio contexto de sentido. “Sujeito e tempo tornam-se dialeticamente um só fenômeno, uma só espessura carnal: só existe tempo para nós, porque nos encarnamos intimamente nele⁷⁷”.

⁷⁴ BERGSON, 2006, p. 87

⁷⁵ Cf. HUSSERL, Ideias I, §81

⁷⁶ HUSSERL, 1992, p. 297

⁷⁷ SILVA, 2009, p.142

Se estivermos à margem de um riacho e observarmos o constante movimento das águas, podemos compreender a dimensão e atualidade do tempo. O riacho não deixa de ser riacho pelo fato das águas serem constantemente renovadas, mas ele é riacho porque o tempo funda-se nas coisas possibilitando sentido. As águas que passaram ontem estão mais à frente e as que passarão amanhã são fruto de um fluir atual e o riacho só é riacho porque passado e futuro são vividos no presente. As águas no seu momento atual, por sua originalidade temporal, são um prospecto do futuro, já são no futuro, já vivem a esperança do movimento - como toda a vida natural vive a prospecção. Elas são devedoras, precisam dos préstimos das águas de ontem e esta retrospectiva, base de toda a prospecção, já é a projeção de um futuro. Podemos notar três perspectivas da temporalidade: a retrospectiva, prospecção e projeção que não se separam do mundo, por isso são ligados ao ser temporal. O tempo dá vida à carne do mundo. “A prospecção será na realidade uma retrospectiva e o advir uma projeção do passado”.⁷⁸

Quando nado no riacho no intento de atravessá-lo, vivo toda a ação do tempo. Quando me encontro no meio de minha aventura e vivo minhas braçadas atuais, vejo claramente e sinto todo o orgulho das braçadas passadas e sinto, também, a esperança das braçadas futuras, pois sem elas, naquele momento, morreria afogado. E, também, naquele momento vivo uma comunhão com o riacho e compartilhamos nossas vitórias ou derrotas. Eu e a coisa participamos da mesma carne do mundo. Essa abertura ao logos é o que cria sentido, cria a cultura: “O tempo como objeto imanente de uma consciência é um tempo nivelado, em outros termos, não é mais o tempo”.⁷⁹

O tempo possui uma originariedade que permite, através de minha vida no mundo, como uma co-presença, como um despertar e um alvorecer, ser tomado como refém de seu próprio ser. E, assim, até minha própria criação se dá, infatigavelmente, no tempo. Ela concebe a noção do tempo, ele mesmo como fonte primária de toda temporalidade imanente. A noção do tempo não é um objeto de nosso saber, mas uma dimensão de nosso ser.⁸⁰

⁷⁸ MERLEAU-PONTY, 1945, p.473.

⁷⁹ Ibid., p. 474.

⁸⁰ Ibid., p. 475.

Há um êxtase acerca do advir e acerca do passado que faz aparecer as dimensões do tempo, não como rivais, mais como inseparáveis: ser para o presente, é um ser para o sempre, e um ser para o nunca. A subjetividade não está dentro do tempo, pois ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida.⁸¹

O tempo produz em nós sentimentos que vivemos como expressão da própria temporalidade. Por exemplo, quando recebo uma ligação de uma pessoa que há muito tempo não via e que teve uma participação na minha vida sem apreço: neste momento eu reabro o tempo⁸², vivo as lembranças passadas, não me transportando para o passado, mas vivendo-as no momento em que ouço aquela voz que há tempos não ouvia. Há uma atualização do passado, os sentimentos são revividos, o sentimento de saudade, tristeza, alegria, dor, prazer atualizam-se no presente.

O mundo vive, em sua prospecção, um sentido de eternidade, dentro do movimento da vida proporcionada pela temporalidade. Sempre se espera - como esperança do advir a eternidade. Há um sentido de eternidade originário em relação ao movimento temporal. Isto não significa que nossas angústias sejam descartadas do desejo de um fim, mas mesmo sentimentos pessimistas buscam sua perpetuação no tempo. Se este movimento como sentimento de eternidade não fosse possível ou rejeitado, o próprio futuro seria inconcebível, em outras palavras, o próprio tempo não seria possível, pois perderia a unidade de seu próprio ser que o advir lhe confere como vivido no presente. “O tempo se recomeça: ontem, hoje, amanhã, este ritmo cíclico, esta forma constante podem bem nos dar a ilusão de possuir o todo, como o jorrar da água dá um sentido de eternidade”.⁸³

O tempo é o núcleo do mundo, permite que possamos nos comunicar com o mundo, sentir com o mundo, produzir a própria cultura, desenvolver uma história comum com a vida do mundo. A estrutura de nossa consciência é a abertura para a passagem do tempo, deste ser imponente que sopra sua brisa dando vida ao meu corpo próprio. Não que o mundo seja constituído pela consciência, mas, pelo contrário, é a consciência que se encontra sempre já aberta no mundo. Todos os problemas de transcendência se encontram dentro da amplitude do presente pré-objetivo, no qual justamente me encontro, coexistindo com o *mundo-da-vida* e, é somente sobre esta camada que podemos encontrar a base de

⁸¹ Ibid., p. 483.

⁸² Ibid., p. 475.

⁸³ Ibid., p. 484.

todas as explicações e é ali que a própria cultura encontra seu fundamento. Diz Merleau-Ponty:

A solução de todos os problemas de transcendência se encontra dentro da espessura do presente pré-objetivo, onde encontramos nossa corporeidade, nossa sociabilidade, a pré-existência do mundo; quer dizer, o ponto de desencadeamento das *explicações* naquilo que elas têm de legítimo, - e, ao mesmo tempo, o fundamento de nossa liberdade.⁸⁴

2.1.5. O espaço primordial.

Em Husserl, Merleau-Ponty vai encontrar os elementos fundamentais de uma nova concepção de espaço, desdobrando toda uma compreensão nova do corpo como *espacialidade*, o que permite o reconhecimento inegável do fato da historicidade do humano. O espaço será visto pelos fenomenólogos em geral como um atributo da consciência (consciência de), a qual doa o sentido de espaço, e só o faz (somente doa este sentido) porque o sentido encontrado é o de espaço vivido⁸⁵. Para Merleau-Ponty, o espaço não é um atributo de uma consciência de, menos ainda, em sentido cartesiano, uma ideia ou conceito. Não há mundo inteligível, mas mundo sensível. Percebe-se, imediatamente, que *espaço vivido* não é de forma alguma o *meio objetivo*, no qual as coisas se dispõem ou se encontram, mas o *meio humano* pelo qual se torna possível nossa posição das coisas. Merleau-Ponty compreende que não é porque *há espaço*, objetivo, que meu corpo se movimenta, mas porque me inscrevo em um *meio-humano*. Assim, não tenho um corpo movendo-se no espaço, mas é meu próprio corpo, enquanto histórico, isto é, enquanto vivido e vivendo nas relações que o afetaram e o afetam. São tais relações que fazem aderir espacialmente ao mundo no âmbito de suas condutas. Isto é, não sou um aparelho ou uma máquina que se movimenta por si em um espaço, mas uma *motricidade*, portanto, uma espacialização graças à dialética alimentada nas relações inter-humanas⁸⁶.

A história do pensamento legou um ideal de subjetividade com o poder de criar o próprio mundo, um poder desmedido que não consegue perceber a sensibilidade do mundo e sua originalidade primordial. Há uma estrutura fundamental, ou seja, há uma fundação que torna o mundo possível para mim; não posso mais separar o mundo de minha reflexão,

⁸⁴ Ibid., p. 495.

⁸⁵ HUSSERL, 1989, p. 2

⁸⁶ DENTZ, 2008, pp. 296-307

muito menos meu corpo, já que participamos da mesma carne, imersos numa mesma ordem de espacialidade primordial. Escreve Merleau-Ponty:

O espaço natural e primordial não é o espaço geométrico, e, correlativamente, a unidade da experiência não é garantida por um pensamento universal que estende diante de mim os conteúdos e me asseguram toda a ciência e toda a posse.⁸⁷

O espaço não é somente feito de formas geométricas delimitado objetivamente por contornos precisos, mas é repleto de coisas que lhe são próprios. O espaço não se caracteriza somente pela disposição lógica das coisas, mas pelas possibilidades das mesmas. Circunscrever o espaço é restituir a carne do mundo, a relação que o mundo mantém consigo mesmo. Merleau-Ponty diz que o *espaço primordial* é feito dele mesmo, não se detém, portanto, a uma definição lógica da consciência. “O espaço existe em si, ou, antes, é o em-si por excelência, sua definição é ser em si. Cada ponto do espaço existe e é pensado aí, onde existe, um aqui, outro ali; o espaço é a evidência do onde⁸⁸” O espaço nos atrai para dentro dele mesmo. Ele nos envolve, nos lança no circuito das coisas e do outro, em sentido. Parece aqui uma analogia com um favo de mel, para o qual a abelha é seduzida de tal forma que não consegue mais se desprender de seus encantos, passa a pertencer ao favo – é parte dele. Não compreender o espaço, seu poder, é caminhar para um grande abismo sem paredes. Embora o Tempo, o Espaço e o próprio Espírito são originários, eles possuem uma relação recíproca entre si, coexistem originariamente. Escreve Merleau-Ponty:

(...) a coexistência, que define, com efeito, o espaço, não é estranho ao tempo, ela é a pertença de dois fenômenos da mesma onda temporal. Quanto à relação entre objeto percebido e minha percepção, ela não os liga no espaço e fora do tempo: eles são *contemporâneos*. A ordem dos coexistentes não pode ser separada da ordem dos sucessivos, ou antes, o tempo não é somente a consciência de uma sucessão.⁸⁹

O tempo e o espaço oferecem possibilidades que os ligam numa dimensão íntima e inseparável. O espaço, mais do que sua abrangência geométrica pura e simplesmente, caracteriza-se pela coexistência, ou seja, as relações vividas que se entrelaçam, que se comunicam formando um todo coeso e original. Assim, compreender o tempo sem o espaço, seria o mesmo que lermos um livro de história sem podermos virar a página ou, até

⁸⁷ MERLEAU-PONTY, 1945, p. 340.

⁸⁸ Ibid., p. 287

⁸⁹ Ibid., p. 306-307.

mesmo, sair da leitura do primeiro vocábulo; compreender o espaço sem o tempo seria o mesmo que lermos um livro de história com páginas em branco. Os geólogos que estudam a origem, a constituição da terra e a disposição dos materiais que a compõem, bem como todos os fenômenos que se operaram nela até chegar ao seu estado atual e, também, os paleontólogos que tem como objeto do conhecimento os animais e vegetais fósseis, sabem muito bem que a história é feita de pedras e ossos ressequidos e pode se encontrar escondida dentro da própria terra, sobre camadas de rochas, no profundo dos oceanos e em pântanos cercados de lama e vida por todos os lados.

Se olharmos atentamente ao vôo de um pássaro, podemos perceber que o vôo é a unidade de seu movimento, que seu movimento está interligado ao espaço e ao tempo, como está interligado a minha visão. A estrutura corpórea do pássaro toma posse do mundo expressando toda a sua potencialidade relacional. É interessante notarmos que o pássaro não precisa de uma consciência para voar, nem elaborar uma estrutura lógica para capturar suas presas, pois uma pulsação original toma conta dele e o leva de modo preciso até sua presa, revelando sua natureza primordial. “As coisas coexistem no espaço porque elas estão *presentes* ao mesmo sujeito perceptivo e envolvidas na mesma onda temporal”.⁹⁰

Essa analogia do tempo figurado aqui como uma onda visa mostrar esta pulsação do tempo sobre a espacialidade gerando o movimento, trazendo toda a história e cultura sobre uma margem sempre atual, sempre renovada. Eu sinto apenas uma pequena parte da história que chega a mim, que é acolhida por meu corpo, a ponto de relacionar-se comigo de forma primordial. Para querer entender a grandiosidade e originalidade do tempo é preciso sair da margem e mergulhar para dentro das ondas do mar e deixar-se cativar por sua própria corrente. Se o espaço fosse entendido apenas geometricamente, poderíamos facilmente registrá-lo com uma fotografia. A geometria do espaço articula-se para que o mundo seja possível.

Merleau-Ponty observa que existe um *logos do mundo estético*, anterior as nossas teses. Atualmente, na Amazônia, um grande frigorífico perdeu uma contratação bilionária, pois feriu a política estrangeira no tocante ao desmatamento. Devido aos fatores climáticos e abusos naturais, vê-se urgente uma atitude renovada. Esta atitude é essencial em relação a nossa conduta e consciência, pois ela determinará uma nova orientação, promovendo, em

⁹⁰ Ibid., p. 318.

sentido ontológico, uma reabilitação do sensível. Poderíamos dizer que esta atitude possui uma tríplice posição implícita em toda a obra de Merleau-Ponty. Primeiramente, ela é uma tomada de posição frente ao desafio que a originariedade do mundo nos apresenta. A abertura ao mundo recria outro sentido de espacialidade do corpo próprio. Em segundo lugar, esta atitude traz uma orientação que permite o começo de toda a filosofia. E por fim, traz a possibilidade relacional com o mundo, favorecendo um despertar ético sempre atual voltado para o mundo sensível como base.

Há uma “atitude teórica” pura que visa a “tornar visíveis as relações capazes de fornecer o saber do ser em estado nascente”. Ora, esse Eu justamente, não é o filósofo e essa atitude, não é a filosofia: é a ciência da Natureza, ou, mais profundamente, uma certa filosofia de onde nasceram as ciências da Natureza, uma filosofia que voltava ao Eu puro e a seus correlatos, “*as coisas simplesmente coisas*”, despojadas de todo predicado prático e de todo predicado de valor.⁹¹

Podemos constatar que existe um fluxo cultural que a história não dissocia da experiência do tempo que marca o espaço, tornando possível uma reflexão ética ao por face à própria vida. Nossa perspectiva, nossa encarnação é um aspecto fundamental para compreendermos o próprio mundo. Um mundo cujo sentido de eternidade pode nos fazer entender que a ética, expressão de uma cultura e de todas as culturas, coloca toda a sua expressão originária frente às nossas atitudes.

No decorrer deste capítulo, analisamos que a camada pré-objetiva possui uma originalidade própria que forma o *logos do mundo estético*. Um *logos* que é sempre atuante a ponto de instituir-se enquanto base de todo valor e raciocínio lógico. Este *logos* se revela temporalmente, já que se relaciona com o espaço, formando uma unidade originária. É necessário colocar nossas *teses entre parênteses* para descobrirmos que há de fundamental que está aquém de toda a tese⁹². E, para isso, precisamos redescobrir o sentido originário de tudo o que valoramos ou significamos. Esta suspensão de nossas teses não nos lança para fora do mundo, mas nos mantém mais próximos ainda da abertura que este pode nos oferecer.

⁹¹ MERLEAU-PONTY, 1980(d), pp. 243-244.

⁹² MERLEAU-PONTY, 1980(d), p. 244.

2.2. Sentido ético.

A partir de *O Filósofo e sua Sombra*, cremos encontrar subsídios importantes visando uma perspectiva ética. Primeiramente, Merleau-Ponty fará uma análise da própria *sombra* que se arrasta, sobretudo, na filosofia mais tardia de Husserl. Trata-se de uma questão que Heidegger também teria posto, sob a ideia de *impensado*. Ao dar-se conta deste tema, Merleau-Ponty mostra que Husserl começa a rever os aspectos da redução como um *começo continuado*. “Para Husserl os problemas da redução não são uma prévia ou prefácio, mas o começo da investigação; e mais, um começo continuado⁹³”. Assim, é somente através da reflexão, através de nossos esforços constitutivos, que encontraremos o impensável (*irrefletido*⁹⁴) que está à distância. Este *irrefletido* causará um incômodo para nossas *teses habituais*, pois ele denunciará justamente a impossibilidade de uma subjetividade absoluta, vindo a redimensionar nossa atitude frente às ciências da natureza⁹⁵, promovendo uma nova reflexão, já que agora, diz Merleau-Ponty, só nos resta um caminho: pensar de novo⁹⁶. Ora, essa atitude já trabalhada por Husserl marcará uma disposição para o pensar filosófico e ético. Antes de tudo, esta atitude envolverá o fio condutor que vai permear toda a obra filosófica de Merleau-Ponty, ou seja, a ideia de um retorno à *presença originária* enquanto despertar contínuo e operante frente aos próprios atos reflexivos. Este aspecto, não muito claro em Merleau-Ponty, será retomado por Waldenfels que atribuirá a este encontro da reflexão com as infinitas possibilidades que o mundo lhe suscita de “desafio- onde não posso não responder⁹⁷”. Desta forma, voltando a Merleau-Ponty, vemos que aquela presença originária caracteriza este movimento operante (sempre constante) frente ao irrefletido – “(...) um saber em estado nascente⁹⁸”. Podemos dizer que há uma atitude operante, um *eu posso* que se move pelas inúmeras possibilidades que lhe são apresentadas. Aqui nasce um encontro primordial entre o “Eu puro⁹⁹” e os seus correlatos - “as coisas simplesmente coisas”. Merleau-Ponty não falará que esta atitude se dará naturalmente, mas dependerá de uma certa disposição, ou seja, “precisamos colocar nossas

⁹³ Ibid., p. 242.

⁹⁴ Ibid., p. 243.

⁹⁵ Op.cit.

⁹⁶ Ibid., p. 242.

⁹⁷ WALDENFELS, 2007, Tópico 3. n.2.

⁹⁸ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p. 243.

⁹⁹ Ibid., 244.

teses entre parênteses, para abrir caminho para uma *Weltthesis* que é antes de todas as teses, uma fé primordial (*Urglaube*), uma opinião originária (*Urdoxa*) (...) ¹⁰⁰”. Assim, a redução não é um afastamento do mundo, mas índice de um limite do próprio idealismo de Husserl. Ou seja: há algo que resiste a toda a idealização ou redução:

Ao dizer que a redução ultrapassa a atitude natural, Husserl logo acrescenta que esse ultrapassamento conserva “inteiro o mundo da atitude natural”. A própria transcendência desse mundo deve conservar um sentido aos olhos da consciência “reduzida”, e a imanência transcendental não pode ser sua simples antítese ¹⁰¹.

Merleau-Ponty aposta na tarefa de um retorno àquilo que as nossas teses não podem suprimir, isto é, o despertar para o *mundo-da-vida*. Trata-se de compreender que a consciência não é independente em relação ao mundo, enquanto presença originária. Assim, Merleau-Ponty diz que “a atitude transcendental é ainda, e malgrado tudo, *natural* (*natürlich*) ¹⁰²”. A partir de agora é que podemos melhor compreender como Merleau-Ponty retoma criticamente a fenomenologia – não como um simples *aparecer aparente*, mas enquanto um novo discurso com dimensões radicalmente ontológicas, sendo que o aparecer torna-se uma presença originária, envolvendo tudo o que também não aparece à nossa visão. Desta forma, a fenomenologia, diz ele, está bem longe de se reduzir num materialismo ou numa filosofia do espírito, pois todo o seu trabalho consiste em revelar uma camada pré-teorética, na qual suas idealizações encontram seus direitos relativos e podem ser ultrapassados.

Ao destacar a consciência e o mundo como níveis de experiências concêntricas, Merleau-Ponty desloca a reflexão para o sensível. A reflexão que sempre fora um atributo exclusivo da consciência se revela, agora, como uma ordem de experiência estesiológica, corporal. Por isso, Merleau-Ponty passa a operar com a noção de *corpo reflexionante*, para indicar propriamente a relação do eu com as coisas ¹⁰³. A partir desse momento, a intencionalidade deixa de ser somente um produto de ligação de um sujeito espiritual. Esta intencionalidade que liga os momentos de minha exploração às coisas funde-se no meu corpo e se torna uma intencionalidade operante, latente na minha carne. Explica Merleau-

¹⁰⁰ Ibid., 243.

¹⁰¹ Ibid., p. 243.

¹⁰² Ibid., p. 245.

¹⁰³ Ibid., p.247.

Ponty: “A intencionalidade (...) é a transição que, como sujeito carnal, efetua de uma fase do movimento à outra, transição sempre possível para mim, por princípio, porque sou este animal de percepções e de movimentos que se chama corpo¹⁰⁴”.

Do mesmo modo, como sinto a experiência de tocar e ser tocado por mim mesmo, posso sentir esta mesma relação quando toco outra pessoa. Há, aí, uma espécie de reflexão prolongada pelo meu corpo como abertura de relação, ou seja, uma sensibilidade do tocar e ser tocado, do olhar e ser olhado. Percebo que meu corpo é excitável e quando aperto a mão de outra pessoa sinto sua presença. Esta presença se irradia no circuito de minha experiência. Manifesta-se, sobretudo, como *co-presença*, uma *co-existência* e vivemos nossa *intercorporeidade*. Ilustra Merleau-Ponty: “Minhas duas mãos, são *co-presentes* ou *co-existem* porque são as mãos de um só corpo; o outro aparece por extensão desta co-presença. Ele e eu somos os órgãos de uma só *intercorporeidade*¹⁰⁵”. Aqui, Merleau-Ponty dá razão a uma importante noção aprofundada por Husserl, a noção de empatia (*Einfühlung*). A ideia é a de que há um sentir que se desprende de todo *solipsismo* para se refletir cinesteticamente no corpo de outrem. Esta relação de empatia caracteriza-se em sua fase inicial, em sentido estesiológico. Diz Merleau-Ponty: “Assim, o problema da *Einfühlung*, como o de minha encarnação, desemboca na meditação sobre o sensível, ou, seja se preferir, transporta-se para ele¹⁰⁶”. Todo o mundo com suas coisas entreabertas diante de mim recebem mais testemunhas além de mim mesmo, ou seja, dentro dos processos constitutivos, valho-me do outro, de seus testemunhos, das experiências vividas em seu caráter mais geral de “co-existência”.

Waldenfels explora essa “*Ontologia do Sensível*” para trabalhar sua ética fenomenológica. No seu livro “*Das Leibliche Selbst*” ele afirma que o *Ethos* começa na “*planície dos Sentidos*¹⁰⁷” de tal modo “que o escutar e o olhar, por exemplo, significam, em parte, um meio de olhar e escutar e uma entrada de clamores estranhos que precisam primeiramente se justificar¹⁰⁸”. Não podemos agir segundo nossa própria vontade, pois precisamos nos justificar, dependemos do outro e de sua sensibilidade para a possibilidade

¹⁰⁴ Ibid., p. 248.

¹⁰⁵ Ibid., p. 249.

¹⁰⁶ Ibid., p.251.

¹⁰⁷ WALDENFELS, 2000, p. 389. “*Das Ethos beginnt auf der Ebene der Sinne*”

¹⁰⁸ Ibid., pg. 389. “*Hinhören um Hinsehen bedeutet immer auch teilweise ein Wegsehen und ein Weghören also ein Eingehen auf fremde Ansprüche (...).Ein Anspruch tritt früher auf als die Frage, ob er berechtigt sei*”.

do eu-mesmo. A presença do outro, seu olhar, sua voz, o mover de sua existência trazem-me uma estranheza fundamental de sua própria historicidade cultural. Waldenfels não propõe uma ética baseada em princípios universais, propõe-nos um *Ethos*, em que a reabilitação do sensível possa nos mover para a dimensão do outro: “O olhar do outro quebra meu poder¹⁰⁹”. Waldenfels ilustra que *o logos cultural*, seus discursos, costumes, propósitos éticos que visam o bem estar e o respeito ao outro se originam na planície dos sentidos. E podemos concluir que uma reabilitação do sensível, um retorno ao ser bruto, ou seja, o retorno ontológico-fenomenológico dá margem a toda a possibilidade ética.

As coisas estão aí, insistentes. Reivindicam uma presença absoluta, estão de pé a nossa frente, nos envolvendo neste mundo de infinitas possibilidades. Há um desafio do qual fala Waldenfels: a da exigência de uma resposta necessária, enquanto *criação operante* que envolve um *mundo originário*, um *eu criativo*, um *outro criativo* e um *corpo criativo*. Precisamos deste espírito bruto, originário que não se prende a nenhuma cultura e exige dele que crie novamente a cultura. Merleau-Ponty conclui o seu ensaio *O filósofo e sua Sombra se reportando a inalienável*, denotando esta relação inalienável com o mundo:

As coisas estão ali, não mais somente, como na perspectiva do Renascimento, segundo sua aparência projetiva e segundo a exigência do panorama, mas ao contrário, de pé, insistentes, esfolando o olhar com suas arestas, cada uma reivindicando uma presença absoluta que é impossível com a das outras e que, no entanto, elas têm todas juntas, em virtude de um sentido de configuração cuja idéia não nos pode ser dada pelo “sentido teórico”. Os outros também estão ali (eles já estavam ali com a simultaneidade das coisas), não de imediato como espíritos, nem mesmo como “psiquismos”, mas tais, por exemplo, como os enfrentamos na cólera ou no amor: fisionomias, gestos, palavras às quais, sem pensamento interposto, as nossas respondem, a ponto de, algumas vezes, voltarmos suas próprias palavras contra eles antes mesmo que nos tenham atingido, tão seguramente, mais seguramente, do que se tivéssemos compreendido – cada um prenhe das outras e confirmadas por eles em seus corpos¹¹⁰.

¹⁰⁹ Ibid., p. 392. “*Der Andere, das fremde Antlitz, der Blick, der mich betrifft, durchbricht mein Können*”.

¹¹⁰ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p.260.

CAPÍTULO III

DA POSSIBILIDADE ÉTICA À SUA RESPONSABILIDADE E SEU SENTIDO.

Como vimos no capítulo anterior, buscamos avaliar o estatuto da *presença originária* merleau-pontyana como uma experiência pré-objetiva. Ela é o que possibilita a história, a cultura e até mesmo a possibilidade de uma Ética. É aqui que vislumbramos inúmeras possibilidades para as quais a atitude filosófica precisa estar sempre aberta. A presença originária traz, também, uma estranheza originária que é vivida pelo meu corpo próprio.

Neste capítulo, procuraremos alinhar as análises de Waldenfels com as de Merleau-Ponty de modo que veremos que a atitude, para Waldenfels, precisa dar uma resposta, ou melhor, não pode não responder, frente a um *desafio* do qual sou provocado a uma atitude concreta. Este desafio é gerado por clamores que dialogam com a lei (regra) e a justiça (ética). Este diálogo gera, a princípio, um estranhamento que nos dirige para o limiar (*Schwelle*), criando uma fenda (*Zwiespältigkeit*), e, com isso, possibilitando um novo processo de constituição. Quando Waldenfels ilustra que o *Ethos* começa na planície dos sentidos, visa explicitar que o que me afeta depende do meu corpo próprio que é afetado de tal modo que exprime sentido para mim. Em outras palavras, o que clama (*Anspruch*) a nós como possibilidade de sentido passa, de fato, pela planície dos sentidos. Precisa ser compreendido e vivido pelo meu corpo próprio. O estranhamento marca, sobretudo, os limites para que eu me abra a novas possibilidades, um novo processo de ordem e perspectivas éticas e culturais. Ou seja, não há resposta sem a dimensão ética e não há resposta sem o mover do meu corpo no mundo, como diz Waldenfels. Também, nem criação sem a renascença do mundo e do espírito, como diz Merleau-Ponty. Concluiremos, neste capítulo, que a Ética e *Ethos* estão interligados, ou seja, os preceitos de valores projetam sentido porque seus clamores direcionam o sujeito para uma ação concreta. Eu me valho dos clamores éticos para justificar a mim mesmo e o sentido ético passa pelo meu

corpo, porque meu próprio corpo toma posse dos clamores através de minha percepção. Para Waldenfels: O “*Etos* começa na planície dos Sentidos.¹¹¹”

3.1 Waldenfels: leitor de Merleau-Ponty.

Uma das primeiras grandes obras de Waldenfels foi *Das Zwischenreich des Dialogs*¹¹² (O Domínio Intermediário do Diálogo), de 1971, na qual ele faz uma vasta análise da intersubjetividade, valendo-se dos estudos comparados de Theunissen e Schutz. Waldenfels procura ultrapassar as restrições *egológicas* presentes na fenomenologia transcendental, sem esquecer das contribuições fundamentais de Husserl. Assim se pronúncia:

Ninguém faz nenhum favor à filosofia insistindo acima de qualquer custo na consistência interna de seu trabalho; porque, não com frequência, são as fraquezas e passagens porosas que guardam o trabalho vivo por ofuscarem inúmeras possibilidades¹¹³.

A visão que Waldenfels tem da *abordagem porosa* é muito pertinente para o domínio da intersubjetividade, pois, como habitamos *entre seres*, o domínio da intersubjetividade requer um caráter *aberto-fechado*, ou um modo de análise intermediário que possa remover uma instância de pura interioridade ou de uma pura exterioridade. Waldenfels parte de uma *igual primordialidade* do Eu e do Outro que abordará tanto uma abordagem do dia-a-dia como, também, das relações personalizadas. Assim, surgirá uma *co-atividade* contra um pano de fundo de uma vida compartilhada que incluem os outros como co-sujeitos. Um rompimento dado através de um antagonismo ou lutas, ainda preserva suas amarras dialógicas numa necessidade mútua de reconhecimento conservando, portanto, o caminho aberto para a reconciliação¹¹⁴. A *porosidade* reflete uma condição necessária para a comunicação social. No nível lógico de definição, a *porosidade* diz respeito ao uso do idioma no nível pragmático da comunicação social. Porosidade não significa imprecisão lógica, mas o uso de sinais difusos a alguém. Waldenfels busca,

¹¹¹WALDENFELS, 2000, p. 389.

¹¹²WALDENFELS, 1971.

¹¹³Ibid., pp. 58-59, 63.

¹¹⁴Ibid., pp. 13, 51, 54, 62, 132.

também, subsídios em Wittgenstein para trabalhar no âmbito das relações sociais. Em sua obra *Philosophische Grammatik*, Wittgenstein define a gramática como uma série de acordos em que o sentido se constitui através de relações e não por efeitos. Qualquer regra de linguagem, portanto, não é construída de acordo com um *telos* exterior, mas segue as conexões relacionais dos comunicantes:

Vamos chamar a analogia da linguagem - tabela. A tabela não exige que ela sempre seja usada da mesma forma. É atravessada, como um campo, por caminhos diferentes. A entrada pode ser em qualquer lado. A rota é diferente a cada vez¹¹⁵

Waldenfels não faz uso de uma estratégia ortodoxa de um idealismo nos termos de uma constituição subjetiva; nem de um nivelamento sociológico de interações para uma simulação inautêntica ou desempenho habitual e, muito menos, de uma estilização da intersubjetividade dentro de um encontro pessoal. Waldenfels parte, na realidade, de um *evento bipolar* que abrange tanto o dia-a-dia quanto as relações personalizadas.

Waldenfels dá continuidade aos estudos sobre a questão do diálogo escrevendo inúmeros ensaios. Em 1980, estes ensaios foram coletados dentro de um volume intitulado *Der Spielraum des Verhaltens* (O Âmbito do Comportamento), no qual podemos perceber o curso de seu pensamento. Waldenfels transforma radicalmente o conceito de psicologia comportamental, que não é mais concebida por meio de uma observação empírica e da medida por um processo de estímulo-resposta, a partir do qual recebe seu foco por uma esfera privada-interna da consciência e da intencionalidade. Inversamente, segundo as pesquisas de Waldenfels, os filósofos diminuiram o poder outrora concebido a consciência, tratando-a adjetivamente, e, assim, reintegrando-a ao comportamento concreto. Através destas tendências surge um *intermediário* ou um espaço intermediante (*Vermittlungsraum*) que escapa do antigo dualismo do dentro, do fora e do domínio privado e público. Assim, nas palavras de Waldenfels:

não podemos falar hoje da fenomenologia sem mencionar este ponto de contato, porque está aqui, no diálogo de perspectivas alheias dos homens que falam... que a fenomenologia deve provar sua contínua vibração e sua habilidade de escapar do risco do escolasticismo exegético¹¹⁶.

¹¹⁵ WITTGENSTEIN, 1991, p. 94.

¹¹⁶ WALDENFELS, 1980, pp. 7-8, 16.

Enquanto o trabalho anterior de Waldenfels carregava marcas fortes do pensamento de Husserl, nesta obra, *O Âmbito do Comportamento* torna-se visível uma inspiração decisiva do pensamento de Merleau-Ponty, principalmente no que tange ao comportamento corporal que, por sua vez, desfaz a dicotomia entre uma consciência pura e uma pura exterioridade. Desta forma, Waldenfels trabalhará o comportamento corporal através de uma interação sociolinguística. O ponto em comum entre a subjetividade e a materialidade não se aplica apenas em relação à função do corpo junto ao mundo do conhecimento e da experiência. Quando uma ação intuitiva é realizada, então, podemos dizer que há uma referência a sensibilidade, ao sentir e ao perceber e, conseqüentemente, a natureza física, uma vez que esta está intimamente ligada com a sensação e a percepção. As emoções parecem estar em todo o meu corpo. Assim, a autoconsciência se sente marcada nela mesma como uma auto-sensação na corporalidade e na afetividade. Portanto, a experiência da autoconsciência se dá na vivência da corporalidade: "O corpo é sempre o meu (...) e seu corpo, vivenciando e testemunhando um acesso direto. O corpo é um corpo de uma observação externa e de um cuidado efetivo¹¹⁷". A atividade corporal experimenta-se sentindo um *eu não subordinado*, mas o ego já é um ego corporal; a qualidade da detecção e do corpo coincide. O corpo não me parece como uma mera propriedade da minha existência, eu não tenho o meu corpo, como eu tenho um par de óculos ou um par de sapatos. Onde quer que eu esteja estou corporalmente: "(...) o meu corpo não fica na frente de mim, mas eu estou em meu corpo, ou melhor, eu sou o meu corpo¹¹⁸". Seguindo Merleau-Ponty, Waldenfels parece concordar que o corpo projeta uma significação existencial, um modo de existência, já que, sem ele, a vida é simplesmente impensável. Vislumbramos, aqui, a experiência do corpo, exprimindo-se a si mesmo, se experimentando. Não como representação de um eu interior, mas como um símbolo para expressar o que sempre foi realizado. Não apenas a imagem, mas a aplicação, a qual o eu está totalmente contido. Waldenfels não visará uma linguagem ideal ou logicamente coerente em suas formulações, mas verá na *porosidade* linguística uma coerência essencial para as novidades que ela pode suscitar. Há um tipo de:

¹¹⁷Ibid., p. 37.

¹¹⁸MERLEAU-PONTY, 1945, p.175.

seletividade e generalização que é limitada de traços intencionais; diferenças que resistem a uma síntese inicial ou final; ... são conexões que não podem simplesmente ser removidas dos argumentos racionais; sombras que não ofuscam uma figura de luz e, sim, abrem modos de racionalidade que não explicam meramente o que é, mas revelam íntimas surpresas novas¹¹⁹

Waldenfels interage cada vez mais com os desafios colocados pela fenomenologia. Em 1983, a marca expressiva deste interesse se deu pela publicação de seu livro *Phänomenologie in Frankreich* (Fenomenologia na França). Para Waldenfels, o desenvolvimento da Fenomenologia na França pode ser visto como uma crítica intensa e uma erosão do status do fundamento da consciência e da intencionalidade. Esta crítica já tinha sido inaugurada pelos trabalhos de Sartre e de Merleau-Ponty, ou seja, a partir de uma reelaboração crítica do argumento transcendental. Para Merleau-Ponty, por exemplo, não há mais diferença entre o ôntico e o ontológico. A ideia de transcendental é perpassada pela ideia de carnalidade, de um *logos do mundo estético*, fundação última do *logos do mundo cultural*. Com esta mudança do centro de referência, a contingência de qualquer ordem mundana e social vem à tona. Vejamos o que isto quer dizer.

3.1.2. A questão da ordem em Waldenfels.

Em seus trabalhos, Waldenfels não procurará um caos no patamar da contingência mundana pelo fato da transcendência ser revestida de uma fenomenologia existencial, mas encontrará uma *ordem* que não é somente produzida pela consciência, mas pela própria *porosidade* da vida. Trata-se, para ele, de:

Uma ordem que não é somente constituída pela consciência, (...) requer uma transformação do sujeito – no sentido que o homem não é mais... o guardião do sentido, e a ordem não é mais um significado que obedece as intenções subjetivas¹²⁰.

Esta concepção de ordem retrata perfeitamente aquilo que Wittgenstein propusera quando ilustrava a experiência de uma partida de futebol em que os participantes recebem

¹¹⁹ WALDENFELS, 1980, pp. 8-10.

¹²⁰ Ibid., pp.548-550.

uma bola e logo começam a jogar diversos jogos, cada qual com determinadas regras. A ordem vai sendo modificada e estabelecida mediante o próprio jogo: “E não se dá também o caso em que jogamos e – fazemos as regras conforme prosseguimos? E também o caso em que as modificamos – conforme prosseguimos¹²¹”. Em *Fenomenologia na França*, Waldenfels é influenciado pelo sentido da ordem em Merleau-Ponty (*ordem operante*), como pelo caráter dinâmico da ordem em Wittgenstein – (*fazemos a regra conforme prosseguimos*).

Este aspecto da ordem contingente pode ser encontrado em seus estudos de 1985, em sua obra: *In den Netzen der Lebenswelt*¹²² (Na teia do Mundo-da-Vida). Segundo Dallmayr,¹²³ esta ordem é diferente de uma ordem contingente estruturada, mas volta-se para uma ordem aleatória. Assim, Waldenfels irá divergir dos últimos escritos de Husserl, os quais, ao lado de um objetivismo do conhecimento científico, colocam a vida do mundo basicamente como um tipo de significado unificador, numa racionalidade inteligível que abrange perspectivas práticas e cognitivas. Diferentemente de Husserl, Waldenfels irá apontar a diversidade das práticas histórico-culturais como também a porosidade interna das formas-de-vida que não podem mais ser submetidas a uma razão teleológica unificadora. A forma tradicional de aspirações totalizantes conduz o *mundo-da-vida* a uma desintegração em campos concretos de significação, tornando vulnerável a uma descontínua racionalização. No intento de colocar a necessidade de uma contínua produção e reprodução da ordem, Waldenfels traz à tona as ambiguidades, não querendo com isso defender um irracionalismo ou até mesmo desconsiderar a filosofia da consciência, mas proporcionar o caráter dinâmico que dá margem a um processo criativo da cultura e da história. Em sua proximidade com Merleau-Ponty, Waldenfels define:

É instrutivo ver como – depois de ambiguidades iniciais de um não abandono da filosofia da consciência – a fenomenologia é radicalizada neste caso: o impacto do *être brut* ou *être sauvage* empurra a fenomenologia para o mundo da vida através de seus limites ou margens¹²⁴.

¹²¹ WITTGENSTEIN, 1979, §83. p. 46.

¹²² Cf. WALDENFELS, 1985.

¹²³ DALLMAYR, 1989, p. 102.

¹²⁴ WALDENFELS, 1985, pp. 8-9, 27, 32.

Segundo Dallmayr, o que irá acontecer neste limite é uma disjuntura do significado, ou seja, um processo. Na segunda parte de seu livro, Waldenfels levantará aspectos importantes das regras que governam o *mundo-da-vida* e, também, o status do *mundo-da-vida*, levando em conta as suas normas ético-práticas. Revendo a teoria sociológica de Peter Winch (parcialmente inspirado por Wittgenstein), Waldenfels insistirá no caráter aberto-fechado das regras sociais. O fato que as regras nunca podem ser exaustivamente especificadas possibilita algo ainda não regrado e, também, gera a mudança produtiva das regras. Neste sentido:

Existe alguma coisa não regulada ou indomada no visível (...) assim como o invisível e o não dito estão localizados não através do ofuscamento da visão ou do dito, mas no seu interior. ...Em cada trabalho cultural ou processo cultural há um reservatório intacto, não formado ou não desenvolvido – o “*sens sauvage*” pelo qual não simplesmente espera, não se retém para uma racionalização, mas guarda o processo vivo¹²⁵.

Waldenfels observa as normas ético-práticas (que, para ele, não comportam uma tarefa teleológica), mas abrangem conflitos internos através de um encontro entre o regrado e o não-regrado, entre o normal e o não-normal, o ordinário e o extraordinário. Desta forma, encontramos no mundo uma ordem não-consumada, aberto-fechada, que dá possibilidade para um novo processo de ordem. Assim, no contexto do *mundo-da-vida*, vivemos um estranhamento originário, sendo que a evidência deste estranhamento possibilitará uma recriação ético-cultural no nosso dia-a-dia. Explica Waldenfels:

(...) uma ordem não terminada que deixa espaço para o outro, para o extraordinário (...) as margens: que significam o não-dito e o não-dito dentro do dito, o não-feito e não-feito dentro do feito, o não-regulado e não-familiar no regulado e familiar, o misterioso (estranho) dentro do dia-a-dia¹²⁶.

Em sua outra obra *Ordnung im Zwielficht*¹²⁷ (Ordem no Crepúsculo), Waldenfels explorará mais a questão da contingência da ordem humana. Ele passa a focar a questão do sentido comum e do sentido selvagem, da cultura e da natureza, da razão e do irracionalismo. No primeiro capítulo, Waldenfels vai explorar o caráter da ordem e sua

¹²⁵ WALDENFELS, 1985, pp. 8-9.

¹²⁶ Ibid., pp. 11, 93, 107, 116-117, 175.

¹²⁷ Cf. WALDENFELS, 1987.

localização na margem ou limiar. De acordo com a tradição filosófica, uma ordem foi sempre vista como uma forma de ordenar aquilo que não está ordenado; esta ordem ou é dada pelo *cosmos* ou pelo próprio homem. Waldenfels não irá propor um modo de ordem humana ou social preordenada ou imposta categoricamente dentro de um modelo universal, mas uma ordem pautada na estrutura do diálogo ou no intercâmbio de perguntas e respostas. Aqui, Waldenfels usará o termo *racionalidade responsiva* para designar precisamente aquela ordem que surgirá por intermédio dos recíprocos desafios e provocações causados pelas interações sociais.

No segundo capítulo, aparecerá a palavra *seletividade* para designar as diferentes formas de organizar as relações humanas. Conforme Dallmayr¹²⁸, o ponto de partida da tese é próximo ao de Wittgenstein, no qual as palavras e ações são contextualmente estruturadas. As palavras se inserem nos padrões linguísticos e as ações numa série de eventos narrativos. Recorrendo a psicologia da *Gestalt* e a fenomenologia social, Waldenfels irá adotar o conceito de *campo* como uma correlação de elementos estruturados. Assim, ele escreve:

(campo) é uma estrutura interna, um domínio delimitado e flexível da experiência cuja margem e os campos coordenados apontam para diferentes posições internas, e termos cognatos são cenas, estágios, estruturas ou um espaço social¹²⁹.

Dentro de um *campo* os elementos são organizados seletivamente dando origem a temas dominantes ou ainda a uma organização que não obedece tanto a um critério racional universal, mas, antes, relevantes. Para Waldenfels, mais do que uma simples função de interesses subjetivos ou preferências, a relevância tem uma origem contextual, no sentido de que um tema pode ganhar proeminência através de um fundo ou por meio de outros temas concorrentes. Em questões de avaliação, Waldenfels justapõe o padrão de importância ou *relevância* (*Wichtigkeit*) ao padrão da moral – justiça (regularidade), retidão, (*Richtigkeit*). Relevância traz a nossa atenção para a contingência, e a retidão, para seu caráter estrito. Esta oposição binária se desenvolve na medida em que nos movemos do comportamento ordinário diário para uma conduta ética e legal. Para Waldenfels, os padrões são uma expressão de seletividade ou ordem seletiva, ou seja, uma ordem

¹²⁸ Ibid., p. 105.

¹²⁹ WALDENFELS, 1987, p. 54

restringindo uma abrangência de possibilidades, criando “entre um padrão (dever) e uma habilidade (poder) uma fenda semelhante à assimetria entre o desafio e a resposta¹³⁰”. Para explicar melhor este contraste, Waldenfels analisa *a ordem natural do cosmos e a ordem universal da razão* que tiveram um papel importante na filosofia tradicional. Na filosofia clássica, o holismo se encontra na base da natureza. Trata-se de uma leitura do mundo como um todo integrado. Já na filosofia moderna, é a generalização ou universalização de regras e normas, ou seja, sua devida aplicação em todos os contextos possíveis e todos os possíveis agentes. Waldenfels irá ressaltar que, embora todas as ordens possuam um lado factual positivo elas mesmas, são geradas seletivamente. Waldenfels lembra que os estudos sobre a subjetividade moderna levantam, eles mesmos, bifurcações ou ambiguidades entre a contingência e a universalidade, entre o próprio e o estranho, entre a síntese e a antítese, entre o ideal e o prático... Sendo assim, Waldenfels defenderá que a subjetividade moderna não dá conta da tarefa que ela impôs a si – uma universalização vai chocar-se com seu aspecto contingente. Buscando recursos em Merleau-Ponty como, por exemplo, na noção de corporeidade, Waldenfels conseguirá religar termos como o próprio e o não-próprio sem apagar suas diferenças dentro de uma uniformidade. A ausência de fundamentos naturais ou transcendentais não significa aleatoriedade ou uma completa ausência de padrões¹³¹.

Segundo a teoria da ação, um agente persegue um objetivo, empregando para isso certos instrumentos ou meios, levando em conta ainda os contextos concretos, oportunidades e necessidades como, também, a estrutura geral das convenções existentes ou normas. Desta forma, as ações podem ser acessadas em termos de sucesso ou eficiência, estando em concordância com as normas que prevalecem. Waldenfels não pretende desvalidar esta teoria (até porque o homem se pauta em parte por ela), mas apresentar outro

¹³⁰ Ibid., 56.

¹³¹ Como Waldenfels insiste, estes padrões podem ser encontrados somente no próprio processo da ordem ou em uma conexão muito próxima com ela. Tendo em vista estes aspectos de apontar o status dos padrões, Waldenfels irá fazer uma diferença entre a gênese e a manutenção da ordem, ou seja, entre o *criativo* ou *produtivo* e os *processos reprodutivos* dos eventos. Enquanto numa ordem existente, ações são medidas perante uma ordem estabelecida, a gênese sempre envolverá um processo de padronização ou medida-dada (*Massgeben*). Numa ordem emergente, as medidas ou padrões surgem simultaneamente com a experiência que são medidas e, assim, são chamadas de padrões operantes (*Masswerk*); por contraste, regras estabelecidas são independentes dos eventos continuados e funções de *pontos fixos de medida* (*Masstäbe*). Na luta entre a ordem emergente e a existente, o novo aparece como uma *deformação* das formas estabelecidas, embora a inovação não silencie ou destrói o passado, mas envolve uma luta criativa com a tradição. Assim, a novidade não significa um começo radical independente do passado, mas, antes, visa uma imersão num começo que está sempre em curso.

aspecto da ordem – uma *ordem operante e criativa* e não apenas já estabelecida. Quer dizer: que dê possibilidades para as inovações e para um constante processo criativo. Em palavras mais simples, tanto Merleau-Ponty como Waldenfels irão trabalhar a partir daquilo que escapa ou é rejeitado, segundo os princípios dos sistemas categoriais universais. Tais realidades receberão importância a partir de uma análise do *mundo-da-vida*, no qual se trava a *luta criativa* entre a ordem existente e a emergente. Assim, escreve Merleau-Ponty: “Incontestavelmente, há alguma coisa entre a Natureza transcendente, o em-si do naturalismo e a imanência do espírito, de seus atos e *noemas*. É neste entremeio que é preciso tentar avançar¹³²”.

Partindo de categorias tradicionais, Waldenfels vai relatar que uma *concepção agonal* introduz diferentes formas de acessar ações e reações que proporcionam oportunidades disponíveis para serem exploradas frente aos desafios e reações. Geralmente, a mudança *agonal* não produz uma concordância estável, mas uma contínua negociação e renegociação dos termos de interação, sempre num nível contextualizado concreto. Seguindo Merleau-Ponty, Waldenfels falará a este respeito de uma inserção agonal corporal ou confrontação (*leibleche Auseinandersetzung*)¹³³.

Waldenfels procura deixar claro que a alternativa de um moralismo abstrato ou normativismo não é simplesmente um amoralismo ou um niilismo. A partir de uma “perspectiva agonal¹³⁴” é importante evitarmos restringir nossa razão a só um aspecto da ordem.

3.1.3. Pressupostos éticos e legais da ordem.

Waldenfels procurará mostrar que na própria lei existirá um clamor imanente, ou seja, no contexto das próprias normas estabelecidas encontraremos o clamor do outro. Petra Gehring, em seu artigo *Can the Legal Order Respond¹³⁵?* (Pode a ordem Legal Responder?), traz cinco sugestões que demonstram que, embora a lei seja uma ordem que destrói o *clamor do outro*, existe um sentido imanente da lei, um sentido da perspectiva da

¹³² MERLEAU-PONTY, 1980(d), p. 246.

¹³³ WALDENFELS, 1987, pp. 43-46.

¹³⁴ Uma perspectiva *agonal* permite que a razão possa perceber os dois lados de um debate ou de um contexto.

¹³⁵ GEHRING, 2006, Ed. 13, no. 3, pp. 469-496.

resposta e do outro. Ora, nessa medida, a própria lei torna-se um clamor. O primeiro aspecto se encontra na obra *Registro Responsivo*¹³⁶, onde encontramos a teoria do *terceiro partido* no sentido de um clamor concomitante, ou seja, um clamor que ecoa na estrutura de uma relação triádica, admitindo, assim, a aplicação da lei de forma que ela também possa agir em benefício do outro. Desse modo, a lei pode advogar o clamor do outro como um direito ou uma transição “de você como um outro e eu como um entre outros¹³⁷” Um *alguém*, em geral, assume a importância do *Tu* ético. Alguma coisa que não admite a representação pode ainda assim ser representada indiretamente por uma superveniência do terceiro partido¹³⁸. A segunda sugestão, também, é encontrada na obra *Registro Responsivo* que desenvolve uma distinção entre pessoa e coisa, tornando possível distinguir dois reinos: a *esfera ética* (relacionada às pessoas) e a *esfera jurídica* (relacionada às coisas)¹³⁹. Esta distinção permite uma delimitação pertinente à esfera ética, particularmente no dia-a-dia. Nem tudo nos afeta de uma maneira ética genuína. Podemos, quando muito, ser afetados parcialmente por uma determinação jurídica. Uma terceira característica é encontrada na obra *Falhas da Experiência* e na obra *Dentro e fora da Ordem* que é chamada de *ordem operante*. Esta ordem foca na ordem do *terceiro partido* somente tomando como efeito – *em nome do outro*. A autoridade que intermedeia esta força “retém sempre o toque do corpo estranho¹⁴⁰” em respeito a ambos: o outro e eu. Em contraste com a ética, a lei não se compromete com os clamores trans-subjetivos para sua validade, antes seu clamor de validade é constitutivo para a ordem da lei¹⁴¹. Um quarto aspecto se detém a questão de justiça que é redefinida como “uma interrupção do curso da lei”, como “alguma coisa que pertence à ordem legal escapando dela¹⁴²”. Poderíamos dizer que a justiça pertence tanto a esfera ética como a legal, ou seja, fazer justiça seria escutar o clamor ético e legal. A justiça deve evitar uma compulsão para moralizar a vida, não escutando o clamor ético:

¹³⁶ WALDENFELS, 1994.

¹³⁷ WALDENFELS, 2002. p. 257.

¹³⁸ WALDENFELS, 1994, p. 571.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 573.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 257.

¹⁴¹ WALDENFELS, 2002, p. 5.

¹⁴² *Ibid.*, p.10.

Uma genealogia da moral e da lei nos preserva de uma compulsão para moralizar e legalizar a vida e da conseqüência de uma *antropodicéia* que tenta justificar o que é prioritário e transcendente em toda a justificação¹⁴³

Em quinto lugar, a título de conclusão, existe uma esperança na emancipação ética, quer dizer, no trabalho do desenvolvimento de uma genealogia da história, na observação e no entendimento. Apesar do fato de que a essência da lei se concentra em ser uma ordem, mesmo assim, como o fato de procurar a dimensão de universalização do clamor e buscar a validade de seus pressupostos, sem a qual uma lei não poderia ser lei, existe a justiça que pode ser definida como uma “interrupção do curso da lei”, como “alguma coisa que pertence à ordem legal escapando dela¹⁴⁴”. O clamor do outro, antes que seja injusto ou justo, introduz uma abertura, uma fenda (*Zwiespältigkeit*) para dentro da legalidade. Assim, a metáfora do dentro e do fora encontra seu limite. “O que está fora não está dentro: esta é a única forma do estranho se dirigir até nós¹⁴⁵”. Podemos dizer que não é a autoridade da lei que constitui a validade da força legal hoje, nem a irredutibilidade da lei normativa. Antes, é a ordem da lei em seus limites e contextos, o entrelaçamento técnico como as condições diárias de sua experimentação. Desta forma, o motivo básico da obra de Waldenfels *Registro Responsivo* é levantar a questão da possibilidade de uma “ética responsiva¹⁴⁶”:

(...) todos os clamores, práticas, toda a constituição de sentido, as formas de evidência inevitavelmente envolvem resposta – nascidos dos impulsos éticos. Um “clamor” está sempre envolvido no dinamismo da resposta. A dependência Ética, o sentido esmagador de sermos movidos para uma demanda infinita (...). Assim, não há meros objetos, e não há eticamente um sentido neutro – não existiria resposta sem a dimensão ética.¹⁴⁷

No desenvolvimento de seu trabalho, como leitor de Merleau-Ponty, Waldenfels procura luzes para uma ética com um caráter criativo que ela própria gera, tendo em vista que a própria subjetividade, em seu domínio, não se restringe a uma pura interioridade, nem a uma pura exterioridade, mas apresenta uma característica “aberto-fechada¹⁴⁸”. Isso significa que, ao mesmo tempo em que visa dar uma resposta a certas questões práticas,

¹⁴³ Ibid., p. 11.

¹⁴⁴ WALDENFELS, 2002, p. 10.

¹⁴⁵ WALDENFELS, 1990, p. 40.

¹⁴⁶ Ibid., p. 474

¹⁴⁷ Ibid., p. 473.

¹⁴⁸ WALDENFELS, B, 1971, pp. 13, 51, 54, 62, 132.

Waldenfels reconhece o aspecto dinâmico das próprias proposições éticas. Essa é uma consequência que podemos extrair de um princípio de Merleau-Ponty: “não há cortes do sujeito em relação ao mundo¹⁴⁹”. Segundo Waldenfels, esta quebra de um puro interior e um puro exterior se dá porque o outro e meu corpo próprio vivem um estranhamento. Neste sentido, vivo uma “co-atividade¹⁵⁰” ou, como queira Merleau-Ponty, uma “co-presença¹⁵¹” feita de relações e não de efeitos, cuja base intersubjetiva é o diálogo. Waldenfels dirá que a qualidade de detecção e de corporeidade coincidem, pois a percepção não se desliga da sensação e a própria intuição tem uma relação com a “*aesthesis*¹⁵²”. Nesses termos, eu não tenho meu corpo como possuo algo material (como um par de chinelos), mas, antes de tudo, sou corpo. Para uma maior compreensão dos fatores constitutivos e abertos de nossas teorias, seja científico ou ético.

Waldenfels trabalhará, ainda, sua teoria da ordem, na qual revelará um caráter dinâmico que, através de seus limites, abre uma fenda que dará margens ao novo. Tal caráter abre a possibilidade de uma ordem criativa. Waldenfels ilustra o exemplo da lei e da justiça, considerando que ambas travam uma luta criativa, a ponto de instaurar uma nova dimensão ética. A lei enquanto algo estabelecido e a justiça que mesmo pertencendo à esfera legal escapa e pode interromper o curso da própria lei¹⁵³. Ora, um julgamento precisa tanto reconhecer a lei como a justiça para a qual a própria lei foi estabelecida. O outro, a lei, a ordem, a justiça e a própria ética suscitam um clamor que exigirá uma resposta. Estas respostas constituirão a expressão máxima do *logos cultural*. Encarnam, por assim dizer, as próprias perspectivas éticas de um povo.

3.2. A passagem do logos do mundo estético para o logos cultural: a descoberta da ética.

Um dos aspectos principais para a descoberta da passagem do logos do mundo estético para o logos cultural é justamente o momento reflexionante em que se atém Merleau-Ponty. Este momento, como vimos, é perpassado pelo paradoxo da experiência do corpo. Aí, é preciso também levar em conta o quanto Merleau-Ponty se distancia de

¹⁴⁹ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p.254.

¹⁵⁰ WALDENFELS, 1971, pp. 13, 51, 54, 62, 132.

¹⁵¹ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p.255

¹⁵² WALDENFELS, 1980, p.37.

¹⁵³ WALDENFELS, 2002, p. 5.

Husserl. O ponto nevrálgico é o problema da constituição, já que em sua filosofia mais tardia, Husserl via nele alguns “caracteres contraditórios na redução¹⁵⁴”. Tanto para Husserl como para Merleau-Ponty, é neste momento de retorno a nós mesmos que há igualmente um “movimento inverso suscitado por ele próprio¹⁵⁵”. Segundo o Husserl *tardio*, o ultrapassamento conserva inteiro o “mundo natural¹⁵⁶” e as “*blosse Sachen*” (coisas simplesmente coisas) possuem implicações corporais¹⁵⁷, ou seja, as coisas não são uma natureza em si, mas “nossos arredores” (*Unsere Umgebung*)¹⁵⁸. Sabe-se que Husserl nunca se explicou o bastante sobre essas implicações naturais concernentes ao retorno fenomenológico, como, também, não podemos afirmar que ele abandonou sua antiga forma de pensar, mas que estas novas. É sobre este prisma que Merleau-Ponty procura relaborar a sua própria filosofia. Digamos que a grande novidade radical é a descoberta do “corpo reflexionante¹⁵⁹” que expressa, por assim dizer, aquela reabilitação ontológica do sensível¹⁶⁰, “não há cortes do sujeito em relação ao mundo¹⁶¹”, não há, portanto, um homem interior desvinculado do mundo. O que há é o “homem encarnado no mundo¹⁶²”. Merleau-Ponty atesta a não separação entre o interior e o exterior, o sujeito e o objeto. A redução, tal qual requeria Husserl, é incompleta. Por isso, que para Merleau-Ponty, o único retorno possível só pode ser o retorno ao “ser bruto¹⁶³”, à carne enquanto ser de indivisão. Só assim é que será possível a passagem para a compreensão do *logos cultural*. Essa passagem é a possibilidade de toda filosofia, de toda investigação, de toda transcendência, é o advento do mundo da cultura e da arte.

Waldenfels aponta-nos para um termo que visa esclarecer essa dimensão do *logos estético* ou o *irrefletido*, caracterizando-o como um *estranhamento* (*Fremde*). Não há cortes do sujeito e do mundo, observa ele, mas um momento de estranhamento no mundo: “O estranhamento não se encontra simplesmente em algum lugar, é semelhante a estar

¹⁵⁴ Ibid., p. 234

¹⁵⁵ Ibid., p. 242

¹⁵⁶ Ibid., p. 243

¹⁵⁷ Ibid., p. 245

¹⁵⁸ Ibid., p. 244

¹⁵⁹ Ibid., p. 247

¹⁶⁰ Ibid., p. 247

¹⁶¹ Ibid., p. 254

¹⁶² Ibid., pp. 250, 253

¹⁶³ Ibid., p. 251

dormindo e estar acordado, ter saúde e ficar doente, ser jovem ou ser velho...¹⁶⁴”. O estranho aqui faz parte do nosso dia-a-dia, de nossa cultura, está entrelaçada em nossa história, não faz parte de uma delimitação (*Abgrenzung*), mas é a região mesma de um paradoxo, nele trabalha a Filosofia “A natureza do estranhamento existe no cuidado da acessibilidade e da não acessibilidade¹⁶⁵”. Podemos, também, encontrar em Merleau-Ponty esse mesmo caráter de *estranhamento*, na passagem que ele explora a abertura do eu para o que não é eu:

A metafísica é o propósito deliberado de descrever o paradoxo da consciência e da verdade, da troca e da comunicação, o paradoxo onde vive a ciência que o reencontra sob o aspecto do momento em que reconheci que minha experiência, justamente enquanto minha, abre-me para o que não é eu, que sou sensível ao mundo e ao outro, todos os seres que o pensamento objetivo colocava na distância aproximam-se singularmente de mim¹⁶⁶.

Este estranhamento, ou paradoxo, intrínseco em toda experiência que nos circunda, revela certo *ultrapassamento*. A descoberta de uma *ontologia do sensível* permite, assim, a abertura a um caráter abrangente e fundante da experiência e do pensamento. Como dizia Merleau-Ponty, o corpo é “um espaço de passagem¹⁶⁷” ou, na leitura de Waldenfels, o corpo é cultural, tem naturalmente um significado cultural, produz experiência: “O corpo é sempre cultural, no todo que é naturalmente dado, possui uma típica interpretação cultural, organização e esquematização¹⁶⁸”. Podemos concluir que Merleau-Ponty parte de uma investigação do *último* Husserl que deixa em aberto aquele paradoxo entre a tarefa de redução e o enigma do *mundo-da-vida*, trazendo à tona a *corpo reflexionante*. Nessa perspectiva, Merleau-Ponty dá início a uma nova forma radical de pensar fenomenologicamente. Marilena Chauí, em seu livro *Experiência do Pensamento*, reconhece este aspecto sutil no processo de ultrapassamento, comentando que Merleau-Ponty “parte da fenomenologia de Husserl para a descoberta da Ontologia do Ser Bruto”.

Para Waldenfels, quando falamos de vida no mundo, estamos falando de uma “situação aberta”¹⁶⁹ prenhe de possibilidades. Aí se projeta um desafio, no qual sou posto

¹⁶⁴ WALDENFELS, 1997, p.69.

¹⁶⁵ Ibid., p. 70.

¹⁶⁶ MERLEAU-PONTY, 1980(e), p.188

¹⁶⁷ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p.247.

¹⁶⁸ WALDENFELS, 2000, p. 188.

¹⁶⁹ Ibid., 2007, tópico 2, n.2.

face a face com o estranho, sendo que “não posso deixar de dar uma resposta”¹⁷⁰. Este estranhamento faz parte do meu dia-a-dia e “troca (barganha)”¹⁷¹ experiência com meu ser sensível. Esta “inevitável assimetria”¹⁷², em que a vida é encarnada no mundo, possibilita um *ultrapassamento* que não cria cismas, cortes, mas se insere experiência, cultura na linguagem. A descoberta do *corpo reflexionante* nos abre um precedente ético: estamos imersos no mundo circundante (o mundo de nossos arredores) no qual o outro me interpela eticamente. Diz Waldenfels: “Mas há estas coisas que são introduzidas, irrecusável, esta pessoa amada em sua frente, este homem que existe escravizado ao seu redor...”¹⁷³. Não posso pensar eticamente sem levar em conta a dimensão do outro, a minha sensibilidade e a sensibilidade do outro. Essa troca de experiências, como vimos, torna-se fundamental para a formação do logos cultural em Merleau-Ponty. Sobre este prisma, não poderíamos deixar de focalizar uma ética que parte da fenomenologia. Embora Merleau-Ponty não tenha elaborado uma ética de forma direta, mas implicitamente¹⁷⁴, encontramos base consistente para pensarmos eticamente, partindo de uma *ontologia do ser bruto* que abre um campo de presença frente aos nossos arredores. O *mundo-da-vida (Lebenswelt)* se torna esse *logos estético*, operante, cuja abertura cria a possibilidade do *logos cultural*.

Waldenfels explora essa *ontologia do Sensível* para trabalhar sua ética fenomenológica. Encontramos um maior detalhamento sobre isto no seu livro *Das Leibliche Selbst*, no qual se afirma que o *Ethos* começa na “planície dos Sentidos”¹⁷⁵ e que “o escutar e o olhar, por exemplo, significam, em parte, um meio de olhar e escutar e uma entrada de clamores estranhos que precisam primeiramente se justificar”¹⁷⁶. Não podemos agir segundo nossa própria vontade, precisamos nos justificar, dependemos do outro e de sua sensibilidade para a possibilidade do eu-mesmo. A presença do outro, seu olhar, sua voz, o mover de sua existência trazem-me uma estranheza fundamental e uma historicidade cultural. Ora, Waldenfels não propõe uma ética baseada em princípios universais, nos propõe um *Ethos*, em que a reabilitação do sensível projeta a dimensão do outro. O olhar do

¹⁷⁰Ibid., 2007, tópico 3, n.2.

¹⁷¹Ibid., 2007, tópico 2, n.2.

¹⁷² Ibid., 2007, tópico 2, n.2.

¹⁷³ Ibid., 2007, tópico 3, n.2.

¹⁷⁴ Ibid., 2007, tópico 1, n.2.

¹⁷⁵WALDENFELS, 2000, p. 389.

¹⁷⁶ Ibid., p. 389.

outro quebra meu poder¹⁷⁷. Waldenfels fomenta que o *logos cultural*, seus discursos, costumes, propósitos éticos que visam o bem estar e o respeito ao outro se originam na planície dos sentidos. E podemos concluir que uma reabilitação do sensível, enquanto retorno ao ser bruto, dá margem a toda à possibilidade ética.

3.3 A inauguração de uma ética responsiva.

A ideia de uma Ética Responsiva em Waldenfels encontra suas raízes nos pressupostos levantados por Husserl e Merleau-Ponty concernentes ao conceito de mundo-da-vida. A própria atividade transcendental para ambos os filósofos não pode estar desvinculada da vida (natureza), assim a própria fenomenologia não poderia deixar de ser uma fenomenologia da vida. Desta forma, quando Husserl alude aos processos redutivos em sua filosofia mais tardia quer dizer que os próprios problemas da redução devem ser resolvidos no mundo-da-vida. É por esta razão que Merleau-Ponty vai dizer que a consciência transcendental não pode ser uma antítese do mundo¹⁷⁸. Embora que a fenomenologia de Husserl seja uma fenomenologia da vida¹⁷⁹, ela continua presa a uma teleologia da consciência, na qual encontramos a primazia do eu¹⁸⁰. Merleau-Ponty não irá negar que tenhamos um sentido de eternidade¹⁸¹, mas irá negar sua primazia. Isto será muito importante para Waldenfels fundamentar o caráter operante do mundo-da-vida. Este aspecto operante demonstra que a vida não pode ser estabelecida por uma consciência, um sistema legal ou até por uma ordem cosmológica. Existe, como diria Merleau-Ponty, um “logos do mundo estético¹⁸²” e uma objetividade lógica, uma ordem pré-objetiva e uma ordem objetiva, ordens que participam do *mundo-da-vida*. É a partir deste contexto existencial, do “lusco-fusco da *doxa*¹⁸³” que Merleau-Ponty redimensiona seu projeto fenomenológico-ontológico. Este contexto existencial será lembrado por Waldenfels como

¹⁷⁷ Ibid., p. 392.

¹⁷⁸ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p.243.

¹⁷⁹ BARBARAS, 2006, p.207.

¹⁸⁰ CROWELL, 2006, p.26

¹⁸¹ MERLEAU-PONTY, 1945, p. 484.

¹⁸² MERLEAU-PONTY, 1980(d), p.253.

¹⁸³ Ibid., p.244.

“estranhamento¹⁸⁴” que caracterizará os limites da ordem. Esta ordem é constituída por um processo de *selectividade* que, para Waldenfels, se torna um meio de organizar as diferentes formas de relacionamento humano.

Waldenfels fará menção à palavra “Ethos¹⁸⁵” para designar a vivência, costume, meio de habitação. Este *ethos* produz valores, clamores, práticas, é, portanto, a origem dos pressupostos éticos. Todos os clamores, práticas, toda a constituição de sentido, as formas de evidência inevitavelmente envolvem resposta, pois eles representam um desafio do qual não posso não responder¹⁸⁶. Conforme já foi ressaltado antes, 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 clamor¹⁸⁷, colocando em evidência os limites da ordem. Sob este aspecto, a justiça pode fazer uso tanto da ordem estabelecida como das evidências éticas.

Assim, 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 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 “situação está aberta¹⁸⁸”- 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 agonal¹⁸⁹ e selectividade¹⁹⁰. A partir de tais conceitos, Waldenfels ampliará o conceito de *atitude*, ou seja, embora nos movemos 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

¹⁸⁴ WALDENFELS, 2000, p. 390.

¹⁸⁵ Ibid., p. 388.

¹⁸⁶ Ibid., p.393.

¹⁸⁷ Ibid., p.377.

¹⁸⁸ WALDENFELS, 2007, tópico 2, n.2.

¹⁸⁹ DALLMAYR, 1989, p. 111.

¹⁹⁰ WALDENFELS, 1987.

vai se preocupar tanto mais com uma efetivação (constante) de uma responsividade ética¹⁹¹, 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 atitude teórica e natural colocam-se 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 as coisas que percebo não seriam verdadeiramente o ser, se eu não aprendesse que são vistas por outros¹⁹²” (...) “o mundo tem direito a mais testemunhas¹⁹³”. 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 renascença do mundo também é renascença do espírito, redescoberta do espírito bruto que não está aprisionado por nenhuma das culturas e ao qual se pede que crie novamente a cultura¹⁹⁴”. 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.

3.3.1. A inauguração de uma ética dos sentidos.

No seu livro *Das Leibliche Selbst* Waldenfels diz que “o *Ehtos* começa na planície dos Sentidos (...) e que o escutar e o olhar, por exemplo, significam, em parte, um meio de olhar e escutar e uma entrada de pretensões estranhas que precisam primeiramente se justificar”¹⁹⁵.

Poderíamos dizer que esta é a base fulcral de nosso trabalho, pois o corpo representa aqui o que Merleau-Ponty considera como *um espaço de passagem*, ou seja, é o campo onde se localizam meus poderes perceptivos, torna-se o *vinculum* do eu com as coisas.

¹⁹¹ DALLMAYR, 1989, p. 474

¹⁹² MERLEAU-PONTY, 1980(d), p. 248.

¹⁹³ Ibid., p.251.

¹⁹⁴ Ibid., p.260.

¹⁹⁵ WALDENFELS, 2000, p. 389.

Assim, meu corpo dissipa a separação entre corpo-sujeito, pois ambos fazem parte da mesma base carnal do mundo, vivida pelo corpo próprio. Isto será possível porque meu *corpo é reflexionante*. Merleau-Ponty expressa esta idéia dizendo:

O conhecimento inteiro e o pensamento objetivo inteiro vivem deste fato inaugural: eu senti: alcancei com esta cor, ou com qualquer outro sensível em questão, uma experiência singular que interrompia de chofre meu olhar, e, no entanto, prometia-lhe uma séria indefinida de experiências...¹⁹⁶

Neste trecho, notamos não só que o conhecimento depende dessa base sensível polarizada em meu corpo, mas que por meio do meu corpo perceptivo e das coisas que o afetam, vivo uma série *indefinida de experiências*. Ora, esta *interrupção* de que fala Merleau-Ponty caracteriza um *estranhamento* do qual fala Waldenfels. Estranhamento que vai produzir um *desafio*. Este *desafio* só é possível porque existirá uma passagem produzida pelo meu *corpo reflexionante*. Tal esta passagem não nos desligará do mundo através de nossos processos de redução, mas conservará justamente inteiro o mundo¹⁹⁷. Aqui, podemos notar que além da ideia de *corpo reflexionante* eliminar a dicotomia sujeito-corpo, elimina, também, a dicotomia sujeito-objeto, pois nas próprias palavras de Merleau-Ponty: eu estou *ancorado neste mundo*, participo da mesma *carne do mundo*. Tratando-se, portanto, de metáforas que atestam aquele caráter de *co-presença*. Para melhor compreender tais conceitos, precisamos explorar primeiramente o conceito de *presença originária*. A presença originária é uma ferramenta que nos permite compreender que, embora vivamos num estado de dependência com relação ao mundo, o próprio mundo tem sua tese própria¹⁹⁸, como minha consciência possui um “eu posso¹⁹⁹” originário. Embora não haja cortes entre o sujeito e objeto como, também, do corpo e do sujeito há uma *passagem* que é possibilidade de toda a cultura. É a presença originária, do eu, do corpo e do mundo que forma a base estesiológica do *mundo-da-vida*. Trata-se, aqui, de uma *co-presença*, enquanto participação da mesma carne do mundo; o lugar desde onde brota transcendência, em suma, o que permite a passagem do *logos do mundo estético* para o *logos cultural*. Nas palavras de Merleau-Ponty:

¹⁹⁶ MERLEAU-PONTY, 1980(d), p. 247.

¹⁹⁷ Ibid., p. 243.

¹⁹⁸ Ibid., p. 248.

¹⁹⁹ Ibid., p. 255.

A ordem do pré-objetivo não é primeira visto que, a bem dizer, só se fixa e começa a existir cumprindo-se na instauração da objetividade lógica. Esta, porém, não é autossuficiente; limita-se a consagrar o trabalho da camada pré-objetiva, só existindo como finalização do “Logos do mundo estético” e valendo apenas sob seu controle²⁰⁰.

Ora, Merleau-Ponty mostra que consciência não é autossuficiente; ela nada seria sem a experiência na qual ela pode ser circunscrita, a saber, a camada pré-objetiva, a *presença originária*. Deste modo, a própria objetividade lógica prescinde do *logos do mundo estético*. Merleau-Ponty não quer dizer que os conceitos constituídos são inabaláveis, já que se estabelecem numa base pré-objetiva. Esta base, no entanto, torna os processos constitutivos sempre dinâmicos, pois é impossível darmos conta desta experiência inaugural:

É impossível dar conta dessa experiência inaugural quer fazendo do mundo um fim, quer fazendo dele uma ideia. A solução –se houver – só há de surgir quando interrogamos essa camada sensível, ou, então, quando deixamos cativar por seus enigmas²⁰¹.

A interrogação da camada sensível do *ser bruto* é a própria expressão da tarefa de “reabilitação ontológica do sensível²⁰²” É através dela, observa Merleau-Ponty, que nossos conhecimentos encontram seu fundamento de direito. Para Merleau-Ponty, a *passagem* da base pré-objetiva (dimensão do *logos* originário enquanto *logos do mundo estético*) para o mundo da cultura e da ciência escapa a toda atitude constitutiva em sentido absoluto. Ela está aberta face às inúmeras possibilidades.

Para Waldenfels, a *responsividade* descreve-se a partir da abundância de possibilidades que o mundo pode nos apresentar, ou seja, nós respondemos ao mundo, ao outro e nos justificamos quando respondemos. Neste sentido, há “uma entrada de clamores estranhos que precisa primeiramente se justificar”²⁰³. Quando Waldenfels fala que o *Ethos* começa na planície dos sentidos, quer justamente explicitar que o que nos afeta depende do corpo próprio enquanto ser afetado, produzindo sentido. Em outras palavras, o que clama (*Anspruch*) a nós como possibilidade de sentido é permeada pela planície dos sentidos e precisa, portanto, ser compreendida e vivida pelo meu corpo próprio. O estranhamento não

²⁰⁰ Ibid., p. 253.

²⁰¹ Ibid., p. 248.

²⁰² Ibid., p. 247.

²⁰³ WALDENFELS, 2000, p. 389.

significa que estamos sempre procurando ambiguidades; muito pelo contrário, o estranho marca os limites para que eu me abra a novas possibilidades, um novo processo de ordem, perspectivas éticas e culturais. Quer dizer, não há resposta sem a dimensão ética e não há resposta sem o mover do meu corpo no mundo como diz Waldenfels, e nem criação sem a renascença do mundo e do espírito como diz Merleau-Ponty. Para finalizar, poderíamos dizer que o estranhamento se encontra na *presença originária*, pois até no meu corpo próprio existe estranhamento trazido pelo clamor que nos levam ao limiar, de tal modo que ecoa de forma primeiramente originária – deste *ser selvagem, ser bruto*, de um *de onde (wonach)* imediato, prévio a toda constituição. Escreve Waldenfels:

O *ethos* do sentido significa, que a partir da sensibilidade do estranho, do outro, somos comissionados ao clamor e que significa, que o corpo próprio como tal subscreve estranhamento. Corporalidade significa por um lado a incompreensibilidade do corpo próprio, que se acha em mim, que se relaciona comigo e que igualmente me escapa, uma estranheza em mim mesmo, que em espelho e eco claramente brilha e ressoa. Esta estranheza me toca de outro lado o longe - perto do outro. A autorreferência descreve ela mesma uma referência ao estranho, que nasce em outro lugar²⁰⁴.

Este trecho final da obra de Waldenfels representa o fulcro da dúvida e discussão trazida desde o Husserl mais tardio até Merleau-Ponty e que agora, também, assume um papel fundamental em Waldenfels que é a batalha do próprio e do estranho. Essa batalha, assim cremos, (o próprio e o estranho) não é expressa de forma direta por Husserl e Merleau-Ponty com relação à presença originária, mas muito compreensível indiretamente, representando a essência do originário. Desta forma, a presença originária está em todo lugar, já que ela é tese e antítese, o familiar e o estranho, ciência e religião. É como estar acordado ou dormindo, sujeito e objeto, presença e ausência, o eu e o outro. A *presença originária* é acordada por clamores ecoados no próprio da *mundo-da-vida*, onde vivo enquanto *co-presença*, envolto em meus arredores: “A autorreferência descreve ela mesma uma referência ao estranho²⁰⁵”. A ética, o logos cultural, é feito deste *ethos* mais originário, dos clamores que vem da história do mundo-da-vida.

²⁰⁴ Ibid., p.393.

²⁰⁵ Ibid., p. 393.

O que chamamos de *Ethos* - a questão de como devemos viver, que clamores nos esperam, como ocorrem violações e responsabilidades – nas áreas da planície da escuta e do olhar, começa na planície dos sentidos. O *Ethos* começa na planície dos sentidos²⁰⁶.

O estranho, o não-próprio, não deve ser visto como uma ameaça, mas como uma possibilidade, um reaprender a ver. Esta possibilidade, como abertura ao originário, marcará uma reflexão que efetuamos intersubjetivamente, intercorporalmente. Essa discussão sobre a questão do estranho foi iniciada por Husserl²⁰⁷, como observa Merleau-Ponty: “Husserl afirma que o não-próprio só se constitui, enquanto tal, a partir de uma analogia com a esfera própria, pois o outro é, ao final das contas, outro eu, uma realidade que só pode ser pensada por analogia àquilo que me pertence”²⁰⁸. Autoconsciência se sente marcada nela mesma como uma autossensação na corporeidade e na afetividade, ou seja, o estranho não é algo ameaçador, mas faz parte do meu dia-a-dia, está em minhas relações com o mundo e com o outro, do eu para o não eu e, como constatamos, vive e projeta este estranhamento em meu próprio corpo. É assim que na *Krisis*, Husserl fala da cultura europeia; não uma cultura que já tenha alcançado um nível ideal dentro de padrões éticos e legais, mas que o estrangeiro (outra cultura) trará um diálogo fundamental, que colocará nossas teses entre parênteses, não nos afastando do mundo, mas nos lançando para dentro dele, para a esfera própria. Como volta a esclarecer Fabri: “O ponto decisivo é aquele de aprender, graças a relações estabelecidas com outros povos, o exame da própria tradição cultural”²⁰⁹. Este estranhamento que nos lança para novas possibilidades, traz um exame de nossa própria cultura. É apresentado a nós como *presença originária*. Há, aqui, um importante alcance pedagógico: o retorno a essa presença originária implica a *reaprender* a ver o mundo, como afirma Merleau-Ponty no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*. As implicações éticas oriundas no caminho traçado por estes três filósofos (Husserl, Merleau-Ponty e Waldenfels), abrangem características éticas fundamentais para compreendermos a fenomenologia do *mundo-da-vida*, a *presença originária* e o *estranhamento* como base para uma atitude filosófica concernente a uma resposta frente aos clamores que vem até nós como possibilidade de sentido, abarcando uma ação (atitude) concreta, a partir da qual uma resposta se torna inevitável. Como Fabri comenta:

²⁰⁶ WALDENFELS, 2000, p. 389.

²⁰⁷ Cf. HUSSERL, 1932, § 52.

²⁰⁸ FABRI, 2007, p. 47.

²⁰⁹ Ibid., p. 45.

O autoestranhamento implica, portanto, um olhar que liberta, na medida do possível, de pré-conceitos e resíduos culturais e tradicionais. Eis porque a fenomenologia não propõe nem a exclusão (colonialismo), nem a inclusão do outro (iluminismo), mas sim a experiência transcendental, isto é, um movimento de vaivém, que consiste na afirmação da subjetividade e no reconhecimento da alteridade²¹⁰.

²¹⁰ Ibid., p. 46.

CONCLUSÃO

Diante dos pressupostos levantados neste trabalho, a partir, sobretudo, da obra de Merleau-Ponty, podemos constatar que a passagem de um *logos do mundo estético* para o *logos do mundo cultural* de fato torna-se evidente, na medida em que participamos da mesma carne do mundo. O reconhecimento do logos do mundo estético proporciona um fator crucial para se compreender o devido alcance que Merleau-Ponty projeta na noção de *presença originária*, presença verdadeiramente estesiológica repleta de *logos* enquanto abertura como possibilidade de sentido. Este seria o logos das cores, do som, da arte, dos vegetais, dos animais, da paisagem, do tempo, do espaço, ou seja, do mundo em sua totalidade. No *mundo-da-vida*, também, encontramos um “logos cultural” que é feito da história, das leis, da racionalidade, dos conflitos, da ética, ou seja, de tudo aquilo que emerge como possibilidade de sentido. Não há separação ou ruptura entre estas duas formas de *logos*. Assim, podemos afirmar que podemos encontrar um certo valor histórico-cultural no mundo natural. Tanto estesiologia como cultura são vividas pelo meu corpo próprio, fazem sentido para mim porque me movimento em direção a toda a sua possibilidade. Com a descoberta do *corpo reflexionante*, Merleau-Ponty atesta que não há separação entre sujeito e objeto, mas, de forma adversa, podemos constatar uma *co-presença* que vivo com o outro, o objeto e meu próprio corpo. Esta descoberta será essencial para uma *reabilitação ontológica do sensível* que será vista através de uma presença originária que encontramos tanto no logos cultural como no logos estético. Com estes elementos para a análise, Merleau-Ponty radicaliza, com e para além de Husserl, um sentido novo para o fenômeno da encarnação.

A partir da descoberta do tema da encarnação numa perspectiva da fenomenologia da vida, encontramos os estudos posteriores de Waldenfels que versarão acerca da possibilidade de uma ética dos sentidos e uma ética da responsividade. Assim, a cultura, a história, o logos estético, expressarão clamores manifestos na experiência do *corpo próprio*, irradiados, portanto, no horizonte dos sentidos. Desta forma, uma ética dos sentidos envolve dois fatores básicos: primeiramente, possui um meio de olhar, tocar, sentir e cheirar; dimensão na qual o corpo assume, um sentido radical, aprofundar conotações éticas. Ou seja, meu corpo já é cultural e é repleto de *logos*; segundo, o que me afeta fará

sentido para mim. No contexto dessa mesma ética é que se dará lugar, também, uma ética da responsividade, ou seja, não posso não responder ao que clama a mim como possibilidade de sentido. Esta impossibilidade da não resposta não é entendida como um processo de síntese - tão somente, mas como uma sinopse (síntese de transição) sempre possível para meu corpo próprio. Para melhor se compreender a perspectiva ética, na qual se coloca Waldenfels, torna-se necessário ampliar o conceito de atitude já trabalhado por Merleau-Ponty e Husserl. Agora, além da atitude ser entendida como uma disposição mental e vivida pelo meu corpo próprio ela assume características práticas no sentido de uma ação ética. Assim, preciso justificar minhas ações, pois além de responder, necessito justificar minha resposta em contextos reais.

Podemos ver que uma ética fenomenológica torna-se clara dentro dos estudos levantados. Há uma promoção da vida em Husserl, há uma encarnação no mundo-da-vida em Merleau-Ponty que acena consequências ético-práticas, como bem observa Waldenfels. Uma colaboração importante, também, seria a possibilidade de trabalharmos uma ética inclusiva junto a estes fatores, pois os clamores aludem a um discernimento, a uma leitura histórica, a fatores de mudança que necessitam uma transformação ética. Nesta medida, o caráter de minha atitude necessita do outro, já que não há como ignorar o enigma do outro. Assim, além do olhar do outro quebrar meus clamores, como afirma Waldenfels, ele precisa ser incluído, independentemente de meus próprios clamores, ou seja, a própria atitude precisa receber um caráter inclusivo. Para um trabalho posterior, poderíamos fazer um estudo histórico filosófico da atitude e discernimento (ação e julgamento), trabalharmos o tema da inclusividade que, por sua vez, vem sendo muito debatido pelas ciências sociais e, por fim, analisarmos suas consequências éticas. Com uma sugestão para o tema a ser trabalhado, poderíamos formulá-lo assim: “A promoção da vida, a inclusividade e suas implicações éticas”.

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 idéia 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 Loparie e Andréa Maria Altino de Campos Loparie. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
- _____. *Cartesianische meditationen. eine einleitung in die phänomenologie. V meditation*. Felix Muiner Verlag: Hamburg. 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. 1950.
- _____. *Formale und transzendente logik*, Hamburg: Meiner, 1992.

_____. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie. eine einleitung in die phänomenologische philosophie.* Husserliana: Gesammelte Werke. Band VI. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

_____. *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: Textos escolhidos. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980(d).

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

_____. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas.* São Paulo: Papirus, 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: Suhrkamp, 1994.
- _____. *Bruchlinien der erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- _____. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (=Eds), 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.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische grammatik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.