

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MÁRCIO JUNGLOS

FENOMENOLOGIA DA INCLUSIVIDADE

Tese de Doutorado

Orientador: Prof. Dr. Urbano Zilles

Coorientador: Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior

Porto Alegre

2014

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL -
PUCRS

DOUTORADO EM FILOSOFIA
FENOMENOLOGIA DA INCLUSIVIDADE

Márcio Junglos

Tese apresentada no Curso de Pós-graduação em Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor, sob orientação do Prof. Dr. Urbano Zilles e do Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior

Porto Alegre, 2014

MÁRCIO JUNGLOS

FENOMENOLOGIA DA INCLUSIVIDADE

Tese apresentada no Curso de Pós-graduação em Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor.

Aprovada em 26 junho de 2014, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Urbano Zilles (orientador, PUCRS)

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior (coorientador, PUCRS)

Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)

Prof. Dr. Jayme Paviani (UCS)

Prof. Dr. Fabricio Pontin (PNPD-Capes, PUCRS)

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, seus professores e funcionários, pelo auxílio ao longo do desenvolvimento de meu trabalho.

Ao meu orientador, Dr. Urbano Zilles, pela liberdade e incentivo à pesquisa.

Ao meu coorientador, Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior, por abrir novas portas ao conhecimento e aperfeiçoamento desta tese.

Ao prof. Dr. Anthony Steinbock, capacitando-me com ousadia à originalidade científica.

Ao prof. Dr. Bernhard Waldenfels, corrigindo, sugerindo, aprimorando e destacando novos desafios a este trabalho.

À minha esposa Camila Censi Junglos pela compreensão e suporte durante este processo doutoral.

RESUMO

O texto *Fenomenologia da inclusividade* se caracteriza por ser um novo trabalho na área da fenomenologia. Buscando fontes fenomenológicas em Husserl, Merleau-Ponty e Waldenfels, o texto procura desenvolver uma inclusividade capaz de contemplar o paradoxo inclusivo/exclusivo e, indo além, mostrando-se eficaz para medir o escopo inclusivo de qualquer tese ética já elaborada. A partir de Husserl, encontramos as bases para uma fenomenologia da inclusividade, que fora trabalhada em sua obra *Krisis*. Buscando resolver os paradoxos constitutivos, Husserl nutre a ideia de um fundamento inclusivo. Tal inclusividade se caracteriza por uma atitude reflexiva latente, uma atitude de inclusão no *mundo-da-vida*, uma atitude de não fechamento de nossas teses e, por fim, uma atitude que evite o reducionismo dos polos subjetivo e objetivo. Com a radicalidade do pensamento de Merleau-Ponty, o texto encontra subsídios para uma cumplicidade de sentido. Agora, o sujeito se vê cúmplice de toda significação em sua relação com o *mundo-da-vida*. Retira-se o pesado fardo que antes era concedido tão somente ao sujeito como doador último de todo o significado. O processo constitutivo enseja uma atitude radical que habilita uma inclusividade encarnada, avultando o escopo inclusivo à horizontalidade da vida. Todavia, investigando os avanços da teoria ética de Waldenfels, acresce-se, à dimensão constitutiva, um caráter ético-prático. Waldenfels enfatiza uma inevitável resposta dada antes de qualquer tese decorrente de nosso estar no mundo como um evento que simplesmente acontece, independente de nossa vontade ou objetificações. Tal responsividade promove a fronteirização dos sentidos como possibilidade ético-responsiva. Na própria resposta encontramos um teor responsivo não objetivado, guiando-nos às fronteiras, considerando-as como possibilidade e não como ameaças. Para Waldenfels, o que antes era excluído da ordem estabelecida aparece junto ao limiar, facultando possibilidades inclusivas. Feitas estas considerações, o texto revela uma inclusividade aberta, latente, incluída no mundo-da-vida, não reducionista, cúmplice nos processos constitutivos e possuindo um caráter ético-responsivo. Embora os autores estudados não trabalhem diretamente com o tema da inclusividade, obtêm-se fontes suficientes para elaborarmos uma fenomenologia com uma proposta inclusiva. O método proposto é fenomenológico inclusivo. Entretanto, apresenta-se como uma medida, como um fundamento que não é nem uma medida nem um fundamento. Mas, mesmo assim, serve como medida e fundamento de toda a eticidade já construída. Dessa forma, podemos medir o escopo inclusivo de toda eticidade, ver até onde se estende sua inclusividade, mas sem se apresentar como um fundamento determinativo. O fundamento ao qual nos pautamos é fenomenológico, ou seja, previsto dentro da latência e horizontalidade do *mundo-da-vida*.

Palavras-chaves: Edmund Husserl, Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels, mundo-da-vida, cumplicidade de sentido, responsividade ética, fenomenologia da inclusividade.

ABSTRACT

The text of the *Phenomenology of inclusiveness* characterizes itself as a new work in the area of phenomenology. Seeking phenomenological sources in Husserl, Merleau-Ponty, and Waldenfels, the text attempts to develop inclusiveness in order to contemplate the inclusive/exclusive paradox and, moreover, to show its efficacy in measuring the inclusive scope of any ethical theory ever developed. From Husserl, we find the basis for a phenomenology of inclusiveness, which was put forth in his *Krisis*. In order to solve the constitutive paradoxes, Husserl nurtures the idea of an inclusive basis. Such inclusiveness is characterized by a latent reflective attitude, an attitude of inclusion in the *lifeworld*, an attitude of not closing our thesis, and, finally, an attitude that avoids the reductionism of the subjective and objective poles. With the radicality of thought from Merleau-Ponty, the text presents support for a complicity of meaning. Now, the subject sees his/herself as complicit in his/her relationship with the *liveworld* thus withdrawing the heavy burden that previously was placed solely on the subject as the ultimate endower of all meaning. The constitutive process entails a radical attitude that enables an incarnate inclusiveness, conveying the inclusive scope to the horizontality of life. However, as Waldenfels investigated the progress of ethical theory, he added an ethical-practical character to the constitutive dimension. Waldenfels emphasized an inevitable response before any thesis, due to our being in the world, as an event that just happens, regardless of our will or objectifications. Such responsiveness promotes the threshold of the senses as a responsive ethical possibility. In response itself, we find a responsive content that is not objectified, guiding us to the thresholds, considering them as possibilities and not as threats. For Waldenfels, what was previously excluded from the established order appears at the threshold, providing inclusive opportunities. After these considerations, the text reveals an inclusiveness which is open, latent, included in the *lifeworld*, non-reductionist, complicit in the constitutive process, and has an ethically responsive character. Although the studied authors do not work directly with the theme of inclusiveness, we examine sufficient sources to propose a method of phenomenology that demonstrates inclusivity, i.e., that is phenomenologically inclusive. Although the method is neither a measure nor a foundation, nevertheless it provides a base that serves as the measure and foundation of all morality ever built. Thus, we can measure the inclusive scope of all ethics and see how far the inclusivity extends, but yet not present inclusivity as the determinative basis. The foundation of the base is phenomenological, i.e., predicted within the latency and horizontality of the *lifeworld*.

Keywords: Edmund Husserl, Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels, lifeworld, complicity of meaning, responsive ethics, phenomenology of inclusiveness.

SUMÁRIO

RESUMO.....	05
ABSTRACT.....	06
INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO I. DE UMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA INCLUSIVA À SUA ATITUDE.....	18
1. DENTRO/FORA COMO REFLEXÃO PRIMÁRIA DA INCLUSIVIDADE.....	18
1.2. A DIFERENÇA ENTRE REALIDADE E SIGNIFICADO.....	22
1.3. DIALÉTICA ABERTA.....	24
1.4. A QUESTÃO DA ATITUDE FENOMENOLÓGICA.....	29
1.5. INCLUSIVIDADE ENCARNADA E ATITUDE.....	34
1.6. ATITUDE E MUNDO-DA-VIDA.....	38
CAPÍTULO II. O MÉTODO FENOMENOLÓGICO INCLUSIVO.....	40
2. A QUESTÃO DO MUNDO-DA-VIDA EM HUSSERL.....	40
2.1. OS PARADOXOS DA INCLUSIVIDADE ATRAVÉS DA CONTRIBUIÇÃO HUSSERLIANA.....	44
2.2. FORMAÇÃO DAS BASES DE UMA FENOMENOLOGIA DA INCLUSIVIDADE.....	48
2.3. REVERSIBILIDADE COMO CUMPLICIDADE DE SENTIDO EM MERLEAU-PONTY.....	50
2.3.1 O Déficit ontológico.....	53
2.4. A REVERSIBILIDADE RESPONSIVA.....	59
2.5. FENOMENOLOGIA DA INCLUSIVIDADE E TEORIA CRÍTICA.....	68
CAPÍTULO III. APLICABILIDADE DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO INCLUSIVO.....	80
3. TEORIA ÉTICA DE ARISTÓTELES.....	80

3.1.1. A questão da justiça em Aristóteles.....	85
3.1.2. Razão prática e intelectual em Aristóteles.....	87
3.1.3. Teste inclusivo da teoria ética aristotélica.....	89
3.2. TEORIA ÉTICA DE KANT.....	96
3.2.1. A lei moral.....	99
3.2.2. Natureza humana e o princípio da moralidade.....	100
3.2.3. Teste inclusivo da teoria ética kantiana.....	103
3.3. JOHN STUART MILL E O PRINCÍPIO DA UTILIDADE.....	109
3.3.1. Os Princípios do utilitarismo.....	113
3.3.2. A utilidade como base da justiça.....	115
3.3.3. Teste inclusivo da teoria ética milliana.....	117
3.4. FUNDAMENTAÇÕES MORAIS E SUAS ZONAS FRONTEIRIÇAS.....	120
CONCLUSÃO.....	127
REFERÊNCIAS.....	130

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem o objetivo de expor uma nova proposta ética segundo os pressupostos de uma fenomenologia da inclusividade. Serão investigadas as contribuições éticas mais influentes na história da filosofia, sobre as quais, veremos a dimensão de seus escopos inclusivos. Sob tais circunstâncias, encontraremos uma proposta inclusiva que se faz eminente para qualquer prerrogativa ética.

A estrutura do texto é dividida em três capítulos: o primeiro capítulo se relaciona a uma problematização dos conceitos que darão luz a nossa proposta de inclusividade; o segundo capítulo retrabalhará e organizará tais conceitos a fim de constituirmos o método fenomenológico inclusivo; por fim, o terceiro capítulo se destinará a aplicação do método, pelo qual será medido o escopo, faremos a crítica e, indo além, dará suporte a toda a teoria ética que pretenda ser inclusiva.

O método será fenomenológico e, como tal, será aberto a horizontalidade da vida, viabilizando possibilidades e não objetivações fechadas. Essa abertura dar-se-á através de uma atitude que contemple os fenômenos originários advindos da redução fenomenológica. Tal redução, proposta por Husserl, assumirá uma perspectiva mais radical em Merleau-Ponty. Agora, o sujeito não é o único responsável pela significação, mas se encontra como cúmplice de significação. Tal cumplicidade de sentido se expressa por uma radicalização dos processos constitutivos já trabalhados por Husserl. Assim, constata-se em Merleau-Ponty uma cumplicidade que nos liga a uma partilha do significado no *mundo-da-vida*. Husserl, todavia, trabalha com a questão da implicação. Para Husserl, o outro e o mundo estão implicados nos processos constitutivos, estando envolvidos em uma subjetividade transcendental, da qual, em última instância, o sujeito é o único doador de sentido.

Visando uma possível questão ético-prática para essa problemática, Waldenfels ampliará a questão da atitude desenvolvida por Husserl e Merleau-Ponty frente ao método fenomenológico. A dimensão da intersubjetividade vivida através de uma *co-presença* e a dimensão do *mundo-da-vida* em Husserl e Merleau-Ponty torna impossível a não vivência prática de decisões que se precisa tomar junto às possibilidades que são apresentadas. Ora, avaliando, esses pressupostos envolvem muito mais uma preocupação com os fatores constitutivos do que para uma dimensão ética. Pode-se dizer que Waldenfels vai se preocupar tanto mais com uma efetivação (constante) de uma responsividade ética, ou seja, a atitude filosófica envolverá muito mais uma tomada

de decisões (seletividade) do que uma aspiração teórica. Dentro dessa atitude teórica existirá em Waldenfels a *perspectiva agonal*, na qual a atitude teórica e natural se coloca como um desafio para a abertura da razão. Ao mesmo tempo, existirá uma atitude prática, sendo que se precisa dar uma resposta, precisa-se tomar decisões, ou seja, mover-se até os limites da ordem, encontrando suas múltiplas possibilidades.

O objetivo desse método não é desqualificar o ser humano como um ser pensante que é portador de um *Eu* transcendental, mas procurará, retirar o pesado fardo que fora imposto ao *Eu* como única fonte de significação. Para isso, não se pretende realizar uma desconstrução descabida. Assim, uma teoria da significação que considere sua total desconstrução, como uma teoria da significação que considere um *Eu* transcendental isolado, são ambas, pobres de possibilidade. Em Merleau-Ponty, a metáfora do *visível e invisível* retrata justamente a tensão necessária entre aquilo que é constituído e aquilo que se apresenta antes de qualquer constituição, formando a sustentação de qualquer processo constituinte. Em Waldenfels, encontramos a ideia de *zonas fronteiriças*, pelas quais surgem aberturas, originando novas possibilidades, um novo processo de ordem. Portanto, o viés fenomenológico que pretendemos explorar é aquele que reconhece uma consciência constituinte não fechada em si mesma, mantendo-se reflexiva. Consequentemente, nossa reflexão não se dirige a um abandono de toda a objetividade, das conquistas da ciência, mas procura sua latência que envolve uma abertura ao *mundo-da-vida*.

O tema fenomenológico será justamente pautado pela ambiguidade latente que encontramos no *mundo-da-vida*. Husserl já mencionara a importância de uma *conversão* (*Umstellung*) àquilo que se apresenta originariamente. Tal conversão se reporta a uma atitude necessária à originalidade do *mundo-da-vida*, trazendo consigo a ideia de uma atitude de abertura à horizontalidade da vida. Essa atitude fenomenológica guiar-nos-á por um processo constitutivo latente, ou seja, não se abandonará às objetificações das ciências, suas conquistas e projetos futuros, nem as considerará como verdades indeléveis, mas constituições em reflexão. Portanto, nossa proposta fenomenológica não pode ser considerada objetivista, nem relativista, pois, nossa pretensão será de ampliarmos a razão para uma esfera inclusiva. Por inclusividade, compreendemos uma atitude reflexiva latente, uma atitude de inclusão no *mundo-da-vida*, uma atitude de não fechamento de nossas teses, uma atitude que evite o reducionismo dos polos subjetivo e objetivo, uma atitude que contemple a cumplicidade dos sentidos e suas zonas fronteiriças. Antes de trabalharmos esses passos, que moldam a compreensão de nossa

proposta de uma fenomenologia da inclusividade, procuraremos estabelecer o escopo inclusivo que é o mesmo do *mun-do-da-vida*.

A temática do *mun-do-da-vida* tornar-se-á fundamental para a elaboração de nosso método inclusivo. Assumiremos as pesquisas trabalhadas por Steinbock em relação ao *mun-do-da-vida* em Husserl. Para Steinbock, o *mun-do-da-vida* pode ser compreendido de seis formas. Primeiramente, o *mun-do-da-vida* é intuitivo, ou seja, o *mun-do-da-vida* apresenta uma originalidade que demonstra evidência própria. Em segundo lugar, o *mun-do-da-vida* visualiza como tarefa própria certa *arqueologia*. Essa base ontológica do mundo se apresenta como prioridade de uma tarefa necessária às ciências e a todas as conquistas humanas, no sentido mesmo arqueológico de realizar uma escavação que, pouco a pouco, revela tal base ontológica antes de toda a pré-ciência. Em terceiro lugar, O *mun-do-da-vida* como *subjetivo-relativo* representa sua natureza ontológica como dádiva, em outras palavras, tal dádiva não é passível de objetificação, pois representa certa dinâmica que é característica do próprio *mun-do-da-vida* como presença originária; desconsiderar tal fato seria cair num determinismo lógico alusivo às nossas ciências. O quarto aspecto do *mun-do-da-vida* é apresentado como uma *estrutura essencial*. A estrutura eidética provinda do *mun-do-da-vida*, em sua dinamicidade, produz sua própria pré-objetividade, sua universalidade originária. Steinbock analisa, também, o *mun-do-da-vida* como horizonte, fomentando um universal dentro de um projeto fenomenológico. O *mun-do-da-vida* como horizonte não é dado no mesmo sentido como objetos são dados, mas deve ser visto como a condição pela qual os objetos aparecem. As coisas aparecem fenomenologicamente dentro de uma horizontalidade e, tal compreensão, reporta-nos a certa indeterminação e abertura característica do *mun-do-da-vida* como horizonte. Assim, o *mun-do-da-vida* não é algo que possa ser determinado, mas se apresenta como um processo de revelação que, por sua vez, implica abertura para novas possibilidades. O sexto aspecto do *mun-do-da-vida*, denominado de *terra-como-chão*, não deve ser compreendido num sentido de base, organização racional ou a partir de um nexos causal, o termo chão (*Boden*), possui um sentido figurativo, expressando fundação pela qual nos movemos e existimos. Segundo Steinbock, na redução fenomenológica, até esse chão seguro, pelo qual pisamos, precisa ser removido; precisamos iniciar sem nada que seja tomado por certo ou seguro. Mas, imediatamente, surge a possibilidade de formar por si mesmo seu chão no contexto de sua própria presença originária.

O *mundo-da-vida* será peça chave para a compreensão da abrangência e dinamicidade da fenomenologia da inclusividade. Em relação a abrangência, servirá de padrão para medirmos o escopo inclusivo das éticas em reflexão e, em relação a dinamicidade, possibilitará uma abertura, uma latência ao processo constitutivo, evitando pré-conceitos, reducionismos, viabilizando, assim, uma inclusividade aberta.

Em relação a constituição do método fenomenológico inclusivo no segundo capítulo, encontraremos nas pesquisas de Husserl, concernentes ao *mundo-da-vida*, principalmente desenvolvidas na sua obra *Krisis*, os quatro primeiros aspectos do desenvolvimento de uma fenomenologia da inclusividade. Tal inclusividade será permeada por uma atitude inclusiva fenomenológica.

O primeiro aspecto é constituído pela primeira resolução do paradoxo de Husserl que consiste na sua proposta de manter uma atitude reflexiva latente (constante). A atitude reflexiva latente ou operante inviabiliza o perigo de cairmos num subjetivismo. Essa atitude propõe certa abertura ao que a *epoché* pretende revelar – o mundo pré-objetivo que se apresenta como dádiva. Para evitarmos que a atitude inclusiva acabe se tornando exclusiva, precisamos manter nossos pressupostos abertos.

O outro passo consiste no perigo do afastamento do mundo por intermédio da *epoché* fenomenológica. Constatamos que, ao colocarmos nossas teses entre parênteses, não estamos nos afastamos do mundo, mas nos colocando numa atitude de abertura perante todas as suas possibilidades. O primeiro passo leva necessariamente ao outro, quando me coloco aberto à ofertalidade do mundo, adentro à sua presença, ou seja, àquilo que aparece como fenômeno originário.

A terceira característica de nosso método fenomenológico dar-se-á através de uma atitude que se propõe aberta, com o intento de não fecharmos nossas teses. A partir do momento que, arbitrariamente, determinamos generalidades, caímos no perigo de excluir todas as outras possibilidades que estão aquém ou além das cercas por nós levantadas. Essas cercas são erguidas quando, ao fecharmos nossas teses, automaticamente, fechamos tudo o que não pertence ou ameaça a objetividade delas.

O quarto nível de compreensão se relaciona ao problema objetivo/subjetivo, ao mesmo tempo em que colocamos o mundo como objeto para nós mesmos, nós somos um objeto desse mundo. O *mundo-da-vida*, como polo constitutivo, evita o reducionismo tanto ao polo subjetivo como ao polo objetivo, colocando-nos na horizontalidade da vida. Na dimensão fenomênica do mundo, o subjetivismo e o

objetivismo são deslocados de sua polaridade, pois a *époque* fenomenológica os transformou em fenômenos.

O quinto aspecto do método inclusivo consiste em promover a *reversibilidade da cumplicidade de sentido*. A esse nível de compreensão, celebramos uma passagem do pensamento de Husserl para o pensamento de Merleau-Ponty, a consciência agora não se vê como a única doadora de sentido, mas como cúmplice de sentido. Merleau-Ponty radicaliza a concepção de reversibilidade a partir de um entrelaçamento necessário do qual se partilha a significação. O autor usa a imagem do *quiasma* para ilustrar que, como na biogenética o cruzamento entre os cromossomos se faz necessário para a biodiversidade, assim o entrelaçamento se faz imprescindível às possibilidades constitutivas. Vê-se, agora, a contribuição na construção de significado também pelo seu lado reverso, ou seja, a doação de significado também advém do mundo. Merleau-Ponty usa a metáfora da carne justamente para unir transcendência e existência. Tal radicalização demonstra que nosso ser no mundo se constitui pela sua ancoragem, participando da dinamicidade significativa do *mundo-da-vida*. Merleau-Ponty amplia a concepção inclusiva do *mundo-da-vida*, conferindo uma partilha da significação nos processos constitutivos.

Chega-se ao sexto e último aspecto de uma fenomenologia da inclusividade revelada por uma fronteirização dos sentidos, lançando-nos a uma atitude ética inclusiva. O sentido, agora, precisa emergir dentro de uma responsividade que surge de algum lugar (*worauf*), que acontece (*Widerfahrnis*) e nos desafia a uma atitude ética. A responsividade traz um contexto ético-prático, esquecida pela redução fenomenológica, devida a sua preocupação mais orientada para o processo de constituição de sentido. Dessa forma, encontramos uma passagem da doação de sentido em Husserl para uma cumplicidade de sentido em Merleau-Ponty e, dessa cumplicidade, para uma *fronteirização dos sentidos* em Waldenfels. A atitude fenomenológica é ampliada, através da responsividade a uma dimensão ético-prática que vê os fenômenos como possibilidades. Veremos como essa proposta ético-prática, através de uma ética da responsividade, aproxima-se e se diferencia, de forma peculiar, de algumas concepções filosóficas, especialmente no final do segundo capítulo, onde iremos ver algumas semelhanças e diferenças entre a *Teoria Crítica*, elaborada pela *Escola de Frankfurt*, e a fenomenologia da inclusividade.

Waldenfels foi profundamente influenciado pela *Escola de Frankfurt*, que procura denunciar um discurso racional totalizante, mediador de uma ordem única, pela

qual inevitavelmente são excluídos os que não pertencem ou atrapalham tal ordem. Para Waldenfels, essa razão não pode ser substituída pela própria razão, mas junto há uma ontologia que não está acima nem abaixo da razão, todavia, coabita com ela. Waldenfels, também, reconhece que os problemas do racionalismo podem nos conduzir a um formalismo que não reconhece a eticidade de um povo, nem uma cultura ética dos sentimentos, levando-nos à uma razão instrumentalizada, incapaz de ver o ser humano que está atrás do aparato tecnológico.

Destacam-se três marcas cruciais desenvolvidas pela *Escola de Frankfurt*: a primeira, é a luta contra a exploração, marcando nossa fenomenologia da inclusividade, que verá a exploração pelo sentido da imposição de uma verdade, fechada em si mesma, utilizando-se dos meios necessários para a manutenção e propagação da exploração. Em segundo lugar, a denúncia dos meandros da razão que por si só pretendem resolver todos os problemas do homem, conduzindo-nos há um cientificismo descomedido. Para a fenomenologia da inclusividade, a razão necessita ser ampliada, recebendo auxílio através de uma reabilitação inclusiva. Destarte, a razão não é excluída, mas ampliada, apresentando uma alternativa não contemplada pela *Escola de Frankfurt*, caracterizada por um *déficit inclusivo* não vislumbrado em sua profundidade por tal tradição. Como a fenomenologia da inclusividade ilustra uma *despolarização dos polos* objetivo e subjetivo, não irá compartilhar com o terceiro aspecto defendido pela *Escola de Frankfurt* que representa uma defesa da autonomia do indivíduo, realçando, assim, certo reducionismo subjetivo.

A contribuição de Waldenfels para uma fenomenologia da inclusividade difere, tanto de uma teoria do reconhecimento proposto por Honneth, pois nela encontramos uma dialética fechada em seus pressupostos, como de uma teoria do agir comunicativo elaborada por Habermas, que encontra na razão e na própria linguagem a solução para os problemas futuros de nossa civilização. Waldenfels nem por isso irá desprezar uma contribuição racional, nem o processo dialético que nos situa num contexto histórico da existência humana no *mundo-da-vida*.

Como exemplo prático de nosso método vamos trazer, no terceiro capítulo, para a discussão três propostas éticas extremamente influentes elaboradas pela nossa civilização. Tratar-se-á mais da aplicabilidade do método fenomenológico inclusivo, sendo assim, não entraremos em discussões contemporâneas alusivas às críticas feitas sobre esses autores, mas somente constatar como a fenomenologia da inclusividade, como método, faz-se eficaz há uma reflexão inclusiva. Investigaremos o escopo

inclusivo da proposta ética de Aristóteles em sua obra *Ética a Nicômaco*, o escopo inclusivo da proposta ética de Kant em sua obra *A fundamentação da metafísica dos Costumes* como, também, o escopo inclusivo da ética de Stuart Mill, em sua obra *Utilitarismo*.

De forma clara, nosso método possui a eficácia de refletir o teor inclusivo de qualquer tese ética já elaborada, sendo necessário, apenas, visualizarmos seu escopo inclusivo, ou seja, até onde a teoria, em reflexão, é inclusiva ou não. Quais são seus pontos de exclusão? Qual é o seu escopo inclusivo? Tais questões revelarão a possibilidade e eficácia do método inclusivo.

Aristóteles, ao estabelecer uma correta prescrição das ações excelentes, desconsidera suas margens, fronteiras e limiares. As circunstâncias em Aristóteles não mais servem como fator determinante de mudança, pois já serviram ao seu propósito, agora, que a lei está estabelecida, ela própria se impõe sobre qualquer circunstância. Do que servem as circunstâncias uma vez que já tenhamos a mediania?

Já em Kant perscrutaremos uma ética que pretende impor limites à razão, a fim de que esta possa, com segurança, através de um imperativo, ser guiada às ações livres de inclinações. Essa ética não mais verá a experiência como uma fonte segura, pois a experiência se vê heterônoma e, por isso, presa às leis da causalidade, estando à mercê de toda a sorte de inclinações e desejos. No intento de encontrar uma fonte segura para a moralidade, cujas ações por elas sejam guiadas, Immanuel Kant buscará formular um conteúdo definitivo e livre todas as inclinações e leis da causalidade, sendo esse um princípio autônomo. De forma sucinta, poderíamos dizer que a ética Aristotélica se relaciona aos modos do ser (*leges entis*), não se preocupando com a abstractividade, mas como que praticamente podemos viver, enquanto, em Kant, elas se tornam *leges mentis*, modos de funcionar do pensamento: são as estruturas transcendentais do intelecto, as funções ou conceitos puros segundo os quais o intelecto pensa, isto é, desenvolve o próprio trabalho de unificação do material sensível. A ética kantiana assumirá um caminho oposto ao de Aristóteles, embora ambos estejam preocupados em produzir no indivíduo um caminho seguro para o agir.

Diferentemente de Aristóteles, que propunha uma ética das ações excelentes, a fim de que a felicidade fosse naturalmente alcançada, Stuart Mill procura uma ética que pretende demonstrar que tais ações devem ir além delas mesmas. Para Stuart Mill, a base ética se encontra no conceito de utilidade que, por sua vez, representará o significado do conceito de felicidade que orientará nossas ações. Poderíamos dizer que a

base ética de Aristóteles encontra seu foco nas ações excelentes, enquanto em Kant na máxima da universalidade e, doravante, em Stuart Mill, no princípio da utilidade.

A pesquisa sobre tais éticas revelará a falta de caráter inclusivo que, segundo nossa compreensão, torna-se indispensável para qualquer proposta ética que venha requerer alcance na contemporaneidade. Estamos cientes que tais éticas tiveram sua representatividade em sua época, todavia se quisermos esboçar suas contribuições para nossa prática cotidiana atual, devemos estar cientes de suas falhas inclusivas.

No decorrer do desenvolvimento de nosso método constataremos que ele serve de ferramenta crítica avaliativa. Já na discussão em relação a *Teoria Crítica* se constatava aspectos críticos, todavia, com a aplicabilidade do método, no terceiro capítulo, elabora-se uma pergunta: será possível estabelecermos uma ética que não seja inclusiva? Veremos, conseqüentemente, a urgência de éticas inclusivas, pois vê-se eminente refletirmos uma inclusividade que perpassa, tanto os aspectos constitutivos, como as questões ético-práticas alusivas à ética.

O projeto de uma reflexão histórica inclusiva, concernentes às propostas éticas influentes em nossa civilização, encontra sua base no incentivo de Waldenfels a uma reflexão fenomenológica da genealogia da história. Não se trata apenas de um estudo genealógico da história, mas de uma visão do processo fenomenológico que acontece nela como entrelaçamento que revela a reversibilidade entre essência e existência. Isto posto, Waldenfels nos permite refletir o processo que constitui as múltiplas ordens existentes. O processo que constitui uma ordem surge devido a uma desordem. Sob tais circunstâncias, uma ordem que se pressupõe fechada não é fiel ao seu processo constitutivo. Uma ordem dinâmica é aquela que contempla suas margens. Uma ética que não reconhece sua genealogia, ou seja, não vê que ela própria surgiu dentro de um processo dinâmico de constituição, fecha-se em si mesma e exclui tudo aquilo que não pertence ao seu escopo.

O método fenomenológico inclusivo se apresenta como uma medida, como um fundamento que não é, nem uma medida, nem um fundamento determinativo. Todavia, serve como medida e fundamento de toda a eticidade já construída. Já nas *Meditações cartesianas*, Husserl busca um fundamento não preso ao objetivismo, mas a uma evidência originária, na qual a estrutura noética/noemática faz parte do processo constitutivo. Merleau-Ponty caracterizará essa estrutura, em sua obra *O filósofo e sua sombra*, como o impensável de Husserl, pelo qual se inicia qualquer investigação, não é um obstáculo a ser eliminado, mas o começo de toda reflexão. Assim, para uma

proposta ético-prática, Waldenfels irá propor, em sua obra *Na rede do mundo-da-vida* que tal estrutura fenomenológica seja empurrada às suas fronteiras (*Grenzen stösst*), onde estamos envolvidos responsivamente, respondendo aos desafios que nos são apresentados. A fenomenologia da inclusividade pretende recuperar esse contexto fenomenológico em Husserl, Merleau-Ponty e Waldenfels, revelando uma inclusividade possível, não objetivante, mas que busque contemplar possibilidades constitutivas e ético-práticas. Assim, quando fomentamos a possibilidade inclusiva, não queremos incluir o máximo de pessoas possíveis dentro de um sistema universalizante, prescrever normas de conduta, ou, então, defendermos o relativismo. A atitude inclusiva será muito mais um instrumento de reflexão para todos os padrões éticos existentes, revelando seu escopo, dinamicidade e possibilidades. Dessa forma, podemos medir o escopo inclusivo de toda eticidade, ver até onde se estende sua inclusividade, mas sem se apresentar como um fundamento determinativo. O fundamento ao qual o texto é alicerçado é fenomenológico, ou seja, previsto dentro da latência e horizontalidade do *mundo-da-vida*. Portanto, propomos um método aberto capaz de refletir o escopo inclusivo para toda e qualquer ética possível.

CAPÍTULO I

DE UMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA INCLUSIVA À SUA ATITUDE.

Este capítulo pretende explorar conceitos básicos para delinear uma fenomenologia da inclusividade em Husserl, Merleau-Ponty e Waldenfels. Daremos forte ênfase a uma atitude que seja inclusiva e, portanto, aberta a horizontalidade da vida. Trabalharemos a partir das perspectivas desses autores que nos levam aos aspectos inclusivos, indiretamente contidos em suas respectivas análises filosóficas. Elucidaremos que uma fenomenologia inclusiva não pode ser reduzida a um relativismo, nem a um objetivismo, tão pouco, a um subjetivismo. Assim, em Husserl, o *mundo-da-vida*, por sua horizontalidade (diversidade, amplitude e dinamicidade), inviabiliza qualquer forma reducionista; em Merleau-Ponty, a cumplicidade de sentido, radicaliza a reversibilidade já trabalhada por Husserl, entendendo o sentido, agora, como sendo partilhado e, em Waldenfels, a fronteirização dos sentidos contesta nossas objetificações, produzindo aberturas, fendas, desafiando-nos a uma atitude ético-prática, *de onde* respondemos e precisamos justificar nossas respostas.

O paradoxo constitutivo, trabalhado por esses autores, será fundamental para o desenvolvimento de uma fenomenologia da inclusividade. Aliás, constataremos que esse paradoxo é condição essencial para uma proposta inclusiva. Portanto, não trabalharemos com uma atitude que vise objetificações, criando um sistema de normas no intento de uma resolução do paradoxo constitutivo, todavia, procuraremos desenvolver uma atitude que se orienta à descoberta de possibilidades, advindas *do contato com fronteiras*, dando novas perspectivas éticas para a elaboração de uma fenomenologia da inclusividade.

1. DENTRO/FORA COMO REFLEXÃO PRIMÁRIA DA INCLUSIVIDADE

A temática contemporânea do limite daquilo que poderia estar dentro ou fora da mente, dentro ou fora das instituições e crenças, tornam-se propedêuticas de novos pressupostos éticos. Waldenfels, imbuído dessa problemática, faz-se leitor da contemporaneidade e propõe um novo visar, uma nova atitude ético-prática sem adentrar num formalismo prescrito de normas de conduta. Na sua obra *Der Stachel des Fremden (A picada de estranhos)*, Waldenfels elucida as delimitações que se

estabelecem entre as diversas fronteiras pelas quais o ser humano se encontra. O horizonte dessas considerações é elaborado em contato com fronteiras (*Umgang mit Grenzen*¹), estabelecidas culturalmente, envolvendo uma espacialidade subjetiva. Dessa forma, pode-se dizer minha casa, meu quarto, teu corpo, minha cidade, nosso país. Essas são proposições criadas dentro de uma perspectiva de espaço que proporcionam um conhecimento do que se determina ser a geografia espacial. Há um conhecimento objetivo do que faria parte da fronteira (*Abgrenzung*) e o que estaria fora da fronteira (*Ausgrenzung*). Como expressa Waldenfels:

Dentro e fora parecem se reportar para uma região especial de objetos (coisas) espaciais, e na medida em que aqui se aplica a lei *partes extra partes*, seria inútil perguntar, que parte está dentro e que parte está fora².

O que pertence à fronteira leva a uma diferença entre o *aqui* e o *lá*, - o *agora* (*uma vez*) ou *mais tarde*; estabelece-se uma zona de fronteira pela qual se determina e organiza a espacialidade. Essa diferença é praticada quando se estabelece o que pertence a este lado e o que faz parte do outro lado. Esses dois tipos de exclusão espaço-temporal trazem uma reflexão sobre a maneira como culturalmente a pessoa se envolve e determina fronteiras. Waldenfels não procurará formalizar um caminho de saída desse paradoxo do *dentro-fora*, pois tudo poderia ser considerado como sendo dentro do espaço, mas, por sua vez, buscará o limiar (*Schwelle*³), no qual se pode encontrar uma abertura da razão e do agir. Nas palavras de Waldenfels: “O que está dentro, está fora, o que está fora, está dentro, o que começa em algum lugar, termina em lugar nenhum⁴”. Embora, este conhecimento leve a uma tautologia, e isso se torna evidente, também leva ao limiar, pelo qual se abre uma fenda, uma fissura (*Zwiespältigkeit*), onde se encontram novas possibilidades.

A proposta contemporânea e desafiadora de Wittgenstein, ao contexto do dentro e fora, influenciará sobremaneira o caminho inovador traçado por Waldenfels. Wittgenstein fala do conteúdo *interno-externo*, geralmente tratado de forma dualista entre o que seria mental e o que seria físico. O argumento da *linguagem privada* de Wittgenstein desfaz a mistificação da mente como um teatro interno. Dessa forma, os

¹ WALDENFELS, Bernhard. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1990, p. 28.

² Ibidem, p. 29.

³ Ibidem, p. 31.

⁴ Ibidem, p. 34.

conteúdos mentais são desmistificados dentro de uma análise da própria linguagem. Nas palavras de Wittgenstein: [...] “São minhas palavras que designam sensação ligadas as minhas manifestações exteriores de sensação? – Neste caso, minha linguagem não é privada. Outro poderia compreendê-la, como eu⁵”. Alguém poderia compreender suas sensações de dor, pelo fato de ter aprendido tais sensações. Aprende tais sensações, como aprende a correr, pular, gritar, etc., ou seja, no percurso de sua vida, na medida em que caminha⁶. A aprendizagem de fórum íntimo está sobre o mesmo padrão de regras da linguagem externa, ambos estão envolvidos na mesma gramática. O crivo de análise de Wittgenstein será por meio de *exteriorizações*, *explicações* e *contexto*. E para se compreender tais termos no seu uso linguístico, deve-se, sobretudo, inseri-los como *formas de vida*, pressupondo os múltiplos *jogos de linguagem* ao qual surgem. Segundo Wittgenstein: “O termo jogo de linguagem deve aqui atenuar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida⁷”. Qualquer conteúdo interno para que tenha sentido precisa ser exteriorizado, ser passível de explicação e estar envolvido em certo contexto. Esse conteúdo, dito interno, faz parte de uma forma de vida e está inserido em um jogo de linguagem, ou seja, possui regras e faz parte de um processo em andamento. Em outras palavras, as mesmas regras conferidas à linguagem externa, ao falar, por exemplo, são conferidas ao pensar. A filosofia teria a tarefa terapêutica de esclarecer os *mal-entendidos*, produzidos pelo mau uso da linguagem, conduzindo, por seu viés, ao jogo, a empregabilidade do seu uso. Como diz Wittgenstein:

Os resultados da filosofia são a descoberta de um simples absurdo e nas contusões que o entendimento recebeu ao ir de encontro às fronteiras da linguagem. Elas, as contusões, nos permitem reconhecer o valor de tal descoberta⁸.

Embora as contribuições de Wittgenstein sejam evidentes ao pensamento de Waldenfels, não resolvem o problema do paradoxo do *interno/externo*, *dentro/fora*. Para Waldenfels, diferentemente de Wittgenstein, o limiar pelo qual o homem é conduzido pela linguagem, suas fronteiras, não são somente ameaças ao uso, à empregabilidade da linguagem, mas podem assumir novas perspectivas. O estranho soa aqui como possibilidade, mola propulsora do *mundo-da-vida*. Em Wittgenstein, a modificação das

⁵WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. In: Ludwig Wittgenstein Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960, § 256, p.393.

⁶Ibidem, § 83, p. 333.

⁷ Ibidem, § 23, p. 300.

⁸ Ibidem, § 119, p. 344.

regras conforme se prossegue revelam um dinamismo que é característico no *mundo-da-vida*, mas suas preocupações não se detêm às fronteiras, ao limiar, mas como evitá-las. Waldenfels, então, encontrará na fenomenologia uma proposta que não advém de uma formalização para saída deste paradoxo, tão pouco procurará evitá-lo. É justamente nesse entremeio que se inicia o caminho filosófico. A tradição fenomenológica husserliana e desenvolvida por Merleau-Ponty formará uma base concisa ao pensamento de Waldenfels. Merleau-Ponty escreve sobre Husserl:

[...] o movimento de retorno a nós mesmos – de “entrada em nós mesmos” como dizia Santo Agostinho – é dilacerado por um movimento inverso suscitado por ele próprio. Husserl redescobre a identidade do “entrar em si” e do “sair de si” que define o absoluto para Hegel⁹.

Segundo Waldenfels, a tarefa da redução seria extinguir com a absolutização do mundo. Assim, o sentido da redução não proporcionaria dados da realidade em si mesma, mas como o mundo aparece aos homens e como ele é constituído em sua experiência. O mundo físico deixa de ser aquele fixo (*Fixum*) ou entendido como transfenomenal, escondido atrás do mundo físico. Como escreve Waldenfels: “[...] ele está fundado (*fundiert*) no *mundo-da-vida*¹⁰”. Portanto, não é um estado interno que envolve a experiência, mas diferentes modos de ser (*Modi des Seins*) no *mundo-da-vida*. Husserl compreenderá esse sentido, por seu viés, através de uma atitude de correlação/implicação, na qual a interação com o mundo, a questão da corporeidade e do outro serão visadas. A redução fenomenológica de Husserl não pode ser entendida como um reducionismo ou ser estigmatizada por cair num objetivismo inevitável. O *impensável*¹¹ de Husserl, do qual falava Merleau-Ponty, revela justamente uma dimensão não muito compreendida pelos seus intérpretes. Embora Husserl, através da redução fenomenológica, *suspenda* a teoria, o mundo objetivo, sua posição não é de se mante afastado, mas de se lançar, justamente, no *mundo-da-vida*. O movimento de redução nos permite perceber como as *coisas simplesmente coisas* nos são dadas.

⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le philosophe et son ombre*. In: Signes. Paris: Gallimard, 1960, p. 204.

¹⁰ WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1980, p. 62.

¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le philosophe et son ombre*. In: Signes. Paris: Gallimard, 1960, p. 202.

Podemos dizer que Husserl fará uma transição do mundo formal (*Formelwelt*¹²) para o *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*). O *mundo-da-vida* passa a ser tema fenomenológico para o próprio desenvolvimento do conhecimento humano. Em outras palavras, seria o próprio substrato do conhecimento. Como escreve Husserl: “Toda a compreensão de..., consideração sobre algo... o mundo tem seu chão no mundo pré-dado¹³”. Tornar-se-ia necessário uma conversão (*Umstellung*¹⁴) do visar científico para aquilo que aparece como fenômeno originário na dimensão da vida. O *mundo-da-vida* deve ser pensado como o horizonte de todas as nossas experiências, onde ele próprio se apresenta a nós de forma originária, sendo este o fundamento de toda a ciência. Nas próprias palavras de Husserl: “O *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*) é um reino de evidências originárias¹⁵”. No contexto sobre o qual estamos inseridos, entre aquilo que aparece e a maneira de sua constituição, como podemos estabelecer uma diferença entre a realidade e o significado?

1.2. A DIFERENÇA ENTRE REALIDADE E SIGNIFICADO

Waldenfels relata que a fenomenologia, em sua base fundamental, não pode ser concebida como “*algo é (etwas ist)*, mas como *algo aparece como algo (etwas erscheint als etwas)*¹⁶”, assumindo certo sentido determinado. A atitude do visar fenomenológico não pretenderá, em sua base, afirmar: nós significamos algo (*wir meinen etwas*), mas nós significamos, vemos, escutamos, avaliamos - algo como algo (*wir meinen etwas als etwas*). Aqui, o percurso fenomenológico não pretende uma determinação objetiva da realidade, nem tão pouco cegar a originalidade de um *Eu constitutivo*. Entre a realidade e a consciência não pode haver um reducionismo de um em relação ao outro, mas uma redução aos fenômenos que se apresentam originariamente, evitando cair no paradoxo do dentro/fora, ou seja, realidade externa/consciência interna. Os fenômenos, simplesmente aparecem, não são *as coisas simplesmente coisas*, nem um produto da consciência objetiva, eles assumem, segundo Waldenfels, uma diferença na unidade (*Differenz in der Einheit*¹⁷) e justamente, sob tais condições, se detém a redução

¹²HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, p.48.

¹³ Ibidem, p. 155.

¹⁴ Ibidem, p. 244.

¹⁵ Ibidem, p. 130.

¹⁶ WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 129.

¹⁷ Ibidem, p. 130.

fenomenológica, um retorno à complexidade do dentro/fora, evitando reducionismos que venham a desfazer a abertura que a experiência proporciona.

No retorno fenomenológico o homem não se afasta do mundo, mas se lança diretamente para sua originalidade que lhe é peculiar e acaba por descobrir a originalidade da própria consciência. Ao suspender suas teses, permitindo uma *tese-do-mundo* (*Welthesis*) que se encontra no percurso da própria vida; também, ao suspender sua tese, descobre um *Eu-originário* (*Ur-ich*¹⁸), antes de qualquer tese. Como se dá, então, a determinação do sentido entre a consciência e a realidade?

Waldenfels chamará a atenção para um *campo de significação* (*Bedeutungsfeld*¹⁹), no qual se dá toda a significação. É nesse horizonte que se encontra uma mediação vertical entre generalidade e particularidade. Desse modo, se o *fato* fosse absolutizado, então o mundo cairia em uma espécie de *individuação difusa* (*beziehungslose Einzelheiten*²⁰) e caso o todo fosse hipostatizado e privilegiado, então a totalidade concreta desviar-se-ia para uma falsa totalidade em benefício de um pretense subjetivismo. Essa diferença entre a realidade e o significado vem a ser necessária para uma possível abertura no *mundo-da-vida*, caracterizada por um contínuo processo de diferenciação. Esse processo dar-se-á através de uma relativa constante, incorporando um aspecto geral, como um esquema geral, ultrapassando, por sua vez, o fato particular. Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl fala que cada opinião a excede (*Mehrmeinung*²¹), havendo um excedente de significado²². Segundo Waldenfels, encontrar-se-á aqui um significado que representa uma *constância relativizada* em detrimento de uma variabilidade de casos ou circunstâncias particulares. Nesse sentido, o ser humano irá se deparar, para Waldenfels, com um potencial de mudança de sentido (*Potentieller Bedeutungswechsel*²³). Assim, cada realização da intenção será excedida em detrimento daquilo que é dado, referindo-se a um ultrapassar da realidade. A possibilidade dessa

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, p.187.

¹⁹ WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1980, p. 131.

²⁰ Idem, p. 132.

²¹ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und Eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, 2 Auflage. The Hague: Martins Nijhoff, 1973, §20 p. 84.

²² Tal excedência de significado (*Mehrmeinung*) caracteriza o sentido de transcendência para Husserl. A subjetividade transcendental não é vista em termos solipsistas, visando um ultimato para uma significação objetiva da realidade, mas se caracteriza por seu caráter de abertura implicativa com relação ao mundo-da-vida. De forma mais simples, o significado não é uma cópia da realidade, falando em termo objetivistas, mas traz uma relação de implicação significativa, na qual a significação não é estática, todavia, é constitutiva.

²³ WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1980, p. 133.

mudança de significado, trazendo uma constância em relação à realidade, invocando certa indeterminação, faz surgir uma nova luz a partir dessa diferença significativa. Cada conhecimento concreto incorpora uma perspectiva de significação, movido por e fundado sobre uma seleção julgada e justificada por todos, envolvendo seleções das quais se julga ser mais relevantes ou não.

Há uma tensão essencial que não pode passar despercebida entre o que é constituído e o que é simplesmente dado de forma originária. A intenção fenomenológica não se inclina a uma delas para abandonar a notável contribuição da outra. Mas, reconhece no *mundo-da-vida* sua forte influência e procura demonstrar todo o processo dinâmico que essa dualidade entre sujeito-objeto venha a contribuir para a abertura de novas possibilidades. Como seria possível um método seguro, sem prejuízo para a inclusividade, não ser exclusivo? Como tal método poderia evitar que o caráter dinâmico não se feche?

1.3. DIALÉTICA ABERTA

Em Hegel, a relação entre exterior e interior formam uma única identidade (*Eine Identität*²⁴), mesmo que o interno seja a forma da reflexão imediata ou da essência em detrimento do externo como sendo a forma determinativa do ser. Como teólogo e leitor da tradição teológica acrescenta a sua dialética o conceito de relação (*Verhältnis*²⁵) já abordado por Santo Agostinho em sua explicação do Deus Trino. Dessa forma, para Hegel, embora seja uma só coisa (*Eine Sache*), por exemplo a Trindade, como simples identidade se diferenciam em sua forma determinativa (*Formbestimmungen*). Escreve Hegel em sua obra *A Ciência da Lógica*: “Na relação interna e externa, emerge o momento essencial do mesmo²⁶”. Tanto para explicar a relação triádica em Santo Agostinho, como para explicar o desenvolvimento dialético entre espírito, realidade e absoluto em Hegel, a dialética irá assumir um papel fulcral como método em Merleau-Ponty de estudo da tradição, possibilitando um repensar a dialética como essencial para um processo inclusivo. Torna-se ela inclusiva visando, não apenas a uma identidade e a uma diferença da qual falava Hegel, mas por ser, também, sobremodo *entrelaçamento*. Esse caráter se torna inovador, a dialética perde seu caráter de circularidade, pois o processo não busca o absoluto, mas um equilíbrio, onde a *ambiguidade* é parte da

²⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik II*. Hamburg: Felix Meiner, 1975, p. 150.

²⁵ *Ibidem*, p. 151.

²⁶ *Ibidem*, p.153.

identidade no seu processo e não uma etapa. Desse modo, a dialética visa a uma abertura ao *mundo-da-vida*, ela se conjectura como método de abertura. Sob essa luz, a dialética não pretende a esperança teleológica da constituição do absoluto, nem decifrar a realidade no seu todo.

Hegel e Husserl possuíam pontos em comum com relação ao método, mas destinações diferentes. Tanto a fenomenologia de Hegel, quanto a de Husserl, partem da perspectiva de um *presente dado* (*d'un donné présent*²⁷) que, por sua vez, torna-se, tal presença, incontestável. Esse *presente dado* à consciência será, por ela própria, para ambos, transformada e ultrapassada. A transformação, em primeira instância, passará de um *presente dado* para a percepção da coisa. Assim, tanto Hegel como Husserl, concebem o movimento em direção a um outro que não seja *Eu* (*un mouvement vers l'autre que soi*²⁸). Desse modo, o movimento interno/externo de *entrar-em-si* e *sair-de-si*, faz-se dinâmico, sendo parte da identidade *consciência-mundo*. Husserl não visará um absoluto já constituído, todavia, não perderá o caráter teleológico do avanço da consciência constituinte. O absoluto, como objetivo, visa a um caminho impossível de ser alcançado para Husserl. De Waelhens afirma que, para Husserl: “[...] a totalidade de um absoluto não pode ser absolutamente consciente dela mesma²⁹”. Husserl não possuirá aquela predestinação absoluta da história da qual possuía Hegel, mas, através do visar à consciência constituinte, promoverá um começo sempre continuado, movido pela redução fenomenológica, que inviabiliza a pretensão de qualquer objetivismo. A *Aufhebung*³⁰ não será compreendida mais como negação/superação/conservação como era em Hegel, mas receberá um caráter de abstenção/inclusão no *mundo-da-vida*.

Merleau-Ponty reformulará o conceito de dialética de Hegel, encontrando para isso, novos subsídios em Husserl. O visar do absoluto será reformulado por Merleau-Ponty, através de um Husserl mais tardio que vê um *dilaceramento* da própria reflexão causada por seu próprio movimento que contesta a si mesmo. Assim, a própria reflexão, no seu movimento, colocará problemas para si. Tais problemas são o início de uma nova possibilidade para Merleau-Ponty, de um processo sempre continuado, recomeço de toda a investigação. Esse ponto de partida será entendido diversamente de

²⁷ DE WAELEHENS, Alphonse. *Existence et signification*. Paris: Editions Nauwelaerts, 1973, p. 16.

²⁸ *Ibidem*, p. 15.

²⁹ *Ibidem*, p.27.

³⁰ Não daremos uma tradução única para essa palavra, pois obtaremos por traduzi-la conforme o contexto que aparecerá e de acordo com o filósofo que irá usá-la. Assim, por exemplo, ela poderá ser traduzida como negação, superação, conservação, suspensão, abstenção/inclusão, colocar o mundo entre parênteses, etc.

Wittgenstein, que procura a solução de problemas, através de soluções gramaticais. Merleau-Ponty encontrará outro termo: o *quiasma*, para indicar justamente a possibilidade que pode surgir através da ambiguidade pela qual o indivíduo se encontra.

Um *quiasma*³¹ é um ponto de coito entre os cromatídeos mediante a divisão celular. Essa estrutura se conforma nos cromossomas homólogos quando, na meiose, parte do braço de cada cromossomo se quebra e é recomposta no respectivo homólogo. Encontram-se aqui pontos fundamentais para se entender o início do pensamento merleau-pontyano. Primeiramente, poder-se-á encontrar uma dialética aberta em Merleau-Ponty, caracterizada pela possibilidade que emerge. Em segundo lugar, essa dialética não possui um visar à sua completude, mas ao seu desenvolvimento criativo. Ela não buscará uma resolução, mas um equilíbrio como aquele do *quiasma*. O termo *quiasma* apresentará justamente o que se quer intentar por *dialética aberta*. A divisão celular, compreendida como cruzamento, entrelaçamento pelo autor, se torna crucial não para o retorno ao absoluto, mas um retorno à vida, abrindo novas possibilidades, também, estrutura-se como máxima potência criativa, vivida por sua *ambiguidade*. E por fim, não busca uma resolução de problemas, mas o problema é justamente parte integrante da vida. O *quiasma*, também, justificará nossa leitura inclusiva, ou seja, não há uma divisão estática, mas o que aparentemente aparece como divisório, mostra-se parte de um processo que gera equilíbrio, em outras palavras, não há de fato uma divisão celular, mas um cruzamento necessário para a possibilidade biodiversa da vida. Esse termo, que Merleau-Ponty empresta da biogenética, serve como metáfora para compreendermos a *ambiguidade* revelada pelo processo constitutivo e, mais, a própria *ambiguidade*, que encontramos através dos paradoxos advindos dos problemas constitutivos, pode, de fato, revelar possibilidades para a nossa investigação.

Esse termo *dialética aberta*³² é usado por Waldenfels para interpretar e renovar os novos caminhos de um viés contemporâneo da fenomenologia. Waldenfels faz um levantamento da dialética de Hegel e Marx sobre três características: a) A dialética refere-se à conexão e a um posicionamento de um momento singular no todo; b) A dialética se refere ao processo entre a fase de um acontecimento geral e à sua direção; c) A dialética se refere a uma mudança referencial entre sujeito e objeto, sujeito e com-

³¹MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard 1964, p. 264.

³² WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 126.

sujeito em um processo constitutivo. Como seria possível uma *dialética aberta* perante essa dialética moderna-contemporânea para Waldenfels?

Segundo Waldenfes, pode-se conceber a tríade dialética sobre a ótica do *ainda-não* (*Noch-nicht*³³): a) O todo é *ainda-não* completamente determinado; b) O processo é *ainda-não* ao seu destino; c) Sujeito e objeto, respectivamente, estão *ainda-não* completamente reconciliados mutuamente e feitos uma só identidade.

Constata-se uma abertura como um momento preliminar, não permitindo que o círculo dialético se feche. Esse termo dialética aberta, elaborado por Waldenfels, dentro da tradição fenomenológica, especialmente sobre as novas perspectivas do trabalho da compreensão dialética trazida por Merleau-Ponty, alimenta nossa tese de uma inclusividade não exclusiva. Assim, a dinâmica do processo como abertura evita reducionismos e, principalmente, paradigmas de qualquer sorte que venham a ser excludentes.

Waldenfels chama a atenção para uma lógica dos sentidos que não se restringe a uma pura lógica dos conceitos. Essa lógica dos sentidos se revela por intermédio da percepção. Husserl, já nas *Cartesianische Meditationen §19*, fala na percepção de algo – de um lado invisível que sempre deixa algo aberto (*Offenlassen*³⁴) e que o processo de experiência sempre conduz ele mesmo a um novo horizonte de abertura (*mit neuen Horizonte der Offenheit*³⁵). Merleau-Ponty, vem a ser fortemente influenciado por Husserl e procura se atarefar com este *invisível*, que não é um puro objeto que está escondido atrás das coisas, reportando-se ao invisível no mundo. Não que ambos estivessem separados (visível/invisível), mas deixam ambígua a estrutura do que está na frente e o que está atrás, do que está em cima e o que está embaixo, do que está dentro e o que está fora. Portanto, essa *ambiguidade*³⁶, surge através dos paradoxos constitutivos, descobertos na investigação perceptiva. Por exemplo: quando nos deparamos com uma cadeira, não se consegue perceber toda a sua complexidade, todavia, pela percepção é revelado um invisível que não precisa ser visto, mas que se pode, num aprofundamento da experiência, buscar sua visibilidade. Mas, mesmo com a exploração máxima dos sentidos, nunca se desvendará o todo do objeto. O invisível não estará escondido, mas presente nas coisas. Segundo Waldenfels, esse invisível será o

³³ Ibidem, p. 127.

³⁴ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und Eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, 2 Auflage. The Hague: Martins Nijhoff, 1973, §19 p. 83.

³⁵ Ibidem, p. 48.

³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.p. 127

guardião do processo do *mundo-da-vida*, pois será o responsável pela dinamicidade dela. Como elucidada Waldenfels:

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 a uma racionalização, mas guarda o processo vivo³⁷

Pode-se perceber que desde Husserl, há uma *ambiguidade* essencial e original que contribuirá para uma *dialética aberta* em Waldenfels, dando perspectivas para um novo visar filosófico, visando mais ao sentido de possibilidade do que a perspectiva do absoluto e da análise para a solução de problemas. O diferencial dessa dialética é responsável por manter o processo vivo que, por sua vez, é indispensável para uma abordagem ética inclusiva e que possa promover a vida nos seus mais variados aspectos. Esse ideal é expresso por seu caráter aberto do *ainda não* absoluto, do *ainda não* possível de síntese total.

Waldenfels irá efetuar três pontos indispensáveis para abertura do sentido como indeterminabilidade em sua determinabilidade³⁸. Esses pontos são complementares dos três pontos outrora expostos. Assim, expõe o autor:

a) O todo, que se relaciona com seu momento individual, é um horizonte em movimento (*beweglicher Horizont*), em detrimento de uma total determinabilidade.

b) O acontecimento como um todo, que permite se ordenar por sua fase inicial, é um acontecimento ambíguo (*vieldeutiges Geschehen*), em detrimento de uma orientação unilateral.

c) A mudança de referencial entre sujeito e objeto, entre sujeito e *com-sujeito* dá margem a um debate em curso (*ständigen Auseinandersetzung*), em detrimento de uma reconciliação final.

A *dialética aberta* se caracteriza por manter o processo vivo e por não permitir que ele venha a se fechar em sua horizontalidade. Assim, nossas considerações serão de uma atitude de abertura, que se mantenha em reflexão e incluída no mundo da vida. Sob que luzes se pode traçar um caminho para esse método, ou melhor, sob qual patamar

³⁷ WALDENFELS, Bernhard. *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, pp. 8-9.

³⁸ WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, pp. 128-129.

seria possível sua aplicabilidade? Sua motivação seria transcendental? Seria, talvez, epistêmica? Categórica?

1.4. A QUESTÃO DA ATITUDE FENOMENOLÓGICA

A atitude fenomenológica, em Husserl, revela um mundo à consciência, um mundo originário em contraste com a atitude natural apregoada pelas ciências da natureza que formalizam essa realidade, retirando o substrato da vida. No § 39 da *Krisis*, Husserl estabelece uma pergunta: Como pode a predeterminação do *mundo-da-vida* se tornar tema próprio e universal³⁹? Essa pergunta lançará o homem diretamente ao centro de uma nova proposta de deslocação de uma consciência objetivante para uma consciência incluída na *Lebenswelt*, ou seja, não pautada pela formalidade das ciências da natureza. Para Husserl, é necessária uma total mudança da atitude natural (*der natürlichen Einstellung*). Não seria o caminho através do qual a humanidade se vê como aplicadora de uma validade constante do dado no mundo vivido, pelo contrário, precisar-se-ia abster dessa aplicabilidade. Só assim, para Husserl, poder-se-ia alcançar o mundo do *pré-dado* (*Vorgegebenheit der Welt*) como tal. Husserl pedirá uma total conversão ao mundo *pré-dado* (*totalen Umstellung*) em contraste com uma aplicabilidade de valores que comumente a atitude natural se propõe a fazer. A abstenção revelará não uma retirada do mundo em que se vive; essa suspensão, que é a abstenção do julgamento, não é uma alienação do mundo, mas justamente ao contrário, é um lançar-se para o interior do *mundo-da-vida*. Poder-se-ia dizer que abster é um lançar-se para o vasto patamar de novas possibilidades que a originalidade do mundo pode proporcionar e não daquilo pelo qual passivamente se recebe do mundo formalizado. Ao estabelecer essa passagem do mundo formal para o *mundo-da-vida*, Husserl inibe qualquer forma possível de objetivação reducionista. Analisa-se o método de Husserl como aberto à originalidade do mundo e por isso impossível como método reducionista, pois se julga que ao favorecer o *mundo-da-vida*, realiza a sua promoção e vê suas múltiplas facetas. Ao promover a vida, mesmo que a consciência seja doadora de sentido, ela o fará porque reconhece a vida e, portanto, sua fenomenologia será uma fenomenologia da vida e, sendo uma fenomenologia da vida, o reducionismo se corrompe em choque com a diversidade que a vida lhe traz. Compreende-se, por seu

³⁹ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, p. 151

turno, que o *mundo-da-vida*, por sua diversidade, inviabiliza qualquer forma reducionista. Por essa razão, o próprio Husserl, nos seus últimos escritos, constatava a impossibilidade de uma redução definitiva, tanto que o próprio *Eu*, embora seja doador de sentido, para o autor, ele é constituído conjuntamente com o *mundo-da-vida*.

Essa conversão proposta por Husserl ao *mundo-da-vida* nos guiará a um infinito horizonte desatualizado (*unendlichen Horizont inaktueller*⁴⁰), através de um constante movimento com validades latentes (*mitfungierender Geltungen*). Em outras palavras, o ser humano se move sempre através de experiências renovadas, julgamentos adversos, conclusões das mais variadas espécies. A conversão de sua atitude deverá ser definitiva com relação a um mundo de possibilidades que está envolto em uma horizontalidade latente, que permanece inquestionável (*fraglos*⁴¹), não se submetendo às teses das ciências da natureza.

Husserl não está tão interessado nos objetos do mundo, mas no próprio mundo que se apresenta a todos, não o mundo já tematizado, mas por aquilo que ainda não está tematizado. A própria concepção de *mundo-da-vida*, com toda a sua horizontalidade, não é o mundo visto sobre a perspectiva do que está dentro dele, contido nele, mas em sua forma latente, com seu lado visto e escondido. Essa noção de mundo clarifica o que Husserl pretende por atitude, ou seja, se a atitude deve se converter ao *mundo-da-vida*, o homem/mulher apresentará uma atitude aberta às possibilidades que esse mundo oferece a ele. Assim, nos processos constitutivos do *Eu* que se abre, através de uma atitude fenomenológica, exigindo a *suspensão* daquilo que é objetivado e tematizado, o próprio *solipsismo* se fragmenta *na comunidade de Eus* ao qual ele irá se deparar.

O *Eu*, embora dependa, em seus processos constitutivos, como horizonte de sua abstração, do mundo, do outro e do corpo, subentende-se de sua especificidade dar sentido, sendo vivência de intencionalidade e demonstrabilidade do *Eu* como doador de sentido, como polo (*Ichpol*), constituído em latência. Em toda a atividade intencional: “em direção a algo, aparição disso e daquilo, objetivações, o que é dado na unidade da aparição e no seu percurso, perfaz o fluir do *Eu* como polo⁴²”. O *Eu* é identidade que está no centro da vida consciente de forma ativa ou passiva, ou seja, em todos os sentimentos, atos e ações. Nesse sentido, o *Eu* se torna polo de identidade formado por um fluir da consciência que é sempre variado, acumulando novas experiências e

⁴⁰ Ibidem, p. 152.

⁴¹ Ibidem, p. 153.

⁴² Ibidem, p. 175

desenvolvendo novas habilidades. Husserl irá rejeitar a ideia de um *solipsismo*⁴³, pois o sujeito, em virtude de sua intencionalidade⁴⁴, possui um contato imediato com os objetos e, através da empatia (*Einfühlung*⁴⁵), com outras pessoas.

O sujeito como identidade se torna agente (*Ich kann*⁴⁶), procura dar valor as coisas nos préstimos de suas vivências. Nos caminhos propostos por Husserl, através da *epoqué*⁴⁷ fenomenológica, o *mundo-da-vida* se abre como *horizonte*⁴⁸ latente. Assim, o indivíduo se lança para a dimensão da própria vida. Não existe o *Eu* isolado, mas esse *Eu* se rende a uma constituição latente pelo fato de estar incluído no *mundo-da-vida*. Ao colocar a vida em foco, Husserl desfaz a possibilidade de um *Eu* isolado, pois a própria vida inviabiliza as tentativas objetivantes e as coloca como um dos aspectos dela como um todo. A atitude em Husserl fomentará uma direção do pensamento, ou seja, uma forma pela qual se possa pensar a vida dentro de seu próprio horizonte, possibilitando, também, uma abertura aos fenômenos originários que nos afetam e um esforço constante da aplicação do método fenomenológico. Essa abertura pedirá ao próprio sujeito que sua atitude seja atitude de abertura:

Como cada eu-sujeito tem um campo de percepções originárias, num agir livremente para abrir horizontes, que é sempre novo, sempre determinado-indeterminado, direciona-se para a prescrição de um campo de percepções, assim também, cada um tem seu horizonte de empatia (*Einfühlungshorizont*), sua consubjetividade, para abrir pelo seu curso direto ou indireto, em concatenação com o outro⁴⁹.

Há uma exigência em Husserl, que a humanidade retorne para a vida e ali inicie suas investigações e que a própria humanidade seja tema da ciência. O método

⁴³HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Ed. W. Biemel. Husserliana IV. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, p. 226.

⁴⁴ Em Husserl, a intencionalidade se reporta a três características básicas; primeiramente, a intencionalidade é aquilo que caracteriza a consciência, e que justifica o fluxo do vivido como fluxo da consciência; em segundo lugar, a intencionalidade é o que permite a consciência sair de si mesma em direção aos fenômenos, acontecendo então uma implicação/correlação entre os atos da consciência e os objetos constituídos por esses atos; por fim, a consciência é o que dá sentido a esses fenômenos que se apresentam a ela. Em breves palavras, a intencionalidade sempre envolverá o constituído/constituindo, vendo-se implicada no mundo-da-vida, intencionando significado.

⁴⁵HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie; eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. . Husserliana VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, p. 262.

⁴⁶HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Ed. W. Biemel. Husserliana IV. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, p. 345.

⁴⁷ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie; eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, p. 260.

⁴⁸ Ibidem. 267

⁴⁹ Ibidem, p. 258.

fenomenológico trará a possibilidade de pensar pressupostos menos técnicos e mais humanos para o futuro de nossa civilização. Nesse visar, seremos libertos da ideia de um *solipsismo* para que a atitude se abra à *intersubjetividade*⁵⁰, em outras palavras, se abra à necessidade do outro. Dessa forma, o *Eu* em sua identidade é um ser de abertura, interagindo com a necessidade do *mundo-da-vida*.

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

No caso da ética, trata-se de propor uma renovação da pessoa e da cultura, pois a guerra revelou a miséria moral e religiosa da humanidade. Ela revelou, igualmente, nossa miséria filosófica. A insensatez da cultura é um “fato” que deve determinar a nossa conduta prática. Ela nos faz refletir sobre questões de princípios concernentes à vida prática (indivíduo, comunidade e vida racional de um modo geral)⁵¹.

A ideia de *horizonte* irá considerar o mundo como sendo para todos e, como pessoa, estamos no centro deste mundo circundante. Husserl irá dizer que: “como pessoa, Eu sou o que sou (e todos os outros são o que são) como sujeito do mundo circundante. O *Ego* e o mundo circundante são inseparáveis um do outro⁵²”. O mundo circundante é onde o sujeito se reporta a seus próprios atos perceptivos, cognitivos e comportamentais no sentido da formação de sua identidade como pessoa.

Na esfera do comportamento, o *Eu* agirá em relação com o mundo e com o outro, pelo qual irá refletir, irá adquirir e irá proferir valores. Embora se viva entre identidades, numa *comunidade de Eus*, do ponto de vista moral e prático, não se pode tratar as pessoas como simples coisas, é necessário “incluí-las dentro de uma coletividade de pessoas, onde nós somos sujeitos de um mundo circundante comum⁵³”. Como essa ideia de inclusividade notamos que, em Husserl, há uma *correlação* pela qual se encontra uma direção: “um se constitui por essência através do outro⁵⁴”. O que Husserl quer dizer é que uma pessoa não é um ser incapaz de interagir com as outras

⁵⁰ Ibidem, p. 190.

⁵¹ FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e cultura: significado crítico e limites da ideia husserliana de Europa. Filosofia Unisinos*, Porto Alegre, 2007, vol. 8, no. 1, p.164.

⁵² HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Ed. W. Biemel. Husserliana IV. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, p. 261.

⁵³ Ibidem, p.268.

⁵⁴ Ibidem, p. 269

peessoas, apenas se inserindo numa coletividade, mas essa inclusão abordará um *processo de compreensão* produzida nessa relação com o mundo circundante comum.

Na avaliação sobre a atitude em Husserl (*Einstellung*⁵⁵), ela mesma será um processo de uma contínua inclusividade, já que se pode traduzir a *Einstellung*, reportando a um sentido de engajamento, colocação, etc. Em outras palavras, essa atitude, proposta por Husserl, é uma atitude de engajamento no mundo e de posição no mundo, termos que remetem ao sujeito como incluído no horizonte da vida. A atitude nos lançará para um mundo de *provocações*⁵⁶, ou seja, a coisa física nos motiva para uma relação experiencial através de uma experiência imediata dos objetos no mundo, que trazem uma *força de motivação* de forma imediata a nós. Quanto às outras pessoas, elas nos motivam diferentemente dos objetos, pois elas exercem uma força espiritual caracterizada por uma explosão de sentimentos humanos de alegria, dor, repugnância e assim por diante. Não existirá comunicação sem uma inclusividade do horizonte das experiências vividas, onde se estabelece um consenso comum. Husserl exprime esta ideia nas seguintes palavras: “Nós designamos como o mundo da comunicação, o mundo que se constitui dentro de nossas experiências com os outros, através de uma compreensão recíproca e de dentro do consenso⁵⁷”. Se alguém optar pela exclusão, este alguém se vê impossibilitado de viver o *solipsismo*, embora possa viver trancado num canto do mundo ou isolado numa floresta, não irá conseguir se abster do mundo, porque o fato de existir experiência, pressupõe vivência, mesmo que seja a experiência da respiração. O homem/mulher pode, também, tentar viver egoisticamente, mas, igualmente, precisará do mundo e dos outros para alimentar seu egoísmo. É através da relação com o outro, nesta relação espiritual de reciprocidade, que se encontra um mundo que absorve uma significação espiritual: Nas palavras de Husserl: “o mundo físico ele mesmo toma, dentro desta inclusão perceptiva, uma característica social: é um mundo que prende uma significação espiritual⁵⁸”. É através do diálogo intersubjetivo, em outras palavras, da relação entre subjetividade individual e social, entre o *Eu* e o outro que estabelecemos objetivos e produzimos outros que, por sua vez, servem de

⁵⁵HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie; eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, p. 254.

⁵⁶ HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Ed. W. Biemel. Husserliana IV. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, p. 270.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 271.

⁵⁸ *Ibidem*, p.273.

base para novos. Sobre este prisma, formamos o que Husserl irá chamar de *mundo espiritual*⁵⁹.

Embora Husserl evite o solipsismo e reconheça uma implicação necessária entre o mundo, o outro e a consciência no processo constitutivo, como poderíamos radicalizar a compressão inclusiva em relação ao sentido? Seria através de uma proposta relativista, subjetivista, objetivista ou por intermédio de uma partilha do sentido?

1.5. INCLUSIVIDADE ENCARNADA E ATITUDE

Merleau-Ponty redescobre traços importantíssimos da fenomenologia de Husserl que irá ampliar e, por sua vez, trazer uma nova concepção fenomenológica. Merleau-Ponty não pretende o abandono da subjetividade nem tão pouco do mundo da experiência, ele procura um encontro primordial e indissolúvel entre os dois que, por seu turno, a tradição, ingenuamente, procurou separá-los.

É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreender as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia na qual o mundo já está sempre "lá", antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato originário com mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico⁶⁰.

Tal suspensão, daquilo que coroa a atitude natural como, por exemplo, o senso comum, os pré-conceitos, não deverá ser vista como uma separação da subjetividade com relação ao mundo, mas, justamente o contrário, deverá promover o encontro originário entre subjetividade e mundo. Tão pouco se pretende adentrar em uma atitude ingênua com relação às contribuições da ciência e condená-la há um segundo plano. A ambição desta fenomenologia é restituir um sentido para ciência que se esquece em seu objetivismo. Lembrando Habermas, no seu comentário sobre a técnica: devemos saber “que ampliação queremos, no futuro, do nosso saber técnico, do nosso saber e em que direção⁶¹”. Merleau-Ponty chamará a atenção para esse primeiro aspecto da fenomenologia a ser considerado, ou seja, a fenomenologia acessível como método fenomenológico; trata-se de uma reabilitação ao fator originário, sufocado pela objetividade que sega as possibilidades que advém ao encontro entre um *Eu originário* e um *mundo originário*. A suspensão não só elucida um mundo originário, mas, também,

⁵⁹ Ibidem, p. 276.

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. I.

⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 121.

uma consciência originária. Nas páginas introdutórias da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty escreve:

O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações, [...]. A análise reflexiva acredita seguir em sentido inverso o caminho de uma constituição prévia, e atingir no "homem interior", como diz santo Agostinho, um poder constituinte que ele sempre foi⁶².

Não se pode compreender uma anulação do sujeito nem tão pouco do mundo, mas complementação, um fazer junto (*mitzumachen*⁶³), concernente aos processos constitutivos da significação. Esse fazer juntos é compreendido em Merleau-Ponty, não no mesmo sentido que é trabalhado em Husserl, mas se converte em uma espécie de cumplicidade (*Mitschuld*⁶⁴), em outras palavras, se pudéssemos apontar algum culpado para o significado, esse seria um complexo relacional entre o *Eu* e o mundo. Merleau-Ponty compartilha com Husserl a ideia da constituição do significado como sendo relacional, mas ao estabelecer o corpo como *reflexionante*, ele precisará afirmar que tal significado é compartilhado; não se trata de privilégio do *Eu* como doador de sentido, mas vê-se, agora, como cúmplice de sentido.

O corpo será tema norteador em Merleau-Ponty, pois não se tratará apenas de um objeto ou de um condutor de sensações, mas ele mesmo realizará uma reflexão em sua capacidade de exploração e de ser explorado. Diferentemente dos objetos, ele se *surpreenderá*⁶⁵ em sua relação com o mundo. Possuirá um *esquema corporal*⁶⁶ que colocará a pessoa em situação, como uma maneira de exprimir que seu corpo está no mundo, está encarnado do mundo, está incluído no mundo. Nas palavras de Merleau-Ponty: “O horizonte ou o fundo não se estenderiam para além da figura ou para as cercanias se não pertencessem ao mesmo gênero de ser que ela, e se não pudessem ser convertidos em pontos por um movimento do olhar⁶⁷”. A inclusividade em Merleau-Ponty difere da de Husserl, pois ela radicaliza o ser no mundo num sentido corporal, de ser da mesma carne (gênero), não apenas como doador de sentidos, mas como cúmplice do sentido. Essa inclusividade não abandonará uma identidade de exploração e criação

⁶² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945, p. IV.

⁶³ Ibidem, 1945, p. VIII.

⁶⁴ Termo nosso para exemplificar uma diferença entre como Merleau-Ponty compreende e amplia o *mitzumachen* de Husserl.

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p.109

⁶⁶ Ibidem, p. 117.

⁶⁷ Ibidem, pp. 118-119.

da consciência, mas revelará ainda mais sua abrangência com relação ao mundo, ao corpo e ao outro. Retirá da consciência um fardo pesado que lhe foi atribuído outrora, como a única responsável pelo sentido, como uma espécie de guardiã da significação. Para Merleau-Ponty, há um *arco intencional*⁶⁸ que faz a unidade entre os sentidos e a inteligência, entre a sensibilidade e a motricidade. A consciência arrasta atrás de si uma vigília (*sillage*⁶⁹), que é a do mundo já vivido, já pensado, e as próprias lembranças na mente estão apoiadas nesta vivência anterior. Agora, a consciência deixará de ser apenas um *Eu penso*, mas um *Eu posso*, ampliando este conceito husserliano para uma inclusividade encarnada, elevando a consciência como cúmplice de sentido e não apenas como doadora de sentido. Dessa forma, não se pode dizer apenas que o ser no mundo está no mundo ou participa dele, mas está incluído no mundo por sua própria extensividade (*horizontalidade*). Como expressa Merleau-Ponty:

A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo. Um movimento é aprendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu “mundo”, e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação⁷⁰.

Sem uma solicitação ao corpo, não existiria consciência e sem uma consciência exploradora, existiriam somente cadáveres. O ser humano não está nem na frente do seu corpo, tampouco atrás, ele é o próprio corpo. Nas palavras de Merleau-Ponty: “eu sou meu corpo (*Je suis mon corps*)⁷¹”. Merleau-Ponty transportará finalmente na história da filosofia a consciência para o corpo, considerando-o como um *corpo reflexionante*⁷². O sujeito por si só não consegue significar nada, o *Eu* puro não é capaz de qualquer significação e, como fonte isolada, nada faz sentido para ele. Precisa do corpo, precisa do mundo, precisa do outro para a realização da consciência, da sua existência, da sua liberdade e para a concretização de uma ética possível. Conforme Barbaras, Merleau-Ponty usará o termo carne (*Chair*)⁷³ para unir transcendência e existência, não como

⁶⁸ Ibidem, p. 158.

⁶⁹ Ibidem, p. 159

⁷⁰ Ibidem, p. 161.

⁷¹ Ibidem, p. 175.

⁷² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le philosophe et son ombre*. In: Signes. Paris: Gallimard, 1960, p. 2010.

⁷³ BARBARAS, R. *A Phenomenology of life*. In: The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. New York: Cambridge University Press. 2006, pp.207-208.

junção de duas coisas, mas como um processo vivencial, sem cisões, caracterizado por uma dependência ora evidente, ora de sustentação e, até mesmo, como uma figura de fundo numa pintura. Assim, não se pode entender a carne simplesmente como uma união entre existência e transcendência, mas também como guardiã e mantenedora dessa união. Pode-se aferir que a carne permite que a *reversibilidade*⁷⁴ não arrebente os fios intencionais, conduzindo-nos ao caos. A carne permite que o mundo possua sua tese própria, pré-objetiva, não caminhando, assim, para um *abismo*⁷⁵. A carne nos permite uma generalidade pré-objetiva, é o meio formador do objeto e do sujeito, é uma massa que trabalha interiormente, mas tão sólida que promove a vida e a sustenta. Em Merleau-Ponty, a carne é um ser, um ser carnal (*être charnel*⁷⁶), uma latência (*être de latence*) que torna possível o paradoxo constitutivo (*paradoxe constitutif*). Merleau-Ponty, com o termo carne, descobre uma ontogênese (*ontogenese*), pretendendo refletir o próprio início de uma ontologia encarnada, onde o *verso e o reverso*⁷⁷ são compreendidos na dimensão do ser carnal. Dessa forma, pode-se entender por que não há um caos ou loucura, mas certo equilíbrio nos exemplos que o próprio Merleau-Ponty traz: da mão que toca e é tocada, do vidente e do visível, da paisagem e da figura de fundo, da música e sua possibilidade sonora, do dentro e do fora, etc. Compreender o ser carnal possibilita não uma dúvida interminável ou um estudo sobre os paradoxos da existência e a impossibilidade de resolvê-los, mas liga o indivíduo novamente a este mundo e o apresenta como abertura.

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

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard 1964, p. 191

⁷⁵ Ibidem, p. 178

⁷⁶ Ibidem, p.177.

⁷⁷ Ibidem, p. 179.

origens, vasculha suas fendas e propõe possibilidades para que a humanidade possa recriar seus valores num processo criativo.

1.6. ATITUDE E MUNDO-DA-VIDA

Em Merleau-Ponty não há um determinismo do corpo, tampouco da cultura, muito menos uma escolha absoluta. É o que Waldenfels chamará de a “situação está aberta⁷⁸” - originando infinitas possibilidades. Merleau-Ponty vê a atitude como um despertar para o *mundo-da-vida*. Waldenfels compreende esse conceito de atitude a partir dos conceitos de resposta, justificação, perspectiva agonal⁷⁹ e seletividade⁸⁰. A partir de tais conceitos, Waldenfels ampliará o conceito de *atitude*, ou seja, embora o indivíduo se mova entre a objetividade lógica e uma pré-objetividade natural em Merleau-Ponty, precisa-se dar uma resposta ética. Segundo Waldenfels, essa resposta deve brotar dos clamores oriundos dos limites da legalidade, que provém de práticas diárias, de desenvolvimentos culturais, pelos quais os limites buscam novas possibilidades. Pode-se dizer que Waldenfels vai se preocupar tanto mais com uma efetivação (constante) de uma responsividade ética, ou seja, a atitude filosófica envolverá muito mais uma tomada de decisões (seletividade) do que uma aspiração teórica. Dentro dessa atitude teórica existirá em Waldenfels a perspectiva agonal, na qual a atitude teórica e natural se coloca como um desafio para a abertura da razão. Ao mesmo tempo, existirá uma atitude prática, sendo que se precisa dar uma resposta, precisam-se tomar decisões, ou seja, mover-se até os limites da ordem. A 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 se precisa tomar frente às possibilidades que são apresentadas. Ora, avaliando, esses pressupostos envolvem muito mais uma preocupação com os fatores constitutivos do que para uma dimensão ética⁸¹. Por isso, torna-se imprescindível a colaboração de Waldenfels para os novos rumos da fenomenologia, pois o autor busca luzes, tanto em

⁷⁸ WALDENFELS, Bernhard. La responsività del próprio corpo. *Kainós*, Revista telematica di critica filosofica, Italia, 2007, tópico 2, n.2.

⁷⁹ DALLMAYR, Fred Reinhard. *Margins of political discourse*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 111.

⁸⁰ WALDENFELS, Bernhard. *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

⁸¹ Existem vários estudos direcionados a uma proposta ética fenomenológica. Dentre eles gostaríamos de destacar o Phenomenology Research Center – PRC (Carbondale – EUA), o Núcleo de Estudo e Pesquisa em Fenomenologia – NEPEFE (Universidade Federal de Goiás – Brasil), a Sociedade Brasileira de Fenomenologia (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Brasil) e o GT Fenomenologia (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia – Brasil).

Husserl como em Merleau-Ponty, para a inauguração de uma ética responsiva e dos sentidos.

Esse processo de ampliação da atitude fenomenológica proposta desde Husserl até as novas perspectivas trabalhadas por Waldenfels ampliarão, por sua vez, o próprio sentido do *mundo-da-vida*. Agora, quando Waldenfels contempla os limiares fronteiriços do sentido, propondo empurrar às fronteiras (*Grenzen stösst*⁸²) o próprio constituído, vê uma atitude ético-prática voltado às possibilidades, não buscando a eliminação dos problemas, mas possibilidades por eles advinda. Assim, Waldenfels, através de uma atitude aberta, frente aos desafios que são apresentados, não apenas por um olhar que vê ameaças, mas um olhar que vê possibilidades, ampliará a atitude em relação ao *mundo-da-vida*, revelando a diversidade como possibilidade e não como ameaça. Compreende-se que, uma inclusividade que dissolve qualquer objetivismo, que procura ser encarnada nesse mundo e aberta como aprendiz de uma diversidade latente, conduzir-se-á às novas perspectivas éticas. Compreende-se, também, que a promoção da vida é a única possibilidade para que se possa compreender o paradoxo do dentro/fora, ou melhor, aquele que se julga estar dentro ou fora de toda construção ética. Portanto, quanto mais se amplia a atitude, tendo por referencial a vida como um todo, que abarca, tanto o transcendente, como o existente, mais se abrange o horizonte inclusivo do *mundo-da-vida*.

⁸² WALDENFELS, Bernhard. *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 29.

CAPÍTULO II

O MÉTODO FENOMENOLÓGICO INCLUSIVO

Neste capítulo faremos um trabalho de organização do método fenomenológico inclusivo. Vamos repassar algumas concepções já trabalhadas no primeiro capítulo com o objetivo de delinear os seis aspectos que serão norteadores para uma proposta inclusiva, tendo em vista uma maior acessibilidade e clareza do método em questão. Assim, chegaremos a uma tabela pela qual uma proposta inclusiva será exposta, buscando subsídios que serão encontrados indiretamente na fenomenologia de Husserl, Merleau-Ponty e Waldenfels.

Uma vez que o método inclusivo tenha sido demonstrado, vamos confrontá-lo com alguns autores da *Escola de Frankfurt* com o intento de provarmos sua originalidade e eficácia. Nesse processo, constataremos que, a partir da exposição de uma fenomenologia da inclusividade, emergirá uma crítica à própria *Teoria Crítica*, pois verificaremos que há um *déficit inclusivo* não apregoado por tal *Escola* e, tal *déficit*, propicia, tanto uma reflexão inclusiva, como uma crítica inclusiva.

2. A QUESTÃO DO MUNDO-DA-VIDA EM HUSSERL

Para que possamos avançar em nossas pesquisas, primeiramente, necessitamos maiores esclarecimentos sobre o *mundo-da-vida* em Husserl. Na medida em que Husserl vai desenvolvendo sua concepção de *mundo-da-vida* novos desafios serão apresentados. Para Anthony J. Steinbock, tal pesquisa deverá fazer parte de “um processo sistemático relacionado e gerado, um por um, através de uma série de motivações e respostas⁸³”. Dentro das várias facetas que o *mundo-da-vida* possui, nós assumiremos as análises propostas pela pesquisa de Steinbock⁸⁴, em seis campos de pesquisa⁸⁵.

⁸³ STEINBOCK, J., Anthony. *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995, p. 88.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 87-88.

⁸⁵ Os quatro primeiros aspectos são chamados de provisórios por Steinbock, relacionados a uma fenomenologia estática, ou seja, não genética e não geradora, vistos como estrutura fundamental e essencial do mundo-da-vida. Os demais pontos se relacionam à dimensão transcendental do mundo-da-vida ligados a uma fenomenologia genética e geradora. Na genética, volta-se mais aos processos constitutivos, e do ponto de vista gerador, volta-se mais aos aspectos históricos (temporalidade). Tanto a dimensão estática, como a genética e, também, a geradora, são elas portadoras de possibilidades (leading clues) entre uma e outra, a saber, refletem a dimensionalidade do mundo-da-vida. Segundo nossa investigação, tais feições, para uma maior compreensão da dimensão do mundo-da-vida em Husserl,

(1) Primeiramente o *mundo-da-vida* é intuitivo⁸⁶. No campo da idealização não há uma intuição pura, mas ela faz uso de uma base pré-científica do mundo espaço-temporal, retirando intuitabilidade dessa própria fonte de evidências tidas como certas, como as leis básicas da gravidade, observação empírica, constatação de movimento e repouso, etc. Todas essas certezas são retiradas de nossa noção de espaço e tempo provenientes de uma realidade do mundo tomada como evidente. Assim, o *mundo-da-vida* tem prioridade epistêmica, pois seu princípio é intuitivo, ou seja, advém de sua própria pré-cientificidade. Esse mundo intuitivo se encontra, agora, como fundamento de sentido.

(2). O *mundo-da-vida* como fundamentação do sentido vai além da consideração intuitivo-epistêmica para visualizar como tarefa própria certa arqueologia. Esse fundamento possui função relacional, pelo qual as ciências encontram uma base intuitiva para objetificação científica de suas proposições. As ciências são incluídas⁸⁷ como parte do *mundo-da-vida* dentro de seu vasto escopo. Segundo Husserl: “Sendo as ciências claras ou não, válidas ou inválidas, como toda boa ou má formação humana, elas pertencem ao reservatório do mundo como mundo da pura experiência⁸⁸”. Husserl não está querendo dizer que toda a produção científica se equipare a pedras, cavalos ou árvores, mas que os avanços da ciência são conquistas humanas⁸⁹, ou seja, são experiências humanas, como literatura, história, arte e, como tais, pertencem ao escopo do *mundo-da-vida*. Por isso são passíveis de serem interrogadas e reconstruídas. Essa base ontológica do mundo se apresenta como prioridade de uma tarefa necessária às ciências e a todas as conquistas humanas no sentido mesmo arqueológico⁹⁰ de realizar uma escavação que pouco a pouco revela tal base ontológica antes de toda a pré-ciência. Encontramos, agora, uma dificuldade que precisa ser resolvida, uma situação desconfortável (*unbequeme Situation*⁹¹), segundo Husserl. Todas as vezes que, mesmo reconhecendo a esfera pré-originária ou integrando a ciência ao *mundo-da-vida*,

envolvem implicação/correlação na constituição de sentido, ou seja, ampliaremos a dimensão do mundo-da-vida a uma radicalização em Merleau-Ponty e, subsequentemente, a uma reflexão fronteiriça em Waldenfels.

⁸⁶ Ibidem, p. 88.

⁸⁷ Ibidem, p. 91.

⁸⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Ed. W. Biemel. Husserliana Vol. IV. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, p.397.

⁸⁹ STEINBOCK, J., Anthony. *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995, p. 91.

⁹⁰ Ibidem, p. 90.

⁹¹ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, p. 133.

sentenciamos verdades, temos que reconhecer sua relatividade, levando a crer que toda a ciência é conduzida no *mundo-da-vida* como subjetivo-relativo (*die ganze Wissenschaft in die – bloss “subjektiv-relative” – Lebenswelt ein*).

O *mundo-da-vida* como subjetivo-relativo (3) representa sua natureza ontológica como dádiva, em outras palavras, tal dádiva não é passível de objetificação, pois representa certa dinâmica que é característica do próprio *mundo-da-vida* como presença originária; desconsiderar tal fato seria cair num determinismo lógico alusivo às nossas ciências. Aqui, poderíamos enfatizar um dos principais motivos da obra *Krisis* de Husserl. Husserl não está querendo dizer que não podemos viver no mundo constituído pela matemática euclidiana ou enxergarmos o movimento pela física newtoniana. Sob tais pressupostos encontramos certa segurança em nosso dia-a-dia, mas nos alerta dos perigos do determinismo (a lógica da guerra, do tecnicismo, formalismo, etc.) que inviabilizam novas possibilidades e se distanciam dos problemas mais importantes da humanidade. Como exemplo de certa insuficiência da matemática e da física atual, poderíamos dizer que seria muito difícil o homem ir à lua somente com a física newtoniana e a matemática de Euclides, melhor dizendo, sem os avanços da física quântica. Husserl não está fazendo uma apologia ao relativismo, mas mostra a urgência de reconhecer a dinamicidade do *mundo-da-vida* como fundamento ontológico das ciências.

Num próximo estágio, o *mundo-da-vida* é como uma estrutura essencial⁹² (4). A estrutura eidética provinda do *mundo-da-vida*, em sua dinamicidade, produz sua pré-objetividade, sua universalidade originária⁹³. Parece uma profunda contradição, na tentativa de combater o universalismo das ciências criamos outro universal - o do *mundo-da-vida*. Seria se compreendêssemos o *mundo-da-vida* em sua pré-objetividade, dentro de uma perspectiva estático-determinista. Tal perspectiva seria o mesmo que tentar engarrafar uma fonte de água ou, com mais afinco, depositar suas águas em grandes containers e aferir que lá está a fonte. Não podemos compreender sua estrutura num sentido estático, pois, ao mesmo tempo, ficaríamos presos a um sentido do *mundo-da-vida* já predeterminado logicamente e acabaríamos implantando outra forma de *mundo-da-vida* como subjetivo-objetivo e não como subjetivo-relativo.

⁹² STEINBOCK, J., Anthony. *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995, p. 95.

⁹³ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, p. 142.

Husserl, também, apresentará o *mundo-da-vida* como horizonte (5) que fomentará um universal⁹⁴ dentro de um visar fenomenológico, compreendendo uma totalidade no seu próprio modo como presença originária. O *mundo da vida* como horizonte (*Welthorizont*⁹⁵) não é dado no mesmo sentido como objetos são dados, mas deve ser visto como a condição pela qual os objetos aparecem. As coisas aparecem fenomenologicamente dentro de uma horizontalidade e, tal compreensão, reporta-nos a certa indeterminação e abertura⁹⁶, característico do *mundo-da-vida* como horizonte. Assim, o *mundo-da-vida* não é algo que possa ser determinado, mas se apresenta como um processo de revelação que, por sua vez, implica abertura para novas possibilidades. Aqui, devemos notar que tal abertura não é enquadrada dentro de um processo que penetra a infinitude promulgada pelas ciências da natureza, ou seja, através de uma formalização de um contínuo *ad infinitum*.

Finalmente o *mundo-da-vida: terra-como-chão*⁹⁷ (6) não deve ser compreendido num sentido de base, organização racional ou a partir de um nexos causal. O termo chão (*Boden*) possui um sentido figurativo, expressando fundação pela qual nos movemos e existimos. Na redução fenomenológica, até esse chão seguro pelo qual pisamos precisa ser removido. Precisamos iniciar sem nada que seja tomado por certo ou seguro. Mas, imediatamente, surge a possibilidade de formar por si mesmo seu chão no contexto de sua própria presença originária.

A *terra-como-chão* funciona modalmente como constitutiva de experiência, abrangendo duas perceptivas básicas: (a) O corpo-físico⁹⁸ que possui extensão espacial e não pode ser concebido sem qualidades sensitivas. Nesse sentido, o corpo-físico ocupa espaço em relação a uma posição (*Ort*), em outras palavras, está aqui ou lá, acima ou abaixo, no lado direito ou esquerdo. Também apresenta características numéricas, podendo ser dividido em partes e ser contado entre outras pessoas. O corpo-físico é considerado um objeto físico que exhibe movimento e repouso. (b) O corpo-vivido⁹⁹ (*Leib*) não possui o mesmo sentido do corpo-físico. Não está apenas em movimento,

⁹⁴ STEINBOCK, J., Anthony. *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995, pp. 98-104

⁹⁵ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, p. 146.

⁹⁶ STEINBOCK, J., Anthony. *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995, p. 108.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 109.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 114-116.

mas move-se a si mesmo e não está apenas localizado em determinado espaço, mas espacializa-se. Husserl usa o termo *Empfindnisse*¹⁰⁰ para mostrar sensações-vividas que atestam uma qualidade reflexiva-reversível do corpo-vivido como sendo sujeito e objeto. Relata a experiência de tocar e ser tocado ao mesmo tempo para ilustrar que o processo de constituição escapa de si numa relação cismática, ou melhor, o processo de constituição é perpassado pelo nosso corpo-vivido, sendo constituído pelo mesmo viés que constituímos (sendo sujeito e objeto). O corpo-vivido é o ponto zero (*Nullpunkt*¹⁰¹) de toda a orientação. A experiência constitutiva inicia com nosso corpo, pois a experiência se relaciona com um *Aqui*, que em sua dinamicidade se mostra reversível, pois o corpo-vivido é reversível por natureza.

Essa diferenciação entre corpo-físico e corpo-vivido traz uma crítica às ciências contemporâneas em relação a sua concepção de mundo. Para as ciências o mundo é apenas um bloco gigante, um grande objeto, um corpo-físico em movimento. A distinção feita por Husserl coloca a terra como centro de nossa experiência, pois é o chão único pelo qual nosso corpo-vivido se relaciona numa perspectiva reflexiva-reversível. Desta forma, a *terra-como-chão* é a condição da possibilidade de sentido, funcionando como um chão primordial pelo qual todas as coisas assumem sentido.

Continuando num processo de descoberta que o próprio Husserl atesta como problemas que irão surgindo na medida em que o desenvolvimento de seu método vai se ampliando, procuraremos ver como Husserl irá responder tais problemas. Averiguando a problemática dos paradoxos que surgem de seu método, descobriremos quatro pontos que iluminarão a base para uma fenomenologia da inclusividade. Nesse processo, o conceito de *mundo-da-vida* receberá posição central pelo qual novos problemas aparecerão, cuja resolução será esmiuçada pelo próprio Husserl.

2.1. OS PARADOXOS DA INCLUSIVIDADE ATRAVÉS DA CONTRIBUIÇÃO HUSSERLIANA

Em Husserl, a base ontológica tem principal tarefa de evidenciar um mundo dado assim como é dado, auto evidente não como o sentido da tradição nos apresenta, ou seja, de um ordenador que está por trás da caoticidade do mundo, revelando, assim, uma ordem subjacente a todas as coisas. Tal base ontológica, alcançada pela *epoché*

¹⁰⁰HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952, pp. 146, 149, 150, 153, 154.

¹⁰¹ Ibidem, pp. 127, 158

fenomenológica, apresenta-nos uma dificuldade. Como não cair no objetivismo que ela própria tenta evitar? Depois de colocarmos o mundo *entre parênteses*, lembrando que não é um sair do mundo, mas fazer emergir uma esfera mais originária, como não adentrarmos num subjetivismo? Husserl dirá que o resultado da *epoché* deve esclarecer que nossa reflexão sobre o *mundo-da-vida* objetivo é somente um modo particular da vida transcendental que sempre constituirá o mundo, mas, por sua vez, a subjetividade transcendental nunca estará ciente dos horizontes constitutivos. Vivemos fortemente apaixonados/atraídos (*verschossen*¹⁰²), pois para conseguirmos compreender toda a essência constitutiva do *mundo-da-vida* necessitaria uma completa reorientação e reflexão, que é impossível, por isso se torna necessário uma redução fenomenológica constante.

Husserl vai além, apontando outra dificuldade: ao colocar o mundo entre parêntese, não estaríamos nós nos afastando dele mesmo? Para Husserl, esse é um dos piores enganos que uma má compreensão da redução nos levaria a pensar. Na nossa compreensão, o processo redutivo faz um caminho justamente ao contrário de um afastamento do mundo, mas nos lança diretamente a ele. Por essa razão, defendemos que o método de redução se torna inclusivo, pois sai de sua esfera teórica racional, para dirigir, reorientar-nos ao que é de fato dado. Nós, pela redução fenomenológica, somos reformulados (*umgestaltet*) em nossos objetivos através do todo do sentido do ser (*Seinsinn*). Nas palavras de Husserl: “O mundo é o universo aberto, o horizonte do *termini*, o campo universal do que existe no qual toda a práxis é pressuposta e, continuamente, enriquecida por seus resultados¹⁰³”. Nós não saímos do mundo, mas somos por ele interposto, ou seja, nós adentramos no próprio mundo que nossos pressupostos teóricos objetivados acabam por nos afastar. Esse método, segundo Husserl, possibilita-nos a maneira daquilo que é dado ele mesmo (*derjenigen der Gegebenheitsweisen desselben*¹⁰⁴), não mais a moda cartesiana da dúvida, mas da certeza, pela redução, do colocar entre parêntese nossos pré-conceitos, à possibilidade do universo aberto como dádiva de sua presença originária.

Uma terceira dificuldade está no fato de que através da redução não estamos autorizados a descrevermos, pela experiência empírica, verdades objetivas. Dessa

¹⁰² HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, p. 179.

¹⁰³ Ibidem, p. 180.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 181.

forma, parece que estamos fora de um método científico que preze a indução como ferramenta indispensável de todo método assertório. A fenomenologia husserliana justamente critica o próprio raciocínio objetivo casuístico pelos perigos que ele pode causar à humanidade. Esse terceiro problema parece repousar no objetivo pelo qual o autor da *Krisis* escreveu tal obra. Os caminhos que essa razão objetivante e ordenadora tem causado à humanidade, de longe representa a solução dos problemas mais candentes da humanidade. O sentido do ser não é contemplado pela ciência de fatos, muito menos visualizado em sua essência. A crise das ciências europeias é a prova máxima dos problemas encontrados nesse tipo de razão. A construção indutiva que procura gerar leis universais pode ter a consequência maléfica escancarada nos horrores da guerra. A guerra foi construída com uma base aguçada de um raciocínio metódico. A exclusão do outro passa pela justificativa racional, tanto quanto uma falsa inclusão. Daí a emergência da crítica de uma razão que se propõe determinista, calculista. O método fenomenológico é um método que exige a conversão desse tipo de razão.

Quando Husserl fala que seu método é *eidético*, justapõe a ele a forma como fenômeno, daquilo que aparece como dádiva, no qual a clivagem do *Eu* é o se despir de toda objetividade. Tal método nos lança no horizonte da vida, muito maior e mais profundo do que aquele apresentado pelas ciências de fato. Quando Husserl fala que a essência é o mais verdadeiro, fala daquilo que não pode ser objetificado, pois como verdade que aparece como dádiva originária, ela se torna a maior interrogação a nós mesmos. Se pudéssemos compreender o fenômeno na sua integridade, estaríamos aprisionando de forma determinista seu valor. Essa base ontológica nos permite repensarmos os próprios aspectos constitutivos de nossa razão. O fluxo heraclítico não se dá na experiência empírica, nem na subjetividade, mas na dádiva, na qual pautamos o sentido do ser.

No §53 da *Krisis*, Husserl traz um problema que vem a ser central para compreendermos o real sentido e propósito de seu método. O paradoxo emergente se expressa da seguinte forma: quando me torno um sujeito para o mundo, ao mesmo tempo, também, sou um objeto para o mundo. Há uma tensão entre o mundo e a subjetividade, da qual ambos o mundo e a subjetividade são devorados (*verschlingt*¹⁰⁵). Embora o mundo seja o universo ele mesmo do que é pré-dado como óbvio, a subjetividade não comanda o horizonte dessa pré-objetividade, justamente devido à sua

¹⁰⁵ Ibidem, p.183.

presença originária que inviabiliza qualquer objetividade determinista. A emergência desse paradoxo nos leva a uma atitude de abertura frente ao *mundo-da-vida* que pode ser exibido antes de ser construído e concebido através de um pensamento mítico.

Esse paradoxo se estende à dimensão do próprio *Eu*. Como o *Eu* sendo *Eu* pode dar conta da relação intersubjetiva, na qual o próprio *Eu* é objeto para os outros *Eus*? Como termos a plena evidência de que nós como comunidade damos um sentido ao mundo? Teoricamente, através da lógica racional, entramos num campo objetificado cheio de labirintos, dos quais há uma divergência cega que não leva a lugar nenhum. Segundo Husserl, o primeiro passo seria transformar o que não pode ser apreendido e regrado deterministicamente em fenômeno, em sua dádiva, na maneira como aparece à consciência. Assim, passamos a descrever o fenômeno e não determinar aquilo que não conseguimos determinar. Essa atitude fenomenológica desqualifica qualquer tentativa de uma redução completa para Husserl, pois nos remete há uma constante descrição do fenômeno, ou seja, há uma constante reflexão sobre aquilo que é dado como é dado. O *Eu* perde sua polaridade dentro do seu próprio fenômeno, pois reconhece uma originalidade que não é ele, mas que ao mesmo tempo é ele, pois lá se encontra como fenômeno. O polo pertence ao fenômeno, em outras palavras, ao mundo como polo constitutivo. A razão se vê incapaz de propor uma ética eficaz, sem que seja transformada em fenômeno, se seu polo não seja a vida em toda a sua plenitude.

É em Husserl que damos os primeiros passos para propor uma inclusividade como fonte de uma ética que contemple os problemas mais candentes da humanidade e que não esqueça a cepa do chão a qual se está pisando. Uma ética inclusiva precisa contemplar o paradoxo inclusivo/exclusivo. Para que seja contemplado, precisamos reconhecê-lo como necessário. O que para a razão sozinha é impossível, ao nível da ontologia é possível. O paradoxo de Husserl da subjetividade, que é sujeito e objeto ao mesmo tempo, é insolúvel objetivamente, mas necessário para uma atitude de abertura frente à dádiva do mundo, indispensável para que possamos reconhecer nossa vida constitutiva, vida fenomenológica. O mundo objetivo é justamente aquele que deve ser colocado entre parênteses, o ontológico é aquele que deve aparecer. Não que esse substitua o objetivo, mas que o complemente e o direcione a uma atitude aberta. O caráter ontológico traz uma ontologia que apresenta uma estrutura essencial aos processos constitutivos. Vamos, agora, organizar os pontos já trabalhados, sintetizando-os com o objetivo de chegarmos a uma tabela elucidativa do método inclusivo.

2.2. FORMAÇÃO DAS BASES DE UMA FENOMENOLOGIA DA INCLUSIVIDADE

Husserl nos dará os quatro primeiros aspectos para compreendermos o paradoxo inclusivo/exclusivo. O primeiro aspecto é constituído por sua primeira resolução do paradoxo que consiste em manter uma atitude reflexiva latente (constante). A atitude reflexiva latente ou operante inviabiliza o perigo de cairmos num subjetivismo. Essa atitude propõe certa abertura ao que a *epoché* pretende revelar – o mundo pré-objetivo que se apresenta como dádiva. Para evitarmos que a atitude inclusiva acabe se tornando exclusiva precisamos manter nossos pressupostos abertos. Esse processo não significa uma substituição de uma verdade por outra, nem tão pouco encontrar uma verdade insubstituível. Esse movimento de retorno, apoiado em sua reflexividade, conduz-nos a uma abertura ao que se apresenta como dádiva. Poderíamos dizer que a inclusividade nesse sentido é uma atitude que precisa ser resolvida primeiramente em nossa mente, segundo uma conversão da própria tentação subjetiva de considerar sua verdade como substrato do mundo. Esse primeiro nível da inclusividade revelará uma atitude inclusiva aberta, da qual precisará de um esforço constante de não usar como escada nossos pré-conceitos, tão somente como ferramenta para julgar o mundo.

O outro passo consiste no perigo do afastamento do mundo por intermédio da *epoché* fenomenológica. Constatamos que ao colocarmos nossas teses entre parênteses, não estamos nos afastamos do mundo, mas nos colocando numa atitude de abertura perante todas as suas possibilidades. O primeiro passo leva necessariamente ao outro, quando me coloco aberto a ofertalidade do mundo, adentro à sua presença, ou seja, àquilo que aparece como fenômeno originário. Essa atitude procura não sair do mundo, mas entrar no mundo, em outras palavras, sair do objetivismo e do subjetivismo que caracterizam o conforto solipsístico. A inclusividade quando se propõe aberta (atitude de abertura) não exclui, mas o próprio abrir-se ao que aparece evita que nosso acervo de experiência pessoal se sobreponha ao *mundo-da-vida* e que nosso subjetivismo e objetivismo sejam os óculos pelos quais julgamos.

Husserl aponta os perigos (*gefährlich*¹⁰⁶) que podemos cair quando nos aventuramos a uma atitude aberta latente. A palavra perigo aqui revela a realização incorreta de seu método fenomenológico. Isso ocorre quando na nossa atitude de abertura logo fechamos o processo, não reconhecendo, assim, a dinamicidade do

¹⁰⁶ Ibidem, p. 179.

mundo, ou procuramos um conforto pautado sobre uma verdade segura. Quando resolvemos um paradoxo, esse não é mais um paradoxo, pois o que havia antes era a falta de um método adequado, uma má compreensão de determinado ponto ou até mesmo falta de caráter panorâmico em relação as suas possibilidades de resolução. Gostaríamos de defender que podemos visualizar o paradoxo inclusivo/exclusivo não mais como um paradoxo, mas como dificuldade (*Schwierigkeit*) que precisamos enfrentar. Negar uma atitude inclusiva e sua possibilidade é negar que as pessoas podem enfrentar seus preconceitos como, também, defender direitos igualitários e um mundo mais justo. Imbuídos por essa certeza, dirigimos nossos esforços na tentativa de ampliarmos nossas atitudes ao nível de uma inclusividade possível.

O terceiro nível que pretendemos explorar é, também, relatado por Husserl como a impossibilidade de descrevermos o fluxo latente da vida constitutiva. Não estamos autorizados, através de nossas experiências intuitivas, a determinar generalidades inquestionáveis. A partir do momento que, arbitrariamente, determinamos generalidades caímos no perigo de excluir todas as outras possibilidades que estão aquém ou além das cercas por nós levantadas. A esse nível da inclusividade, nos permitimos uma atitude de não exclusão no seio de nossas próprias crenças. É claro que possuímos crenças e valores, pois sem os quais seria muito difícil vivermos em sociedade, mas para reconhecermos o que se apresenta originalmente a nós, devemos dirigir nossa atitude frente à ofertalidade do que se apresenta de forma originária.

O quarto nível se relaciona ao problema objetivo/subjetivo. Ao mesmo tempo em que colocamos o mundo como objeto para nós mesmos, nós somos um objeto desse mundo; isso se dá devido, tanto ao nosso estar nesse mundo, como, também, ao problema intersubjetivo, que nos apresenta outro *Eu* perante uma comunidade de *Eus*. Segundo Husserl, nossa consideração deve ser fenomênica, deslocando a polaridade do *Eu*, vendo-o na dimensão do *mundo-da-vida*, pertencendo ao fenômeno no mundo como polo constitutivo (*all das gehört ins "Phänomen", in die Welt als konstituierten Pol*¹⁰⁷). Na dimensão fenomênica do mundo o subjetivismo e o objetivismo são deslocados de sua polaridade, pois a *epoché* fenomenológica os transformou em fenômenos.

O *mundo-da-vida* como polo constitutivo evita o reducionismo, tanto ao polo subjetivo, como ao polo objetivo, colocando-nos na horizontalidade da vida. Este é um paradoxo necessário (*notwendige Paradoxie*¹⁰⁸) que se apresenta como essencial para o

¹⁰⁷ Ibidem, p. 187.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 183.

processo constitutivo. A inclusividade também deverá contemplar a necessidade da tensão dos polos a fim de evitar reducionismos. Tal tensão direcionada ao patamar da vida, através de nossa atitude, promove a vida em toda a sua ofertalidade, reelaborando uma crítica aos nossos pré-conceitos, provenientes da nossa subjetividade e do conhecimento objetivo. Esse processo reflexivo, promovido pela *epoqué* fenomenológica, nos dá a possibilidade para uma atitude inclusiva latente, aberta, não reducionista e que promove a vida como polo central de nossa existência. A deslocação dos polos revela a impossibilidade de um julgamento 100% assertório, sendo ele galgado pela ciência objetiva ou pelos poderes intelectuais de nossa mente. Sob esse viés, a inclusividade precisa encontrar um caminho que contemple a vida em seus pormenores no intento de deslocar a polarização reducionista. Esse processo não se dá naturalmente, mas é necessária uma atitude que vislumbre o fenômeno como dádiva.

No intento de avançarmos em nossas perspectivas de formularmos uma fenomenologia da inclusividade, encontraremos em Merleau-Ponty uma radicalidade da reversibilidade que é entrelaçada no *mundo-da-vida*, pela qual encontraremos uma passagem definitiva de uma doação de sentido para uma cumplicidade de sentido.

2.3. REVERSIBILIDADE COMO CUMPLICIDADE DE SENTIDO EM MERLEAU-PONTY

Existe uma diferença entre o conceito das *formas de vida*¹⁰⁹ de Wittgenstein e o *mundo-da-vida* de Husserl. Em Wittgenstein, as formas de vida estão indubitavelmente ligadas a uma diversidade linguística e não a um *mundo-da-vida*. Embora, com toda a sua diversidade, as *formas de vida* sofrem de uma *horizontalidade fraca* no sentido de um ordenamento gramatical¹¹⁰, no qual a própria terapia¹¹¹ será uma guia ao uso correto e à empregabilidade¹¹² da linguagem. *Horizontalidade fraca*, porque deixa de lado um pré-reflexivo não dito, não imediatamente concedido ou que nem pode ser concedido para nos atermos há uma regra no jogo gramatical ao qual pertencemos. Em outras palavras, falta essa base ontológica, que possui uma regra da qual não conseguimos identificar.

¹⁰⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. In: Ludwig Wittgenstein Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960, § 19, p. 296.

¹¹⁰ Ibidem, §90, p. 337.

¹¹¹ Ibidem, § 133, p. 347.

¹¹² Ibidem, §43, p. 311.

Em nossa leitura, tanto Habermas como Wittgenstein propõem uma espécie de solução ao paradoxo do estranho na cultura, da qual a linguagem assume papel predominante, seja direcionada e conduzida através da razão¹¹³ (Habermas) ou por ela própria como autônoma (Wittgenstein), conduzindo-nos ao seu uso correto. Segundo Merleau-Ponty: “É necessário compreender que, de um ou de outro modo de ver (a linguagem), não há inversão dialética, não precisamos reuni-los em um processo de síntese: ambos são dois aspectos da reversibilidade que é verdade última¹¹⁴”. Não é escavando a gramática de nossa língua falada que encontraremos, através de um processo de análise, a resposta de nossos problemas ético-morais. Muito menos por um choque de ideias, mediante uma dialética do confronto, que será possível uma síntese dos problemas enfrentados. Para Waldenfels, o processo vem a ser contínuo como em Wittgenstein, mas existe uma pré-regra, da qual impõe sua originalidade. Conforme Habermas, dentro dessa continuidade, há um processo educativo que visa um mútuo aprendizado (intersubjetividade), mas Waldenfels procurará retirar o pesado fardo que é atarefado à razão. A ambiguidade (Merleau-Ponty) ou o estranhamento (Waldenfels) não pode ser compreendido através de uma gramática ou pela razão. Assim, ao nível de uma análise especulativa ou mediante uma dialética da síntese, não podemos abarcar o fenômeno da reversibilidade já apontado por Husserl e radicalizado por Merleau-Ponty.

Para compreendermos o problema da reversibilidade precisamos compreender qual é sua fonte de surgimento. A reversibilidade do entrelaçamento é chamada também por *quiasma*¹¹⁵ em Merleau-Ponty na sua obra *O visível e o invisível*. O conceito central dessa obra é o de quiasma, termo emprestado da genética (biologia) que é um ponto de coito, ou seja, um encontro entre os cromatídeos, mediante a divisão celular. Tal encontro propicia a biodiversidade garantida mediante cromossomas vindos tanto do gene do macho como da fêmea. No entanto, há um cruzamento necessário entre ambos os braços de cada cromossoma que propicia a continuidade da vida em toda a sua diversidade. Não queremos aqui traduzir esse cruzamento como uma espécie de unidade na diferença para nossos avanços filosóficos. Queremos fugir de certa ideia de ajustamento necessário. Também, procuraremos fugir de uma espécie de unidade final ou até mesmo almejada (teleológica), no entanto, não inviabilizando que tal sentido teleológico esteja na intencionalidade do ser humano. Ao caráter de necessidade deixa-

¹¹³ HABERMAS, Jürgen. *The Theory of communicative action: reason and the rationalization of society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, vol. 1, 1983, p. 287.

¹¹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 201.

¹¹⁵ Ibidem, p. 171.

lo-emos há um cruzamento necessário que, por seu turno, converge-se em entrelaçamento, do qual, surge a biodiversidade.

Defenderemos a ideia de um equilíbrio na diferença, no sentido de preservação de uma identidade originária imprecindível para a vida. Resta-nos ainda estabelecer alguns pormenores concernentes à essa identidade originária. Ela se faz presente no ser e o ser é tudo que existe. Não iremos minimizar essa abrangência aristotélica. Antes de introduzir sua concepção de *quiasma* (entrelaçamento), Merleau-Ponty traça uma longa discussão sobre o ser e o não ser. Em nossa leitura o ser será o visível e o não ser será o invisível. Não que o ser não seja o invisível e o invisível não seja ser. Justamente porque é no próprio ser enquanto ser que encontramos sua parte não visível é que ele se torna simultaneamente não-ser. Conclui Merleau-Ponty:

Uma filosofia da negatividade que coloque como princípio de suas pesquisas o nada enquanto nada (e consequentemente o ser enquanto ser), pensa tais invisíveis em sua pureza e admite, ao mesmo tempo, que o saber do nada é um nada do saber, que o nada é somente acessível sob formas bastardas, incorporado ao ser¹¹⁶.

Na esfera do ser há certa dependência daquilo que não se apresenta à visão, mas que, também, faz parte do *ser enquanto ser*. A originalidade se apresenta no ser e no não-ser, ou seja, no *ser enquanto ser*. No entrelaçamento do ser não há independência mediante a diversidade, mas uma *presença originária*¹¹⁷ conduzida como característica essencial do ser. Nas palavras de Merleau-Ponty: “[...] este mundo que não sou eu, mantido por mim mesmo e do qual estou interligado (*étroitement*), é, em certo sentido, um prolongamento de meu corpo¹¹⁸”. Apesar do *quiasma* ser um conceito genético-biológico, a meiose não é vista em parâmetros de uma divisão celular, mas de um entrelaçamento em termos de um encontro originário do qual, para que haja vida, todavia, é necessário esse processo de entrelaçamento. Esse encontro não se dá porque o ser estava separado do não-ser, ou melhor, o visível separado do invisível, mas porque houve um estranhamento, um irrefletido sobre a crosta do visível.

O sentido dialético não se afastará muito de Hegel, mas encontrará diferenças em um Hegel da unidade teleológica. Embora em Hegel, a identidade dos contrários se sintetiza na unidade da consciência, a presença originária, indelével ao ser, verá o

¹¹⁶ Ibidem, p. 116.

¹¹⁷ Ibidem, p. 92.

¹¹⁸ Ibidem, p. 82.

estranho como possibilidade e não como superação resolvida por um *retorno-a-si*. Essa superação que visa certo ajustamento através de um retorno à consciência por Hegel e que foi transportado para um ajustamento à sociedade em Mead¹¹⁹, torna-se interrogado por Merleau-Ponty. O *quisma* não possui soberba absolutista, a própria interrogação impulsionará às novas possibilidades¹²⁰. O ser nunca será totalmente visível, e nunca será, igualmente, um puro nada; será abertura¹²¹. O paradoxo do estranho não é resolvido pelo retorno à consciência ou à sociedade, mas vem a ser fator de possibilidade biodiversa. Nessa perspectiva, não haverá preocupação do que seria um povo menos ou mais civilizado ou que já tenha chegado ao fim ou perto do fim da história, do qual encontraríamos um pensamento de sobrevoo, dando as diretrizes econômicas e morais para que os demais pudessem, semelhantemente, beber de sua superioridade.

Ir ao shopping traz comodidades, o estar tudo perto das mãos nos aparenta certa tranquilidade, mas por que ainda assim há tanta depressão e toda sorte de males? Se a sociedade é tão boa e a ciência tão salutar, por que existe tanta maldade no mundo? Há três deuses inesquecíveis e que insistem em se manifestarem. O deus medieval, a deusa ciência e a deusa razão - a pergunta não resolvida é a mesma: Se tudo que foi feito é bom, por que tantos infortúnios? Talvez, chegou a hora de mostrarmos qual parte do ser foi dividida e é nas análises de Merleau-Ponty que buscaremos caminhos, interrogação.

2.3.1 O Déficit ontológico

Há um déficit ontológico que precisa ser revisto pelo qual não há cortes entre o ser que está no mundo e as possibilidades que lhe são apresentadas. Merleau-Ponty mostra que a visão é também tato, pois celebra sua corporeidade sendo sentiente/sensível. Relata Merleau-Ponty: “Há uma reabilitação (*relèvement*)¹²² dupla e cruzada do visível no tangível e do tangível no visível, os dois mapas são completos e, no entanto, não se confundem. As duas partes são partes totais e, no entanto, não são

¹¹⁹ JUNGLOS, Márcio. Racionalidade e Ontologia: Perspectivas Ético-Inclusivas na Filosofia de Mead, Merleau-Ponty e Wandenfels. *Kínesis*, Marília, Vol. V 139, n° 09, Julho 2013, p. 138-156.

¹²⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 81.

¹²¹ Ibidem, p. 76.

¹²² A palavra *relèvement* em francês recebe traduções no texto de Merleau-Ponty como situando (situating), topografia, condução, etc., Nós vamos traduzir por reabilitação, no sentido de mútuo entrelaçamento na constituição significativa entre o visível e o tangível. Tal entrelaçamento poderia justificar as demais traduções, como condução, ou seja, ambas se conduzem mutuamente na constituição de significado; ou topografia e situando, demonstrando uma descrição constitutiva significativa entrelaçada. De forma mais sucinta, nota-se uma cumplicidade/partilha de significado entre o visível e o tangível, não se justapondo uma a outra.

passíveis de superposição¹²³”. O que une o olho ao corpo é a carne. Não seria difícil compreender isso se Merleau-Ponty não usasse tal conceito de forma mais ampla a abarcar a inseparabilidade entre existência e transcendência. Existência, aqui, não deve ser só compreendida como existência humana, mas como horizonte vivido, ou seja, nas perspectivas do *mundo-da-vida* que não se restringe tão somente a consciência/mundo, mas a toda a biodiversidade. Merleau-Ponty, segundo a nossa leitura, foi o primeiro a compreender o escopo do *mundo-da-vida* proposto pela maturidade do pensamento de Husserl, chegando a conclamar na *Fenomenologia da percepção* que antes de existir uma consciência já existia o mundo.

A carne é a própria presença originária (*Urpräsentierbarkeit*¹²⁴) conceitualizada por Merleau-Ponty numa nota de rodapé de sua obra *O visível e o invisível*. Tal presença originária nos lembra não só de uma co-presença no mundo, mas de toda diferença e estranheza co-presentificada. Agora, não só encontramos uma indefinibilidade da consciência como já observara Mead, mas a encontramos no *ser enquanto ser*, na diversidade invisível e visível que já sempre se apresenta à consciência pré-objetivamente, ou seja, antes de qualquer tese estabelecida e determinada por nós. Essa invisibilidade é sustentada por tal carne, inviabilizando certa objetivação, pois a carne representa caminhos (paths) que Mead¹²⁵ privilegiava apenas a consciência. Como não podemos determinar o lugar exato do surgimento do pensamento, mas tão somente compreendermos que existem muitos caminhos entrelaçados para seu surgimento, da mesma forma, a carne nos apresenta caminhos de entrelaçamento no ser, viabilizando uma abertura do ser, favorecendo uma riqueza de possibilidades. Escreve Merleau-Ponty: “É que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como de uma corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem¹²⁶”. Tal riqueza ontológica nos permite não mais privilegiarmos os deuses doadores de sentido que a própria humanidade criou, mas que os futuros encaminhamentos éticos possam se encontrar abertos às diversas possibilidades.

Nossa pesquisa não pretende minimizar nem suprimir a capacidade racional, mas lançar luz a uma reabilitação ontológica que possa ser extremamente importante

¹²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 175.

¹²⁴ Ibidem, p. 175.

¹²⁵ MEAD, George Herbert. *Mind, self, and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1934, p. 79.

¹²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 176.

aos processos constitutivos, pois retrata uma estrutura originária, da qual sustenta e nutre nossa existência, na qual refletimos, construímos valores e projetamos nosso futuro. Merleau-Ponty traz uma camada sensível, latente, sustentada pela carne, que traz toda originalidade como possibilidade. Tal visão filosófica não prevê só aquilo que visivelmente se atém aos discursos racionais. Como se através de uma ação comunicativa, onde a razão fosse imperante, da qual pessoas estritamente conhecedoras dos sistemas de exploração, da manifestação que o poder exerce sobre elas e, ainda, para assegurar os caminhos futuros, sempre a decisão da maioria fosse levada em conta, se o *telos* superior fosse uma luta incansável contra a exploração, ainda assim, correríamos o risco de uma exclusão sem precedentes e de estarmos sujeitos a uma docilização escamoteada que nos ilude a estarmos celebrando a vida, quando estamos celebrando a morte.

Aqui, novamente, o polo se torna evolutivo-teleológico. Tal ética com pretensa politização não passa de um grande perigo para o futuro que queremos, pois 50% + 1 não garante um futuro sem exploração. O agravante de não reconhecer os reais clamores e sentimentos de uma nação podem ser catastróficos. Um exemplo corrente é o uso da burca. O uso e não uso não representa uma condição para escravidão ou libertação. Em nossa visão, a razão tentaria ou optaria por uma das duas, mas não seria capaz por ela própria de considerar o ser humano que está por traz da burca e, acima de tudo, perceber que a indumentária não é fator exclusivo de dominação sobre o indivíduo, pois o próprio grupo selecionado para tomar decisões racionais vê-se a ternos e gravatas. Facilmente, poderíamos considerar um sistema opressor e caracterizá-lo somente pelo seu lado visível (aparente), desconsiderando que tirar a burca das mulheres, tão somente, não proverá nem resolverá sua escravidão, como somente tirar um preso da prisão não vai restituir-lhe a liberdade. Tanto Merleau-Ponty, como Michel Foucault, mostram que a pior forma de escravidão é suprimir o ser em sua criação e espontaneidade¹²⁷. Aqui chegamos ao ponto fulcral para toda a base ética, considerada como possibilidade e não como uma unidade ajustativa ou sua forma docilizada.

A prostituta não encontrará liberdade tão somente aprisionando seus cafetões, nem o homossexual apenas pelo reconhecimento do matrimônio, muito menos o negro tendo mais acessibilidade às universidades. O que lhes garantirá a liberdade é sua presença originária, é ter certeza que estão entrelaçados na mesma carne do mundo que

¹²⁷ JUNGLOS, Márcio. Criação e criatividade com expressão da liberdade: uma abordagem inclusiva em Merleau-Ponty, Foucault e Waldenfels. Marília, SP: *Kínesis*, Vol. III, n. 06, dezembro 2011, pp.242-259.

nós. O que deve ser evidente em nossas pesquisas, é que não pretendemos desmerecer a razão, mas restituí-la a uma base ontológica que lhe permita uma abertura e, inclusive, maior abrangência, evitando com maior eficácia a exploração, fonte de toda a exclusão. Essa base ontológica trará reviravoltas no campo da ética como no exemplo da mão que toca e ao mesmo tempo sente-se tocada¹²⁸. Tal reversibilidade do que toca e que se sente tocado, do visto que se surpreende sendo visto ou do amante que ama e sente-se amado, trará profundas contribuições éticas. Essa reversibilidade¹²⁹ é encontrada em minha relação com o outro. Assim o outro é visto como possibilidade de um processo ético. Não há ética sem o outro. Portanto, há um co-processo ético que precisa ser fomentado. A razão, por seu turno, assume um papel importantíssimo nesse processo, uma vez reconhecendo essa base ontológica, pode encontrar meios para que a liberdade seja exercida em sua diversidade. Em outras palavras, a razão precisa ser encarnada. Segundo Merleau-Ponty:

[...] as ideias que falamos não seriam por nós mais conhecidas se não possuíssemos corpo e sensibilidade, é, então, que seriam inacessíveis; a “pequena frase”, a noção da luz, tanto quanto uma “ideia da inteligência” não se esgotaram nas suas manifestações e só nos poderiam ser dadas como ideias na experiência carnal. Não só as pensando; é que teriam sua autoridade, seu poder fascinante e indestrutível advém precisamente de estarem elas em transparência atrás do sensível ou em seu coração¹³⁰.

Essa foi uma incansável tentativa de Merleau-Ponty de entrelaçar o que fora por tanto tempo separado pela história da humanidade, ou seja, o corpo e a mente. Tal tentativa já tivera início em seus primeiros trabalhos, principalmente na *Fenomenologia da percepção* e culminando com a ideia de *corpo reflexionante*¹³¹ em sua obra *O Filósofo e sua sombra*. As ideias não podem ser destituídas de sua base ontológica, pois corremos o risco de uma ideologização apregoada pela própria artimanha de uma razão objetivante. Desse modo, a proposta proveniente dessa perspectiva não significa certo atrofiamento da razão, mas a restituição de uma base ontológica que venha a impedir que a razão sofra do próprio reducionismo que tenta evitar.

¹²⁸MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 130.

¹²⁹ Ibidem, p. 184.

¹³⁰ Ibidem, p. 194

¹³¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le philosophe et son ombre*. In: Signes, Paris: Gallimard, 1960, p. 210.

Como exemplo, poderíamos mencionar o autoengano do bêbado, mas que tal autoengano pode ser muito bem racionalmente justificado. O bêbado decide parar de beber, pois está convencido de que a bebida vem prejudicando tanto a sua saúde como seu relacionamento conjugal. Sua mulher pede que ele vá até a padaria comprar leite e pão, ele se prontifica imediatamente. Só que a padaria é logo ali numa linha reta e o bar, onde costumeiramente bebia, é bem mais longe e necessita tomar outro caminho. Sem aparente motivo e sem ele mesmo se dar conta, começa a raciocinar da seguinte forma: preciso fazer uma caminhada, sendo que vou aproveitar e tomar outro caminho ou vou aproveitar e visitar um amigo e, assim, os motivos totalmente justificáveis poderiam se multiplicar. Só que por esse caminho tomado, o bêbado convertido se vê em frente ao bar. Seu raciocínio agora começa com outras justificações como, por exemplo: Só um pouquinho não vai fazer muita diferença ou só hoje, amanhã prometo parar. Todos esses raciocínios não estão incorretos, de fato, só um copo não mata ninguém, se ele parasse amanhã, também não faria tanta diferença assim. Mas o problema é que não conseguiu cumprir a primeira promessa e encontrou justificativas racionais para isso. A razão sozinha não pode resolver problemas éticos, pois formula justificativas coerentes e lógicas para seus fins. Um grupo, uma nação, também podem justificar seus fins através de um arcabouço racional totalmente coerente.

Mesmo que estabelecêssemos uma razão universal totalmente independente de circunstâncias e das paixões, essa seria impossível para os seres humanos que vivem circunstancialmente e movidos por sentimentos, levando-os a um formalismo que teria o preceito de reger a própria razão. Kant já na *Crítica da razão pura* falava dos problemas da razão teórica que nos conduz necessariamente em erros inevitáveis e viu a necessidade na *Crítica do juízo* de falar do *sentimento puro*, mediador da razão teórica e prática. O imperativo categórico do bêbado poderia ser assim formulado: vou beber só um copo, pois não estou causando mal a ninguém, nem a mim mesmo. Poderíamos tranquilamente conceber um mundo em que todos que só bebessem um copo não causariam mal a ninguém. Se ele vai parar de beber ou não, ninguém sabe, o que sabemos é que nosso bêbado prometeu sinceramente beber só um copo. As paixões que o moveram, acompanham a razão. O que pode fazer com que ele pare de beber talvez não seja o convencimento de um raciocínio movido por uma lei universal, mas talvez sentimentos de amor pela sua família e por tudo que conquistou. Não queremos desprezar a razão em nossas conjecturas, mas abrangê-la ao convívio do ser. Também, não queremos racionalizar os sentimentos, nem hierarquizá-los, mas percebê-los como

possibilidade fronteira. Assim, os preconceitos racionalizados podem ser desfeitos, promovendo a vida dentro de uma proposta inclusiva na qual a razão não mais será justificada como aparentemente *inclusiva*, que no fundo exclui e explora o ser humano e destrói o mundo no qual estamos pisando.

Outro exemplo pelo qual o imperativo categórico não seria a melhor opção seria o exemplo atual em nossos prontos-socorros brasileiros. Uma enfermeira se vê num dilema, socorrer a todos (o que é impossível devido a uma demanda substancial) ou salvar o maior número de pessoas possíveis. Cremos que o imperativo categórico seria maléfico para a universalidade pretendida. Já a proposta de Stuart Mill vê-se mais apropriada ao momento. O mesmo exemplo se aplica as mães da Somália que, em tempos de seca, precisam optar por quais dos filhos irão salvar e quais irão morrer. O maior bem possível para o maior número de pessoas possível, talvez não seja aconselhável ao nosso uso cotidiano, no qual os fins poderiam justificar os meios e promover uma série de guerras através de razões bem justificadas.

Como vimos, uma razão destituída de sua base ontológica fica à mercê dos perigos oriundos de um formalismo lógico-matemático, privando o ser humano de sua essência fenomênica. A radicalidade da reversibilidade proposta por Merleau-Ponty vai além de uma doação de sentido constituída por Husserl. Agora, a possibilidade de sentido se torna cúmplice, é entrelaçada na mesma carne do mundo. As implicações éticas dessa passagem, da doação de sentido para uma cumplicidade de sentido, contestam qualquer pressuposição unilateral que vise uma exclusão tanto estética (do visível e do invisível) como moral (razão e ontologia). Essa tese que marca a passagem do pensamento de Husserl para Merleau-Ponty, nos guiará para uma ampliação de nosso conceito de inclusividade. Dessa forma, a inclusividade será vista sobre certa radicalidade, a fim de contemplarmos o paradoxo inclusivo/exclusivo, no sentido que a reversibilidade, conjunta a uma atitude que vise à possibilidade gerada pelo nosso estar no mundo, encarnado à sua essência, vislumbra uma cumplicidade que nos inclui a um patamar não de igualdade ou diferença em relação à constituição de sentido, mas de co-presença.

Esse estágio, para a compreensão de uma fenomenologia da inclusividade, relaciona-se a uma atitude que busque a cumplicidade de sentido. Tal atitude deve ser uma sequência dos quatro pontos anteriores levantados a partir de uma contribuição husserliana. Não queremos apresentar uma proposta linear inclusiva dos respectivos estágios referidos, mas queremos buscar resolver os problemas que uma fenomenologia

da inclusividade vem apresentando nos transcurtos de suas descobertas. Portanto, essa quinta descoberta amplia e compartilha com as demais, em outras palavras, todos os outros pontos serão iluminados por uma cumplicidade de sentido e, assim, o que estamos visando agora é uma fenomenologia proposta por Merleau-Ponty com sua bagagem husserliana, mas estamos vislumbrando uma abrangência que permite que nossa proposta inclusiva seja mais segura e evidente.

Tal contextualização será absorvida por Bernhard Waldenfels e entrelaçada dentro de um contexto ético-prático do qual Waldenfels traz uma problemática nova e profunda para os novos parâmetros de uma reflexão inclusiva com relação ao estranho. Assim, nosso visar, agora, será voltado para uma prática responsiva; buscaremos elevar a fenomenologia da inclusividade ao seu estágio fronteiro pelo qual vivemos responsabilmente. Nossa questão maior será: Como posso responder eticamente aos clamores provenientes de meu estar no mundo dentro de uma atitude proposta pela fenomenologia da inclusividade?

2.4. A REVERSIBILIDADE RESPONSIVA

Constantemente respondemos questões simples que nos são dirigidas, das quais não exige um grande trabalho intelectual, nem respostas muito longas, como: Você quer uma xícara de café? Você gostou do filme? Geralmente, as respondemos através de um sim ou de um não. Nesse âmbito estrito das respostas, necessita-se apenas uma informação precisa por parte daquele que responde. Encontramos respostas no seu sentido mais amplo mediante um desafio maior contido nas perguntas. Por que você é tão insensível aos problemas morais? O que você acha da relação corpo-pensamento? Para tais perguntas, as respostas são mais desafiadoras. As respostas, tanto em sentido estrito, como em seu sentido amplo, descartam a possibilidade de uma não resposta. Digamos que eu faça uma opção pelo silêncio, acreditando não estar respondendo nada. Meu próprio silêncio aludirá uma atitude, da qual se torna significativa, ou seja, representará uma atitude responsiva exercida corporalmente.

Nossa atitude no *mundo-da-vida* é uma atitude responsiva pela qual somos comissionados a uma resposta devido aos caracteres de desafios (*Aufforderungscharaktere*¹³²) que o próprio - estar entre as coisas no mundo - nos proporcionam uma ofertalidade mútua de sentido. Dessa forma, não posso não

¹³² WALDENFELS, Bernhard. *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 372.

responder a esses desafios. Como diz Waldenfels: “Nenhuma resposta é também uma resposta¹³³”. Tais desafios aparecem como clamores (*Anspruch*), ou seja, exigem uma resposta da qual não podemos escapar, pois estão aí, insistentes¹³⁴, clamando sua possibilidade. É exatamente sobre esse aspecto que há uma reversibilidade já proposta por Merleau-Ponty e que, agora, retornaremos para compreendermos justamente esse momento de possibilidade, advindo dos clamores que nos impõe desafios e pelos quais ficamos impossibilitados de uma não resposta. Essa reversibilidade nos colocará num patamar de seres essencialmente responsivos/interrogativos. Segundo Waldenfels: “A resposta não está mais alta ou mais baixa em relação ao clamor, especialmente ao clamor interrogativo da qual respondemos”¹³⁵. Waldenfels procurará uma reversibilidade concernente a responsividade, pois ela emerge (*hervorgehen*) já sendo interrogativa, transformando-se em um clamor ela mesma. Waldenfels não está querendo dizer que nossas respostas não podem estar erradas, principalmente em seu sentido estrito, na qual facilmente podemos constatar algo incorreto, mas mesmo dando alguma informação errada, essa informação provocará uma reação, pois se tornou um clamor, uma interrogação ao interlocutor que agora se torna receptor.

O propósito de Waldenfels é mostrar que certa reversibilidade está entrelaçada no *mundo-da-vida*, onde podemos nos tornar um clamor para nós mesmos. A resposta não está acima ou abaixo, pois ela própria é um clamor. Quando Waldenfels interpõe a responsividade no contexto fenomenológico, não mais no sentido de uma responsividade ajustativa como em Mead¹³⁶, no qual assumimos respostas comuns, mas em sentido fronteiro, pelo qual precisamos nos justificar, não apenas racionalmente e sim como seres encarnados. O clamor une a interrogação à resposta, esse entrelaçamento é chamado de responsividade. Em Husserl, embora o sujeito interroga o mundo, como dádiva que se apresenta fenomenologicamente, no qual ele mesmo perde sua polaridade para a polaridade do *mundo-da-vida* que, através dessa constante interrogação, o sujeito é, em última instância, mesmo assim, doador de sentido.

Husserl trabalha com a questão da implicação¹³⁷ no lugar de uma encarnação elaborada por Merleau-Ponty. Husserl apresenta a implicação representada por uma

¹³³ Ibidem, p. 336.

¹³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le philosophe et son ombre*. In: Signes, Paris: Gallimard, 1960, p. 228.

¹³⁵ WALDENFELS, Bernhard. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, p. 193.

¹³⁶ MEAD, George Herbert. *Mind, self, and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1934, p. 79.

¹³⁷ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und Eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, 2 Auflage. The Hague: Martins Nijhoff, 1973, §20, pp. 83-85.

subjetividade transcendental em relação ao fluxo da consciência (*a consciência imanente do tempo*¹³⁸), ao processo da gênese passiva e ativa na constituição (*síntese passiva*¹³⁹), ao dinamismo do constituído e do constituindo da consciência (*noético/noemático*¹⁴⁰), à horizontalidade do próprio mundo com a sua constância e reivindicações (*o mundo original*), e à implicação do outro (*alter Ego*¹⁴¹) e de uma comunidade (*comunidade de Eus*). Tais implicações estão envolvidas em uma subjetividade transcendental pela sua intencionalidade constituinte.

Em Merleau-Ponty, o sujeito se torna não mais doador de sentido, pois imbricado na carne do mundo, é agora cúmplice de sentido. Claramente, percebemos uma transição de doação de sentido em Husserl para uma cumplicidade de sentido em Merleau-Ponty. A interrogação para ambos os filósofos exige uma atitude em direção ao que se apresenta originariamente como dádiva, atitude essa incessante, latente. A interrogação nos lança à todas as possibilidades que o *mundo-da-vida*, em seu horizonte, nos apresenta. A interrogação se apresenta como abertura do ser.

Waldenfels, ao refletir sobre a responsividade, insere à interrogação um caráter responsivo, mostrando seu aspecto reversível. Agora, a mão que toca e sente-se tocada, não é somente porque ambas se interrogam mutuamente, mas há uma responsividade que faz surgir o caráter inter-relacional dentro de uma perspectiva ética. Segundo nossa visão, a responsividade dá um caráter ético-prático à fenomenologia que Husserl e Merleau-Ponty não souberam dar, mas apenas vislumbrar, pois faltou justamente o choque responsivo.

Com Waldenfels, a fenomenologia está imersa na ética, na qual a responsividade abarca a problemática do *Ethos* de um povo. Nós não apenas interrogamos o mundo, mas respondemos a ele e precisamos justificar nossas respostas, não justificá-las apenas racionalmente, mas corporalmente, pois esse é o sentido de uma atitude fenomenológica.

A atitude (*Einstellung*) possui três características essenciais: Ela é uma tomada de consciência, por isso a necessidade de uma conversão (*Umstellung*), ela é uma tomada de posição corporal, por isso seu entrelaçamento entre corpo e mente e ela é direcionada a uma ação, por isso a necessidade de uma responsividade ética que mova a interrogação a uma perspectiva ética. O caráter responsivo (interrogação/resposta) nos

¹³⁸ Ibidem, §18, p. 81.

¹³⁹ Ibidem, §17, p.79.

¹⁴⁰ Ibidem, p. §17 p.78.

¹⁴¹ Ibidem, p. 34.

leva a considerar um caráter aberto/fechado dos fenômenos que impulsiona a um novo vislumbre ético, no qual meus clamores são desafiados; a presença originária no *mundo-da-vida*, que é dádiva, nos desafia. Há um limiar provocador de novas possibilidades, das quais somos envolvidos. Waldenfels diz que a atitude responsiva constituirá nossa personalidade e não que seja ajustada a um outro generalizado¹⁴² como apontava Herbert Mead. Dessa forma, encontramos uma passagem da doação de sentido em Husserl para uma cumplicidade de sentido em Merleau-Ponty e, agora, dessa cumplicidade para uma *fronteirização dos sentidos* em Waldenfels. A atitude fenomenológica é ampliada através da responsividade a uma dimensão ético-prática que vê os fenômenos como possibilidades.

O contexto da interrogação e da resposta depende da medida em que desenvolvemos nossa interlocução com o outro¹⁴³. Podemos realizar questões simples como: Que horas são? Como você está hoje? Como questões um pouco mais de opinião: O que você acha de novelas, jogos de futebol e sobre personalidades famosas? Ainda, podemos falar de problemas mais profundos sem assumir uma profunda reflexão, como temas relacionados à felicidade, moralidade e violência, etc. Chamaremos esse tipo de conversações lineares, possuindo começo, meio e fim. Nesse sentido, os interlocutores podem concordar com pontos específicos como a felicidade se dá por intermédio de honras conquistadas, por exemplo. Mais além, podemos ter profundas reflexões, construindo questões que nos direcionam aos verdadeiros problemas aludidos. A esse nível, nos inserimos numa profunda conversação, levantando questões sobre a natureza das coisas. Husserl propôs um método muito eficiente para esse propósito de forma que, colocando nossos preconceitos de lado, abrimo-nos para ao que é dado originalmente. Por um processo latente da *epoché* nos aproximamos da real essência das *coisas simplesmente coisas*. Aqui, encontramos a primeira fase para nosso método inclusivo. Assim, estando incluído no *mundo-da-vida*, no qual, também, encontramos outros seres humanos, plantas, animais e objetos presentificados no mundo. Tal chão e horizonte fornecem uma abertura ao modo inclusivo de toda a constituição. Através de uma radicalização, proposta por Merleau-Ponty, na qual nos encontramos na partilha (*cumplicidade*) constitutiva, vendo-nos,

¹⁴² WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p.228.

¹⁴³ WALDENFELS, Bernhard. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, p. 277.

agora, profundamente incluídos no mundo, ou seja, encarnados na biodiversidade da vida¹⁴⁴.

A abordagem inovadora proposta por Waldenfels ampliará nossa temática inclusiva. Revelando uma reversibilidade entre pergunta/resposta, da qual surge sua ideia de responsividade, celebrando uma passagem prática na qual minha atitude sai da esfera questionadora constitutiva latente, para uma justificação responsiva. Nesse contexto, o lugar de onde nós respondemos (*worauf*)¹⁴⁵, emerge uma imbricação entre interrogação e resposta.

Waldenfels usará dois conceitos chaves para desenvolver sua ética responsiva, chamados: *clamor (demand)* e *resposta*¹⁴⁶. A partir deles, conduzirá suas pesquisas no sentido de como responder aos clamores do outro. Sobre essa perspectiva, Waldenfels constatará que o clamor do outro vem de algum lugar (*elsewhere*), antes de qualquer determinação que possamos realizar. Waldenfels caracterizará esse momento *de tempo responsivo*, vislumbrando as pessoas envolvidas nesse tempo, no sentido de à/para quem (*to whom*) alguma coisa acontece¹⁴⁷. Como escreve Waldenfels:

Através desse acontecimento alguma coisa se torna visível, audível, sensível, de tal forma que se apresenta a nossa mente, invade-nos, atrai-nos ou repele-nos e desloca-nos de nosso conhecimento e vontade, sem imputar um sujeito que funcionaria como autor ou condutor de atos e ações¹⁴⁸.

Esse tempo responsivo, do que acontece (*what happens / Widerfahrnis*¹⁴⁹), chamado, também, de reino intermediário (*Zwischenreich*), é uma tentativa de elucidar que tal acontecimento não pode, nem ser alcançado por uma generalização, nem por um processo unificador. Ele é sem posição, acontecendo, vindo de algum lugar, fazendo surgir o movimento responsivo, sendo responsável pelas experiências que acontecem entre nós. Não é possível estabelecermos o início nem o fim desse evento, havendo uma

¹⁴⁴ Embora a tese traga a temática do *outro* num contexto privilegiado, sendo que esse nos desafia muito mais que os objetos, e isso é evidente em Husserl, Merleau-Ponty e Waldenfels, a tese, por sua vez, abre uma reflexão à biodiversidade da vida. Dessa forma, embora o outro nos desafie mais, isto de forma alguma significa qualquer exclusão da natureza, mas ao contrário, uma inclusão constitutiva/prática em relação mundo-da-vida, em sua radicalização, se faz necessária para o bem estar da criação como um todo.

¹⁴⁵ Ibidem, pp. 277-280.

¹⁴⁶ WALDENFELS, Bernhard. *The question of the other*. The Chinese University of Hong Kong: Hong Kong, 2007, p. 25.

¹⁴⁷ Ibidem, pp. 43-48.

¹⁴⁸ Ibidem, p.45.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 48.

espécie de desvio causado pelo próprio evento que traz o movimento responsivo à tona, trazendo todas as experiências possíveis/impossíveis que acontecem entre nós (*happen between us*).

Um acidente, uma doença, momentos depressivos acontecem sem que queiramos e mudam profundamente nossa experiência, de forma que acontece um desvio evidente em nossa história. À *quem* alguma coisa acontece faz toda a diferença, podemos viver despreocupadamente em relação a certos problemas, mas quando o evento acontece conosco há um desvio eminente do qual não posso não responder. Waldenfels não quer provar um fatalismo ou determinismo casuístico, mas demonstrar que *o que acontece*, o evento responsivo, por ele mesmo, causa uma *cisão no Eu*¹⁵⁰. Somos afetados (*pathos*), estimulados, surpreendidos, violados em nosso *Eu* estático. O tempo responsivo acontece sem que queiramos ou não, pois não depende de nosso querer ou de conhecimento algum, mas depende de nosso corpo que comporta o evento do *que acontece* como um todo.

O evento responsivo não apenas realiza uma *cisão do Eu*, mas, também, uma *duplicação do Eu*¹⁵¹, caracterizado pelo alter ego. Tal duplicação significa que o evento que *acontece entre nós*, não se confina a uma personagem particular envolvida. Como tal evento vem de algum lugar, não possuímos a primeira nem a última palavra. Fazemos parte de um entrelaçamento constitutivo. Nós somos vistos através de outros olhos, tocados com afeto ou desafeto, compartilhamos do mesmo espaço que aguça nossa experiência, o evento acontece no nosso corpo, não é uma escolha, nem uma fatalidade, é, simplesmente, um evento que *acontece entre nós*. O evento não acontece primeiramente em nossa consciência, mas ao nosso corpo, porque o corpo sempre está lá antes de qualquer coisa e o que afeta, afeta primeiramente o corpo – o ponto zero, no qual é início constitutivo e orientador. Escreve Waldenfels:

Não há indivíduos já feitos, antes há somente um processo de individualização que pressupõe certa anonimidade e tipicidade do corpo próprio. O que sentimos, percebemos, fazemos ou falamos está entrelaçado com o que outros sentem, percebem, fazem ou dizem¹⁵².

¹⁵⁰ Ibidem, pp. 75-81.

¹⁵¹ Ibidem, pp. 81-85.

¹⁵² Ibidem, p. 84.

A intercorporeidade aqui implica que o próprio e o estranho estão entrelaçados. O estranhamento¹⁵³ (*otherness/alienness*), não é só pelo outro (*alter ego*) que se entrelaça numa cumplicidade constitutiva, no qual se apresenta para nós como um não *Eu*, mas, também, o estranhamento acontece conosco, no *Eu* cindido. Tal estranhamento interno/externo se realiza no evento responsivo que não é objeto de escolha e de vontade.

Para Waldenfels, o problema do estranhamento possui um papel muito importante em nossas concepções éticas, principalmente quando nós excluímos ou incluímos nosso semelhante no mundo pelo qual ambos vivemos. O que *acontece entre nós* nos dará a possibilidade de nos dirigirmos ao limiar que é capaz de nos desviar da ordem constituída tomada como certa pela história da humanidade. O movimento responsivo não é algo que começa em nossa consciência, sendo controlada por ela, mas vem como possibilidade à nossa consciência. Nesses termos, *à quem* algo acontece não pertence a nossa escolha, mas nossa atitude em relação ao *o que acontece* faz toda a diferença.

Waldenfels faz uma análise da palavra grega *pathos*¹⁵⁴, revelando seu triplo sentido. Primeiramente, significa uma experiência que acontece (*Widerfahrnis*) conosco. Tal experiência possui certa peculiaridade. Não significa um grupo de dados, uma ocorrência objetiva, uma experiência pessoal ou uma condição subjetiva. *Pathos* é algo que acontece, ou seja, algo nos toca, exercendo de algum modo influência sobre nós, indo além de nossos esforços, suprimindo nossa vontade. Em segundo lugar, *pathos* significa algo *adverso*, algo aliado ao sofrimento que nos atinge severamente. Por último, *pathos* designa a paixão exuberante que nos permite sair do regulado e habitual e nos dirige ao sublime. Waldenfels usa o *pathos* para expressar o que normalmente compreendemos por sentimentos em seu tridimensionalismo, sendo eles sensitivos, afetivo doloroso e afetivo passional. Para Waldenfels, essa dimensão

¹⁵³ O *estranhamento* em Waldenfels nos permite entender o fenômeno da consciência/mundo como condição de possibilidade. Primeiramente, o estranhamento se dá no estar no mundo, envolvido com nossos afazeres cotidianos. Escreve Waldenfels: “O estranhamento não se encontra simplesmente em algum lugar, é semelhante a estar dormindo e estar acordado, ter saúde e ficar doente, ser jovem ou ser velho... (WALDENFELS, 1997, p. 164)”. O estranho aqui faz parte do nosso dia-a-dia, de nossa cultura, está entrelaçado em nossa história. Em segundo lugar, em consequência do primeiro, o estranhamento não só se dá em nossa relação com o outro e o mundo, mas se dá conosco. Em terceiro lugar, o estranhamento se faz necessário para que novas possibilidades possam surgir. Em quarto lugar, o estranhamento denuncia o processo determinativo das ordens constituídas. Por fim, o estranhamento nos dirige às fronteiras, envolvendo-nos numa dimensão ético-prática, da qual o que outrora era uma ameaça, agora, é condição de possibilidade.

¹⁵⁴ WALDENFELS, Bernhard. *The role of the lived-body in feeling*. In: *Continental Philosophy Review*. Trad. Christina M. Could. Netherland: Springer, Vol. 41, No. 2, June, 2008, p. 129.

sentimental causa um *deslocamento temporal*¹⁵⁵, que permite que o estranhamento realize a *cisão do Eu*, do que seja familiar, nos ligando ao outro pela própria cisão (*rupture*). Lembrando da forte influência que o pensamento de Husserl e Merleau-Ponty exerceram sobre Waldenfels, tal cisão não é uma separação do mundo nem do outro como já havíamos expressado no processo de redução (*epoché*) em Husserl, mas uma imersão mais profunda ainda no *mundo-da-vida* e no entrelaçamento constitutivo entre nós e o outro. Para Waldenfels, o estranhamento não deve ser considerado um estigma (*Makel*) que devemos descartar, mas uma picada (*Stachel*) que continuamente nos desperta da sonolência normativa¹⁵⁶. O paradoxo constitutivo revela uma estrutura essencial ontológica que permite a latência reflexiva. Tanto o *irrefletido* de Husserl, como o *quiasma* de Merleau-Ponty e o *estranhamento* de Waldenfels, não são fatores a serem eliminados, mas possibilidades a serem exploradas.

Waldenfels vê que os sentimentos não podem ser separados da moral, pois como inseparáveis, exercem sua história moral e cultural no seio de nossa civilização. Os sentimentos sempre chegam muito cedo e muito tarde, de forma que o que acontece entre nós faz toda a diferença, pois o momento da experiência é anterior ao que é familiar, nos surpreende. Antes, a experiência começa em algum lugar (*elsewhere*) no estranhamento que emerge por aquilo *que acontece entre nós*.

O lugar dos sentimentos¹⁵⁷ não é um lugar é um acontecer. Não se encontra tão somente na carne nem no espírito, mas no *corpo-vivido*. Em Waldenfels o *corpo-vivido* não estático é o *ponto zero*, é reflexivo, trazendo uma reversibilidade responsiva que ultrapassa a constituição para uma inclusividade ética norteadora contra todo objetivismo, reducionismo e subjetivismo. O sentido que emerge de uma *epoché* latente, revela o *mundo-da-vida* em seu pulsar originário. Esse foi o esforço todo do pensamento de Husserl e posteriormente de Merleau-Ponty.

Uma *epoché responsiva*¹⁵⁸, que vai além do questionamento (*What*) e do ato intencional *de onde* (*Worauf/Werefrom*) respondemos, imbrica o *acontecer* como fonte de toda a possibilidade provinda do evento (experiência) ele mesmo. A responsividade não é vista sem o processo de uma constituição do sentido que é entrelaçada no *mundo-da-vida*, nem apenas por uma fatalidade inevitável que nos atinge e muito menos

¹⁵⁵ Ibidem, p. 133.

¹⁵⁶ WALDENFELS, Bernhard. Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58. *De Gruyter*, Berlin, Vol. I, 2010, p. 81.

¹⁵⁷ WALDENFELS, Bernhard. *The role of the lived-body in feeling*. In: Continental Philosophy Review. Trad. Christina M. Could. Netherland: Springer, Vol. 41, No. 2, June, 2008, pp. 133-135.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 140. Ver também *Antwortregister* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), pp. 195-197.

permanece ao nível de uma desordem insolúvel. Uma ética responsiva nos desvia do subjetivismo/objetivismo que propicia uma exclusão, absolutizando conceitos fechados, determinados por uma certeza logicizada apregoada pelas ciências de fatos.

A responsividade traz um contexto ético-prático, esquecida pela redução fenomenológica, devido a sua preocupação com o processo de constituição de sentido. O sentido agora precisa emergir dentro de uma responsividade que surge de algum lugar e acontece e nos desafia a uma atitude ética. A diferença entre uma atitude ética inclusiva e uma atitude ética exclusiva dependerá de nossa compreensão de cisão como separação ou cisão como entrelaçamento, incluindo-nos na carnalidade do outro.

A atitude ético-prática proposta por Waldenfels, atribui-se, primeiro, ao reconhecimento do evento que acontece, independentemente de nossas objetificações ou subjetificações, provocando um deslocamento no processo constitutivo, pelo qual uma resposta vem a ser inevitável. No processo responsivo, podemos dar uma resposta objetiva a algo, mas não necessariamente, pois podemos, também, através de uma atitude responsiva, deslocarmos qualquer objetificação à sua fronteira, encontrando novas possibilidades. Portanto, em segundo lugar, constata-se uma atitude responsiva que nos leva às fronteiras, no qual o determinado/indeterminado, o aberto/fechado, o visível/invisível, recebem um caráter responsivo.

Chegamos ao sexto e último aspecto de uma fenomenologia da inclusividade – que é revelado por uma fronteirização responsiva, nos lançando a uma atitude ética que contemple os limiares fronteiros como possibilidades e não como um espaço já predeterminado. Dentro de uma tradição fenomenológica, pela qual buscando recursos em Husserl, Merleau-Ponty e Waldenfels, chegamos ao que denominaremos de fenomenologia da inclusividade. Esses seis aspectos farão parte de nosso estudo referente à ampliação do conceito de atitude como uma conversão necessária, não desvinculada da razão, mas ela própria encarnada ontologicamente, dando possibilidade e abertura à toda atitude inclusiva. Assim, apresentaremos os seis aspectos necessários para uma atitude ética inclusiva. Não que devamos seguir tal ordem, todavia, devem ser contemplados como um todo responsivo. Como segue o quadro abaixo:

Fenomenologia da Inclusividade	
Atitude inclusiva	1- possuir uma reflexão latente.
Atitude inclusiva	2- inclusão no mundo-da-vida.
Atitude inclusiva	3 – evitar o fechamento de nossas teses.
Atitude inclusiva	4 - evitar o reducionismo dos polos subjetivo e objetivo.
Atitude inclusiva	5- promover a reversibilidade da cumplicidade de sentido.
Atitude inclusiva	6 – promover a fronteirização dos sentidos como possibilidade ético-responsiva.

Torna-se eminente esboçarmos a compreensão de uma fenomenologia da inclusividade que difere sobre certos aspectos de outras teorias sociais. Buscaremos na *Escola de Frankfurt* visualizar as discussões que se aproximam de Waldenfels e que se afastam por uma questão de método, pois Waldenfels, segundo nossas constatações, torna-se proeminente para a compreensão de uma fenomenologia da inclusividade.

2.5. FENOMENOLOGIA DA INCLUSIVIDADE E TEORIA CRÍTICA

A confiança, a ênfase na razão como solução única para a resolução dos problemas, vista por um processo de racionalização, acarreta certa despersonalização (*Despersonalisierung*¹⁵⁹), particularmente, através de uma neutralização dos opostos. Grande parte do trabalho da *Escola de Frankfurt* era justamente a tentativa de um esclarecimento dos meandros que a razão utiliza para dominar e explorar o próprio homem e a natureza. Adorno¹⁶⁰ fará uma grande crítica à tentativa de uma razão unificadora que não contempla ou simplesmente esquece as contradições. Essa razão, desprovida de história, tornou-se instrumentalizada. Tal razão foi uma herança da revolução industrial onde a técnica exerceu domínio sobre o homem/mulher e o (a) conduziu a um patamar de dependência favorecida por uma indústria cultural. Contra uma dialética da síntese e da reconciliação, Adorno procurará desenvolver a dialética da

¹⁵⁹ WALDENFELS, Bernhard. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, p. 2

¹⁶⁰ WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance*. Trans. by Michael Robertson. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994, pp. 597-609.

negação no sentido de negar a identidade entre realidade e pensamento, procurando desmascarar as artimanhas de um visar racional que procura inviabilizar toda a criatividade humana. A dialética da negatividade é um apelo ao diferente e ao individual¹⁶¹ que uma dialética da identidade não contempla, pelo menos em seu estágio final.

Horkheimer trará a imagem do *eclipse da razão*¹⁶², no qual uma razão instrumental é fortemente criticada, denunciando que a cultura racional moderna não tem mais uma preocupação ética, ou melhor, não se pauta por uma preocupação de agir corretamente em benefício do ser humano.

Como exemplo, podemos tomar os sistemas atuais capitalistas que defendem uma ética instrumentalizada e delimitada. Em nossos dias atuais, por exemplo, devemos ser agradáveis e afáveis aos clientes, procurando fidelizá-los, vinculando suas necessidades aos nossos préstimos. Os ideais de produção estão acima do *Ethos* de um povo e de suas conquistas humanitárias. Essa razão eclipsada, instrumentalizada, faz com que os valores éticos de um povo não mais estejam a nossa frente como óculos. A ética não entra mais pelo elevador principal, mas pelo elevador de serviço, ou seja, ela é muito mais uma serviçal da razão do que seu baluarte. Há um perigo da razão que nasce da necessidade humana de dominar a natureza e precisa ser combatido, pois a razão facilmente nos conduz a tais perspectivas.

Essa visão do poder de uma racionalidade tecnológica tem recebido uma visão mais exacerbada e sistematizada pela obra de Marcuse, intitulada: *O homem unidimensional*, especialmente do capítulo 6 sobre a lógica da dominação, na qual defende a ideia que a dominação da natureza, através da ciência e da tecnologia, necessariamente, leva a uma nova forma de dominação dos seres humanos. Como escreve Marcuse: “A sociedade se reproduz, num tecnológico processo de crescimento de coisas e relações que incluem a utilização técnica do homem – em outras palavras, a luta pela existência e a exploração do homem e da natureza, torna-se cada vez mais racional e instrumentalizada¹⁶³”. No próprio dinamismo do processo tecnológico encontramos uma lógica interna de dominação do homem e da natureza da qual, através de uma ideologia apregoada pela ideia de progresso, torna-se racionalmente defensável como condição do próprio avanço científico da humanidade.

¹⁶¹ ADORNO, Theodor L., W. *Negative dialectics*. Translated E. B. Ashton. New York: Seabury Press, 1973, p. 183.

¹⁶² HORKHEIMER, Max. *Eclipse of reason*. London/New York: Continuum, 2004.

¹⁶³ MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional man*. Boston: Beacon Press, 1964, p. 146.

Os autores que comportam o período da *Escola de Frankfurt* entre os anos de 1933-1960 escrevem vastamente sobre os perigos de uma racionalização e de uma ideologização sobre o indivíduo. A *Escola de Frankfurt* buscava certa autonomia do indivíduo frente à exploração tecnológica e científica. Embora seja indubitável a nobreza de tal tentativa e de sua valorosa contribuição, revelando os perigos que uma racionalização da natureza e do homem podem trazer, tal escola fica presa a um subjetivismo por sua própria tentativa de libertação. Segundo nosso entendimento, essa era a preocupação maior da *Escola de Frankfurt*, a luta contra a exploração e contra todo processo de ideologização que uma pretensa razão instrumentalizada causa sobre o indivíduo. Nas palavras do comentador Bottomore: “O panorama filosófico-social que impregna toda a teoria da Escola de Frankfurt era uma ‘defesa da subjetividade’ contra a ideia de um objetivo, um governado (law-governed) processo histórico¹⁶⁴”. Constata-se três características cruciais desenvolvidas pela *Escola de Frankfurt*. A primeira é a tentativa de extinguir a exploração que assola a humanidade, cuja tentativa marcará a fenomenologia da inclusividade que verá a exploração como fonte de toda a exclusão. Em segundo lugar, a denúncia dos meandros da razão que por si só pretende resolver todos os problemas do homem, conduzindo-nos há um cientificismo descomedido. Para a fenomenologia da inclusividade a razão necessita ser ampliada, recebendo auxílio através de uma reabilitação ontológica. Dessa forma, a razão não é excluída mais ampliada, apresentando uma alternativa não contemplada pela *Escola de Frankfurt*, caracterizada por um *déficit ontológico* não vislumbrado em sua profundidade por tal tradição. Como nossa fenomenologia da inclusividade provou uma *despolarização dos polos objetivo e subjetivo*, não irá compartilhar com o terceiro aspecto defendido pela *Escola de Frankfurt* que representa uma defesa da autonomia do indivíduo, realçando, assim, certo reducionismo subjetivo.

Waldenfels foi profundamente influenciado por este estágio da *Escola de Frankfurt*, que procura denunciar um discurso racional totalizante, mediador de uma ordem única, pela qual inevitavelmente são excluídos os que não pertencem ou atrapalham tal ordem. Para Waldenfels, essa razão não pode ser substituída pela própria razão, mas junto há uma ontologia que não está acima nem abaixo da razão, mas, todavia, coabita com ela.

¹⁶⁴ BOTTOMORE, Tom. *The Frankfurt school*. London and New York: Tavistock Publications, 1984, p. 49.

Waldenfels, também, reconhece que os problemas do racionalismo podem nos levar a um formalismo que não reconhece a eticidade de um povo, nem uma cultura ética, guiando-nos a uma razão instrumentalizada incapaz de reconhecer o ser humano que está atrás do aparato tecnológico. Para tanto, Waldenfels não buscará uma prerrogativa normativista que dê conta dos problemas políticos e morais, todavia, não defenderá um relativismo, mas procurará ampliar a própria razão a um caráter de abertura àquilo que não é razão, ou seja, a uma ontologia que contemple o entrelaçamento entre o Eu, o outro e o mundo nos processos constitutivos, onde estamos incluídos no processo significativo, não como seu proprietário. Assim, Waldenfels na sua obra *A questão do outro*, fala que suas considerações éticas diferem, tanto de uma ética do agir comunicativo, como do reconhecimento, diferenciando-se, portanto, das atuais propostas da *Escola de Frankfurt* quanto a uma preocupação normativa, que tem por base uma razão não instrumental e não reducionista, capaz de reconhecer direitos fundamentais frente a uma sociedade pluralista.

Habermas traz a ideia de espaço público no qual, pessoas altamente esclarecidas, através de uma razão não reducionista, podem alcançar o entendimento a fim de estabelecer normas justas. Escreve Habermas:

Eu falarei de ação comunicativa sempre que as ações dos agentes envolvidos são coordenadas, distinguidas de acordo com duas ações orientadas – correspondendo a coordenação das ações através de posições de interesse e através do acordo normativo, não por cálculos egocêntricos na busca de sucesso, mas na busca dos atos capazes de alcançar o entendimento¹⁶⁵.

Habermas irá ampliar os atos de fala de Austin através da ação comunicativa, incluindo com esse conceito a questão da intersubjetividade, no qual se dá de forma que os sujeitos participam de um processo de aprendizagem mútua, buscando um acordo normativo e não uma busca estratégica para que o outro venha a ser persuadido. O propósito de Habermas envolverá os atos ilocucionários¹⁶⁶ levantados por Austin, mas na sua forma mais abrangente, envolvendo uma ação comunicativa que contemple uma base racional no intento de alcançar o entendimento. Nas palavras de Habermas: “A

¹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action: reason and the rationalization of society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, vol. 1, 1983, p. 285.

¹⁶⁶ Temos o ato locucionário que é o ato de dizer algo, o ato ilocucionário que realiza uma ação ao ser dito e o perlocucionário, quando há a intenção de provocar nos ouvintes certos efeitos como convencer, levar a uma decisão, etc.

conquista de um acordo normativo tem uma base racional; ela não pode ser imposta por nenhum partido, sendo de forma instrumental através de uma intervenção situacional diretamente ou estrategicamente através da influência das decisões dos oponentes¹⁶⁷. Habermas receberá forte influência de Wittgenstein em relação ao termo *formas de vida*, no qual Wittgenstein constata que os múltiplos jogos linguagem fazem parte de uma *forma de vida*, pela qual aprendemos regras que são movidas pela empregabilidade (uso) na medida que prosseguimos nosso jogo de linguagem. No § 491 Wittgenstein escreve:

Não se pode dizer que: sem linguagem não poderíamos nos entender uns com os outros, assim: sem linguagem não podemos influenciar outros homens desta ou daquela maneira, não podemos construir estradas e máquinas, etc. E também que sem o uso da fala e da escrita os homens não se podem entender uns com os outros¹⁶⁸.

Buscando em Wittgenstein a linguagem como *formas de vida*, e como seu significado se dá no uso, Habermas verá na ação comunicativa a possibilidade de encontrarmos justiça através da busca de entendimento, vivenciada de forma que as regras do jogo conduzam à descoberta de uma ação comunicativa necessária na qual a confiança no outro seja mediada pela própria razão. Os mal-entendidos e problemas seriam resolvidos através da linguagem orientada pela razão não redutiva, mas que, vislumbrando as *formas de vida* da qual surge, viabiliza a possibilidade de contemplar uma realidade pela qual considera as condições necessárias para alcançar o entendimento. Uma diferença entre Wittgenstein e Habermas é que, para Wittgenstein, o referencial é o uso, pois é aí que se dá a significação. Já, para Habermas, o referencial é a razão na qual se origina a significação. Wittgenstein procura resolver o problema da linguagem se reportando ao uso/empregabilidade, Habermas procura resolver tal problema mediante a razão. Talvez seja aqui que encontramos o *déficit sociológico* do qual se refere Honneth, mas consideramos a crítica de Honneth um tanto forte, pois Habermas sempre menciona as instituições, sejam elas tradicionais ou não, sendo que sua busca se dirige justamente a resolver um problema social que é a falta de entendimento entre as múltiplas interações dadas que são causadoras de discórdia e toda

¹⁶⁷ Ibidem, p.287.

¹⁶⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. In: Ludwig Wittgenstein Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960, p. 445.

sorte de injustiças. A tentativa maior de Habermas não é usar as pessoas como meio (atos perlocucionários), mas transmitir uma busca de consenso racional na qual a justiça seja assim almejada (atos ilocucionários ampliados através de sua teoria do agir comunicativo).

Na obra *A inclusão do outro*, Habermas busca a ideia de uma radical democracia pela qual a legitimidade da autoridade política só pode ser assegurada através de uma ampla participação popular na deliberação política e na tomada de decisões, havendo uma relação interna entre o *Estado de Direito* e da *soberania popular*¹⁶⁹. Habermas parte do pressuposto de que na sociedade moderna e pluralista, as normas sociais podem derivar sua validade somente a partir da razão e vontade daqueles cujas decisões e interações estão vinculadas¹⁷⁰. Mas, além disso, deve-se conceder uns aos outros direitos básicos em relação a participação política ou direitos de autonomia pública, através dos quais as leis que dão efeito a todos os direitos básicos, incluindo os próprios direitos políticos, são formulados e promulgados. Como escreve Habermas:

[...] não haverá direito algum, se não houver liberdades subjetivas de ação que possam ser juridicamente demandadas e que garantam a autonomia privada de pessoas em particular juridicamente aptas; e tampouco haverá direito legítimo, se não houver o estabelecimento comum e democrático do Direito por parte e cidadãos legitimados para participar desse processo como cidadãos livres e iguais¹⁷¹.

Em particular, tais direitos básicos legalizados, pressuporiam que os cidadãos teriam o estatuto de sujeitos de direitos. Assim, os cidadãos devem primeiro conferir, um ao outro, certos direitos básicos de liberdade, lhes garantindo esse *caráter artificial*¹⁷², como por exemplo, incluindo os direitos a uma maior medida possível de iguais liberdades individuais, direitos de participação na comunidade política, e garantia de direitos de proteção legal ao indivíduo. Sem esses direitos de autonomia privada, que, por sua vez, criam um espaço para os cidadãos, no qual perseguem seus fins privados livre de interferências, os agentes moralmente responsáveis não poderiam,

¹⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos da teoria política*. Tradução por George Sperber, Paulo A. Soethe e Milton C. Motta. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 153-165.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 281.

¹⁷¹ Ibidem, p. 91.

¹⁷² Ibidem, p. 353.

racionalmente, se submeter voluntariamente a uma ordem legal coerciva. Portanto, esses direitos básicos garantiriam uma autonomia pela qual o indivíduo seria incluído, podendo deliberar e tomar decisões dentro de um espaço assegurado e racionalmente estruturado.

Em Habermas, a teoria geral dos direitos humanos aponta para a possibilidade de uma ordem mundial política na qual a soberania seria dividida e dispersa entre regimes locais, nacionais e regionais, com um regime global, assumindo a responsabilidade pela implementação dos direitos humanos ao nível internacional. Assim, a relação interna entre o *Estado de Direito* e a *soberania popular* suscitam um modelo processualista de democracia deliberativa em que todas as decisões políticas feitas, a partir de emendas constitucionais para a elaboração e promulgação da legislação, são atreladas a um processo discursivo de uma esfera pública política¹⁷³. Habermas dá ênfase a uma dimensão normativa de cosmopolitismo. A este nível, o autor decorre um argumento que procura conciliar o particularismo e o universalismo. A ideia norteadora é que as instituições políticas cosmopolitas podem ser vistas como resultado da aplicação da mesma construção hipotética que elucida a legitimidade dos direitos legais dentro do *Estado-Nação*. Assim como no *Estado de Direito* é necessária ordem para mediar as interações sociais por meio de leis, certos direitos se tornam necessários, a fim de conseguir o mesmo objetivo, quando as interações ocorrem fora das fronteiras nacionais. Sob tais circunstâncias, uma razão imparcial¹⁷⁴, que promova uma universalidade dos direitos fundamentais, não frustraria a expressão e desenvolvimento de formas concretas de vida, mas as promoveriam.

Dentro da *Teoria Crítica* atual, encontramos, também, a proposta inovadora de Axel Honneth que procura ampliar o sistema habermasiano segundo os pressupostos de uma perspectiva normativa. Primeiramente, vamos ver a crítica de Honneth a Michel Foucault. Segundo Axel Honneth¹⁷⁵, há em Foucault uma redução da ação social para uma estratégia social que tende a barrar qualquer normatividade que poderia trazer luz aos conflitos existentes na sociedade. Essa crítica coloca Foucault como crítico das ideologias do poder na construção da verdade. Relata Foucault: “A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos

¹⁷³ Ibidem, p. 280.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 298.

¹⁷⁵ HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trans. K. Baynes, Cambridge MA & London: The MIT Press, 1991, p. 174.

regulamentados de poder¹⁷⁶”. Para Honneth, falta em Foucault a questão de uma normatividade que dê conta da problemática ideológica do poder por ele levantada, ou melhor, Foucault não coloca uma solução para sua própria crítica. Segundo nossa visão, essa não era de fato a preocupação de Foucault, por isso a crítica de Honneth não faz sentido. A pretensão de Foucault¹⁷⁷, com relação à razão, não era buscar uma análise linear na história ou uma fenomenologia fundante, pela qual a razão é sustentada. Foucault pretendia analisar as múltiplas formas pelas quais o homem se aplica a ele mesmo a razão como um objeto de saber possível dentro da construção da verdade, produzindo efeitos regulamentados de poder. Foucault responde na entrevista *Verdade e poder* à Alexandre Fontana:

Não se trata de libertar a verdade de todo o sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder – mas desvincular o poder da verdade das formas de hegemonias (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento¹⁷⁸.

Quando Foucault diz que precisamos desvincular o poder da verdade de suas formas hegemônicas, não buscando uma hegemonia de nenhum tipo para resolver o problema, dá a suas pesquisas um caráter de abertura. Aqui, o objetivo é tão somente ver na história como se dá a construção da verdade pelas manifestações de poder sem que seja necessário para isso construir uma linearidade histórica. Mas uma manifestação de um preciso momento histórico em que o poder se insere nas instituições, regimes de verdade, arquitetura e, principalmente, no próprio corpo.

Honneth está certo em dizer que Foucault não ajuda em nada para manter uma sociedade harmoniosa, nem responde o problema de uma normatividade necessária, mas, como vimos, esse não era o objetivo de Foucault. Uma *teoria da reconciliação* seria a alternativa de Honneth para dar conta do embasamento normativo na qual o autor procuraria mostrar um déficit sociológico deixado pela teoria crítica antes dele, inclusive por Habermas.

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *Verdade e poder*. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p.12.

¹⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *Estructuralismo et poststructuralisme*. In: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, vol. IV, 1954-1988, p. 442.

¹⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *Verdade e poder*. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p.14.

Honneth irá procurar criar uma relação constitutiva entre o indivíduo e a sociedade na qual o autor apontaria a necessidade de uma relação reflexiva de reconhecimento recíproco. Tal reconhecimento estaria aberto a revisões sempre que necessário entre o que ele chama de diferença e identidade. Com a ideia de reconhecimento surge, também, conflitos oriundos intersubjetivamente pelo qual as pessoas afirmam sua subjetividade autônoma e se reconhecem na sua pertença comunitária. A relação constitutiva entre a identidade pessoal, a práxis cultural e as instituições é entendida não como relação instrumental, mas como relação reflexiva de reconhecimento recíproco.

Honneth faz uma *reatualização* da filosofia do direito de Hegel no sentido de apontar os perigos de um Estado totalitário, mas, dentro dessa reatualização, vê na luta pelo reconhecimento uma boa ferramenta para manter a liberdade que, por seu viés, deve objetivar-se ao quadro dos costumes, leis, práticas e instituições históricas de um povo. Honneth relata que a filosofia do direito deve se reportar às condições sociais, porque a liberdade não pode ser assegurada abstratamente como quisera Kant. É necessário situá-las no contexto histórico das práticas sociais e instituições, demonstrando, assim, o papel que o direito precisa desempenhar para assegurar a liberdade, buscando as condições da existência da vontade livre dentro de uma ordem social justa.

A teoria do reconhecimento em Honneth busca suprir a carência daquilo que ele chamará de o déficit social que a *Escola de Frankfurt* não prevê em suas considerações. O reconhecimento que assegura a liberdade dos indivíduos deve se encontrar subjacente nas instituições sociais e costumes de um povo, no qual o direito serviria de reatualizador das leis que regem tais sistemas com o fim de garantir que sejam justas. A abstração garantiria somente parcialmente a liberdade, sendo que esta precisa ser objetificada para que os indivíduos possam senti-la na história a qual vivem.

Honneth procura ir além da autonomia moral do ser humano, mas também das condições de autorrealização como um todo¹⁷⁹. Uma teoria da justiça portanto, deve proteger os contextos do reconhecimento recíproco, porque somente o ser humano poderia concretizar, livremente, as condições de realização do bem estar social. Honneth, em relação ao processo formador da intersubjetividade, vai além dos processos cognitivos, estendendo-se aos sentimentos morais e culturais como fatores

¹⁷⁹ HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 271.

importantes para a autonomia e mudanças sociais. Os sentimentos morais, se articulados numa linguagem comum ou se possuidores de potencial para generalização, podem se transformar em mobilização política, movimentos coletivos e lutas sociais. Os sentimentos morais, a adjudicação de direitos e os valores culturais são analisados na dimensão do respeito e desrespeito a eles conferidos. Assim, se em nosso processo de crescimento formos de alguma forma lesados emocionalmente, através de algum tipo de violência, teremos dificuldades de adquirir autonomia, pois a autoconfiança gerada pelo amor foi rompida, mas se tivermos nossa autoconfiança bem desenvolvida por ligações emotivas fortes, encontraremos bases mais sólidas para o exercício de nossa autonomia. De igual forma, a adjudicação de direitos universalizáveis sem privilégios, porém, trazendo a ideia de igualdade social, fortalece o autorrespeito pelas próprias relações jurídicas, todavia, se desrespeitados, como no caso da escravidão, comprometem a interação social em favor de uma igualdade social¹⁸⁰. Indo além do respeito universal, Honneth diz que uma comunidade de valores partilhados significativamente enriquece a autoestima, dando mais autonomia, mas se humilhados, subjugados ou excluídos, corrompem a autoestima no tocante a sua diversidade cultural¹⁸¹. Agora, na luta pelo reconhecimento, respeito e desrespeito exercem influência considerável nos transcurso das mudanças sociais. Dessa forma, a luta pelo reconhecimento é uma luta pela autonomia emocional, cultural e igualitária, sendo que aqueles que se encontram desrespeitados em sua integridade, procuram reestabelecer sua autonomia. Como escreve Honneth:

Toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política¹⁸².

O desrespeito pode vir a ser impulso motivacional para lutas sociais, motivando seus autores a encontrarem seus direitos reconhecidos. Tanto em Habermas, como em Honneth, o reconhecimento de direitos humanos universalizáveis é imprescindível para autonomia, tornando o indivíduo apto e protegido a um diálogo intersubjetivo.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 195.

¹⁸¹ Ibidem, p. 207

¹⁸² Ibidem, p. 224.

Igualmente, para ambos os autores, torna-se importante o reconhecimento do multiculturalismo, em sua diversidade e riqueza, formando uma identidade autônoma. Não obstante tais semelhanças, Honneth, por sua vez, procurará ampliar a ideia de autonomia e por isso de reconhecimento, provendo uma base emocional que venha a motivar a aceitação de direitos igualitários com maior eficácia. Também, Honneth buscará uma concretude do direito nas instituições, nas quais, concretamente, o indivíduo pode exercer sua autonomia emocional, cultural e igualitária. O desafio inclusivo, para esses autores, seria o de conciliar particularidade e universalidade, autonomia e sociabilidade, em outras palavras, como poderia o indivíduo ser autônomo, possuindo suas particularidades, vivendo em sociedade e, mesmo assim, tendo os direitos do outro e seus próprios reconhecidos? A resposta seria: através de uma razão não instrumentalizada, imparcial, mas que reconhecesse a autonomia cultural, individual e social, compartilhando de um consenso para o bem estar social, individual e internacional.

Waldenfels também reconhecerá o perigo de uma razão instrumentalizada, porém não compartilhará do pressuposto de uma razão imparcial. Todavia, Waldenfels não está defendendo que devemos conceder certos privilégios ou interesses aos indivíduos ou grupos em particular, mas que a imparcialidade da razão pode comprometer a inclusão de certos indivíduos que estão a margem de um processo de autonomia. Assim, se o reconhecimento da autonomia é condição de inclusão para a obtenção de direitos igualitários, como ficam os que não teriam capacidade racional para serem autônomos? Aqui, não estamos falando daqueles que podem vir a ser autônomos, adquirindo inserção discursiva, mas daqueles ou daquilo que são desprovidos da própria capacidade racional, como portadores de doenças mentais, os animais, a natureza e as crianças. Embora, a inclusão social, proposta por Habermas e Honneth, procura inserir excluídos por serem oprimidos em sua autonomia, seja particular ou coletiva, vê-se, nesses autores, a falta de uma inclusividade mais radical, latente no tocante a uma fronteirização dos sentidos.

Waldenfels nem por isso irá desprezar uma contribuição racional nem o processo dialético que nos situa num contexto histórico da existência humana no *mundo-da-vida*. Para Waldenfels, a razão será ampliada por uma ontologia que não permite uma ética fechada, mas aberta, dando possibilidade de reconhecer no outro uma fonte de possibilidade não excludente. A própria concepção do método responsivo de Waldenfels inviabiliza uma exclusão e, ao nosso ponto de vista, traz uma dimensão

ética inclusiva que completa o que estamos denominando de fenomenologia da inclusividade.

Tendo definido uma fenomenologia da inclusividade, como ela se distingue das principais concepções éticas na história da filosofia? Seria ela capaz de avaliar se as demais concepções são inclusivas ou não? Seria aceitável uma atitude inclusiva que não contemplasse tanto a subjetividade, como o corpo e nossas ações como fontes entrelaçadas para uma ética inclusiva? Nossa avaliação crítica verificará se o processo constitutivo é inclusivo e se as ações práticas são inclusivas. Embora não busquemos o caminho de uma proposta normativa, descobriremos que ao aplicar o método fenomenológico inclusivo ele próprio se apresenta como crítico.

CAPÍTULO III

APLICABILIDADE DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO INCLUSIVO

O presente capítulo tem um objetivo simples: colocar em prática o método fenomenológico da inclusividade proposto no capítulo anterior. Refletiremos três obras éticas que possuem grande influência nos pressupostos que envolvem nossa sociedade como um todo ético. Tais concepções éticas foram defendidas por Aristóteles, Immanuel Kant e Stuart Mill. Como estratégia para o apuramento reflexivo serão apresentadas as linhas gerais concernentes ao pensamento ético desses autores, visando uma boa apresentação dos termos principais a fim de fazermos justiça às suas ideias éticas. Tendo exposto suas concepções éticas, partiremos para uma reflexão inclusiva de suas teorias que, por sua vez, como consequência da originalidade de nosso método, encontraremos, também, uma crítica original dos respectivos autores. Assim, constataremos que o método inclusivo, ao medir o escopo inclusivo, é eficaz como instrumento crítico reflexivo, revelando as formas exclusivas pelas quais éticas são elaboradas.

Cada ponto de nosso método fenomenológico inclusivo será contemplado no intento de provar sua viabilidade e a urgência de propostas éticas atuais que sejam, também, inclusivas, não promovendo em suas bases, intrinsecamente ou indiretamente, a exclusão. De forma clara, nosso método possui a eficácia de refletir o teor inclusivo de qualquer tese ética já elaborada, sendo necessário apenas visualizarmos seu escopo inclusivo, ou seja, até onde a teoria, em reflexão, é inclusiva ou não. Quais são seus pontos de exclusão? Qual é o seu escopo inclusivo? Tais questões revelarão a possibilidade e eficácia do método inclusivo.

3.1. TEORIA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Aristóteles inicia a *Ética a Nicômaco* fazendo referência ao bem¹⁸³, para o qual todas as coisas tendem. Mas se observa entre os fins certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza, mais excelentes do que essas. Segundo Aristóteles, nosso desejo deve ser galgado no fim, pois muitas são as atividades que

¹⁸³ ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Translated by Christopher Rowe. New York: Oxford University Press, 2002, p. 95.

envolvem nossas ações e, depositando nosso desejo sobre elas, nossa aspiração seria conduzida ao infinito¹⁸⁴. Da mesma forma, muitos são os bens e, se não focarmos nosso desejo no bem que seja autossuficiente, estaremos levando nossa busca ao infinito, traçando, assim, um caminho inútil para tal busca. Portanto, o bem que Aristóteles procura é o sumo bem, existindo por si mesmo¹⁸⁵.

Aristóteles procurará identificar o bem com a felicidade. No tocante a natureza da felicidade há muitas divergências. Para alguns, seria alcançar o prazer, a honra ou riquezas. Mas todas essas dependem do momento em que alguém as possui. Se alguém perde sua fortuna, ou não é reconhecido com honrarias, é dito infeliz. Tais prazeres que sobrevivem nos momentos, tão somente, tornam-se confusos e frágeis sobre a influência de infortúnios que causam a perda dos mesmos. Portanto, a felicidade não deve estar necessariamente ligada à materialidade das coisas, nem ao prazer que se possa obter por elas, mas deve ter um valor em si mesmo¹⁸⁶.

A teoria das formas de Platão¹⁸⁷ sugere a existência de uma forma única de bem, argumentando que todas as coisas boas são boas da mesma forma. Parece que essa teoria encontra suas falhas quando consideramos a diversidade de coisas que chamamos de bem e da diversidade de maneiras em que consideramos a bondade. Mesmo se houvesse uma única forma de unificação do bem, Aristóteles demonstra interesse sobre a questão prática de como ser bom, por isso não devemos nos preocupar com este conceito abstrato, mas com os fins práticos que realmente podemos buscar na vida cotidiana.

Os seres humanos são distintos dos animais, pois os animais são apenas levados pelos instintos, não são capazes de ter excelência na busca da felicidade, porque lhes falta a razão, qualidade que é própria do ser humano. É próprio do ser humano a capacidade de ter excelência em suas ações¹⁸⁸, sendo que o bem humano se torna uma atividade da alma de acordo com a excelência¹⁸⁹. Tal atividade não é adquirida de imediato, mas é fruto do hábito¹⁹⁰ e não da percepção ou da indução. Constatando que o bem seja fruto do hábito, Aristóteles chegará à conclusão que a felicidade envolverá o

¹⁸⁴ Ver argumento *reductio ad absurdum*.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 97.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 98.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 270

¹⁸⁸ Ibidem, p. 102.

¹⁸⁹ Optamos por traduzir por excelência em vez de virtude, pois essa revela a qualidade de uma correta ação retirada de uma decisão bem tomada conforme a mediania. Mas a aceção da virtude também é adequada desde que seja conforme a ideia de uma ação bem exercida.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 103.

viver bem e o agir bem de acordo com a razão. Necessitando de um acurado uso da razão, não poderemos, de igual forma, qualificar uma criança, um escravo, uma pessoa com problemas mentais de feliz, pois lhes falta a capacidade de julgar o que seja o bem ou não¹⁹¹.

É de duas espécies a excelência: intelectual e de caráter¹⁹². A primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino, requerendo experiência e tempo; enquanto a excelência moral é adquirida em resultado do hábito. Assim, razão e hábito precisam estar envolvidos em suas atividades de acordo com a excelência que lhes é própria. É no lidar com os seres humanos que nós nos tornamos justos ou injustos, somos provados nas situações que nos são apresentadas e por elas somos qualificados conforme a excelência. Portanto, a análise moral de Aristóteles visará a natureza dos atos, isto é, como se deve praticá-los; pois que, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem¹⁹³.

Excelências não são afeições nem capacidades, ao contrário, sendo fruto do hábito, são disposições¹⁹⁴. A excelência é, pois, uma disposição de caráter, relacionada com a decisão pela mediania determinada por um princípio racional próprio do homem, dotado de sabedoria prática. Caracteriza-se por um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por deficiência; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e afeições, a excelência encontra e decide o meio-termo. A excelência é uma mediania exercida em nossas ações com o propósito de agir bem e viver bem conforme o bem.

Embora a mediania seja obtida entre dois vícios, dependem do viés prático circunstancial e é conforme o bem. Por exemplo, não podemos encontrar o meio-termo em maldades como assassinato, roubo, adultério, despeito, despudor ou inveja, pois já implicam um não bem, desde a sua raiz. Aristóteles enumera algumas das excelências principais, juntamente com seus vícios correspondentes de excesso e deficiência, em uma tabela de excelências e vícios. Por exemplo: em relação aos sentimentos de medo e de confiança, a coragem é o meio-termo; com relação aos prazeres e dores, a temperança é o meio-termo¹⁹⁵. A excelência moral é um meio-termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso, outro deficiência, isso porque a sua natureza é visar a

¹⁹¹ Ibidem, p. 105.

¹⁹² Ibidem, p. 111.

¹⁹³ Ibidem, p. 112.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 117.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 118.

mediania nas afeições e nos atos¹⁹⁶, dos quais exige um apurado¹⁹⁷ raciocínio prático circunstancial, pois o bem só é possível de uma maneira¹⁹⁸.

Para uma melhor avaliação de nossas ações, torna-se necessário saber se as ações de uma pessoa são ações voluntárias, que produzem louvor e censura, ou involuntárias, que merecem nosso perdão e por vezes nossa piedade¹⁹⁹. Nós podemos nos enganar com casos particulares, como em meio a guerra atirar em nosso companheiro, pensando que fosse nosso inimigo, mas atos de ignorância, logo trazem dor e arrependimento. Todavia, não podemos nos enganar em relação ao comportamento em geral, como saber se devemos cometer assassinato ou não, roubar ou difamar. Outro fator determinativo de análise é saber se a pessoa teve acesso desde o início à ação²⁰⁰, se teve, o ato deve ser considerado voluntário. Como diz Aristoteles: “[...] tal como para quem arremessou uma pedra já não é possível recuperá-la; contudo estava em seu poder não arremessar, visto que o princípio motor se encontrava nele²⁰¹”. Assim, pelo uso de drogas ou bebida, podemos matar sem consciência no momento, mas mesmo assim seríamos considerados culpados, pois deveríamos conhecer, desde o início, as consequências que poderiam advir.

Para Aristóteles, a melhor medida da bondade moral é a decisão²⁰², porque ao contrário de ações, as decisões são sempre feitas de forma voluntária. Tomamos decisões sobre os meios que usamos para atingir um fim desejado. A deliberação²⁰³, que precede a decisão, é direcionada apenas para os meios sobre os quais temos algum controle e somente quando a forma correta de proceder não é imediatamente óbvia. Deliberação prossegue de acordo com o método analítico. Consideramos, primeiro, o fim que desejamos alcançar, e então a razão traz os meios possíveis para que esse fim seja implementado, ou seja, nós não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios para se chegar ao fim²⁰⁴. Na decisão, aqueles de bom caráter irão sempre apontar para o bem, no entanto, aqueles que não são de bom caráter, podem entender as coisas de forma incorreta e podem querer apenas o bem aparente. Tanto a excelência, quanto o vício, portanto, encontram-se dentro do poder humano, porque eles estão relacionados com as

¹⁹⁶ Ibidem, p. 121.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 122.

¹⁹⁸ Ibidem, p.117.

¹⁹⁹ Ibidem, pp. 122-123.

²⁰⁰ Ibidem, p. 125.

²⁰¹ Ibidem, p. 131.

²⁰² Ibidem, p. 126

²⁰³ Ibidem, p. 127.

²⁰⁴ Ibidem, p.128.

decisões que tomamos de forma voluntária e deliberadamente. Essa conclusão é corroborada pelo fato de que, as recompensas e punições só são conferidas às ações que são pensadas para ter efeito voluntário. As pessoas que se comportam mal formam maus hábitos que são difíceis de mudar, portanto, a falta de autocontrole não é justificada, pois a origem das ações se encontra nelas próprias, por isso a maldade deve ser considerada voluntária. Por exemplo, não se justifica alegar inocência em caso de assassinato, roubo, suborno, etc, dizendo que perdemos o controle no momento da ação.

Sendo o fim aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e decidimos, as ações relativas ao meio devem concordar com a decisão e serem voluntárias. Portanto, o exercício da excelência diz respeito aos meios²⁰⁵, logo, depende de nós sermos bons ou maus, sendo que, ninguém, pode ser involuntariamente mau, pois seria o mesmo que negar que o princípio motor de nossas ações estivesse em nós.

As ações de acordo com a excelência são boas e para o propósito do bem²⁰⁶. Elas devem seguir o meio termo, tendo por fim o sumo bem que só é alcançado pela excelência nas decisões, analisando, sobretudo, o quando devemos, as coisas devidas e a forma devida²⁰⁷, pela qual devemos agir. Dessa forma, o dever em Aristóteles está relacionado às circunstâncias adequadas às boas ações e à correta decisão pela mediania. O caráter do dever, em Aristóteles, não é de obrigação, mas de conselho, embora não havendo outra forma de ser feliz a não ser por ações excelentes conquistadas pelo hábito. A prescrição moral de Aristóteles seria mais como: se queres ser feliz, debes viver assim, a forma como deliberamos e decidimos serão determinativas de nossa felicidade.

Aristóteles considera a razão como fonte da reta deliberação para as decisões conforme a mediania. O fato de considerar o hábito como um meio de exercício da prática do bem, traz em consideração a história da humanidade até o presente com suas conquistas mediante a excelência de suas ações. A razão deve considerar a história das excelências que aparecem nas mais variadas circunstâncias, exigindo uma acurada deliberação. Outro fator que traz o caráter histórico para a cena deliberativa é sua ideia de que um bom nascimento e boas amizades podem ajudar na formação do caráter, mas

²⁰⁵ Ibidem, p. 129.

²⁰⁶ Ibidem, p. 242.

²⁰⁷ Ibidem, p. 117.

não necessariamente. Com a ideia de hábito, Aristóteles traz, conjuntamente para o palco da ética, o fator histórico das conquistas excelentes da humanidade.

3.1.1. A questão da justiça em Aristóteles

No tocante a justiça, Aristóteles faz uma aproximação com a ideia da lei em geral, pois ela tem em mira a vantagem comum, tendendo a produzir e a preservar a sociedade política, a felicidade e os elementos que compõe a comunidade civil. Assim, o homem sem lei é injusto, enquanto o justo é respeitador da lei²⁰⁸.

A justiça se relaciona aos bens, com a propriedade, de forma que a maneira como nossa disposição é relacionada a elas, determina se somos justos ou não. Portanto, o justo é o igual e o que é relacionado à lei; enquanto o injusto é o desigual e o que desrespeita a lei. Assim, o justo seria o probo, e o injusto o ganancioso. Como a justiça passa da esfera do agir individual para o bem do outro, torna-se a maior das excelências, pois todas as outras se concentram nela, de forma que se torna uma excelência completa²⁰⁹. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua excelência não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer excelência em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros.

O justo, pois, envolve as pessoas pelas quais nos relacionamos e as coisas em que se manifestam (objetos distribuídos)²¹⁰. Eis aí, pois, o que é o justo: o proporcional; e o injusto é o que viola a proporção. Desse modo, um dos termos se torna grande demais e o outro demasiado pequeno, como realmente acontece na prática, porque o homem que age injustamente tem excesso e o que é injustamente tratado tem demasiado pouco do que é bom. A igualdade seria o meio termo entre o excesso e a falta. É importante notar que, para Aristóteles, não podemos aplicar uma igualdade matemática nessa forma de justiça pura e simplesmente, mas se torna necessário que a proporção dependa muito do mérito da pessoa(s) em questão e por ele devemos basear os objetos distribuídos em sua justa proporção. Um exemplo seria uma justa distribuição salarial entre os professores de maior ou menor aperfeiçoamento profissional. Não podemos fazer uma distribuição salarial simplesmente pelo fato de ser professor, mas devido ao seu grau legal de aperfeiçoamento.

²⁰⁸ Ibidem, p. 159.

²⁰⁹ Ibidem, p. 160.

²¹⁰ Ibidem, p. 162.

Além da justiça distributiva, encontramos a justiça retificadora realizada por mediadores ou juízes. Diferente da primeira, que considera o mérito da pessoa, a segunda, não fará diferença se a pessoa é mais ou menos descente, pois a justiça será apregoada conforme a pena. Por exemplo, se cometeu adultério, assassinato ou qualquer outro crime, será acusado conforme a pena cometida e não por ser uma pessoa boa ou não. A justiça, nas relações entre um homem e outro, é efetivamente uma espécie de igualdade, e a injustiça uma espécie de desigualdade; não de acordo com essa espécie de proporção, todavia, mas de acordo com uma proporção aritmética. Porquanto não faz diferença que um homem bom tenha defraudado um homem mau ou vice-versa, se foi um homem bom ou mau que cometeu adultério; a lei considera apenas o caráter distintivo do delito e trata as partes como iguais, se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra é vítima do delito. A justiça retificadora está relacionada à justa restituição entre o ganho e a perda. Aquele que sofre o delito sofre uma perda; aquele que comete o delito busca um ganho. No sentido desses termos, a maior quantidade do bem e menor quantidade do mal, representam ganho, e o contrário é perda; o intermediário entre os dois é, como vimos, o igual, que dizemos ser justo. Por conseguinte, a justiça retificadora será o intermediário entre a perda e o ganho.

Outra forma de justiça apontada por Aristóteles é a justiça recíproca. O exemplo da assimetria da condição do oficial que agride um leigo ou é agredido mostra, ao mesmo tempo, que a reciprocidade não é nem uma justiça distributiva, tão pouco retificadora. Não é uma justiça distributiva, pois há uma preocupação com a retribuição devida ao oficial, sendo que a justiça distributiva é praticada nos casos em que não tenha ocorrido nenhuma injustiça. Não é uma justiça retificadora, pois leva em consideração as diferenças de mérito entre as duas partes, enquanto a justiça retificadora trata todos como tendo igual mérito. A partir do exemplo do oficial, que é uma aplicação de reciprocidade após a injustiça ter sido cometida, Aristóteles se muda para a aplicação da reciprocidade das trocas na sociedade, dando à reciprocidade um papel fundamental na própria constituição do tecido que mantém a sociedade unida. Em associações de troca desse tipo de justiça, mantém os homens juntos - reciprocidade, de acordo com uma proporção e não baseada através de uma precisão de igual retorno. Enquanto o mérito na justiça distributiva pertence às pessoas, na justiça recíproca pertence às coisas, como no caso do valor conferido à moeda. O caráter da reciprocidade tem o objetivo de unir as pessoas, enquanto o caráter da justiça distributiva se volta para uma justa divisão de bens conforme o mérito. O teor

proporcional da justiça distributiva volta-se ao mérito, enquanto o teor proporcional da reciprocidade une as pessoas dentro de uma assimetria de valores bem estabelecidos e aceitos pela comunidade, mantendo-os em comum acordo.

Aristóteles faz também uma distinção entre justiça política e justiça doméstica. Elas estão relacionadas, mas são distintas. A justiça política é governada pelo Estado de direito, enquanto a justiça doméstica depende mais da relação do homem com sua casa, esposa e seus escravos. A justiça política é baseada, em parte, na lei natural, que é a mesma para todas as pessoas, e, em parte, especialmente pelas convenções legais, que variam de lugar para lugar.

Para Aristóteles, a equidade²¹¹ funciona como uma adaptação da lei aos fatos reais e concretos. Como uma das características da lei é a generalidade, ela não pode prever todas as peculiaridades das situações cotidianas. Uma pessoa que age com equidade interpreta a lei e vai além dela, quando ela é muito geral para determinar uma decisão justa, em um caso particular. As leis nem sempre podem ser perfeitamente aplicáveis, especialmente nos casos particulares em que se exige a equidade. Por isso o equitativo é justo, superior a uma espécie de justiça - não a justiça absoluta, mas ao erro proveniente do caráter absoluto da disposição legal. E essa é a natureza do equitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade²¹².

3.1.2. Razão prática e intelectual em Aristóteles

A excelência se dá pela decisão de um meio termo entre a falta e o excesso conforme uma correta prescrição prescreve²¹³. Em todas as disposições de caráter que mencionamos, assim como em todos os demais assuntos, há uma meta a que visa o homem orientado pela razão, ora intensificando, ora relaxando a sua atividade; e há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meios termos entre o excesso e a falta, e que estão em consonância com a correta prescrição.

Aristóteles discutirá em seguida as excelências intelectuais, especialmente a parte da alma relacionada à razão. Elas são duas: uma em virtude das quais refletimos sobre as coisas que não podem ser de outra forma (razão científica), e a outra em virtude das quais refletimos sobre as coisas que podem ser de outra forma (razão calculativa/deliberativa).

²¹¹ Ibidem, p. 174

²¹² Ibidem, p. 175

²¹³ Ibidem, p. 176

Sendo a excelência moral uma disposição de carácter relacionada com a decisão, e sendo a decisão um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a decisão seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro. Ora, esta espécie de intelecto e de verdade é prática. Quanto ao intelecto teórico e não prático, nem produtivo, o bom e o mau estado são, respectivamente, a verdade e a falsidade; mas da parte prática o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo.

A causa eficiente da ação é a decisão, a causa eficiente da decisão é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a decisão não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de carácter. O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. E isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas um fim dentro de uma relação particular e o fim de uma operação particular.

A parte da alma que possui a verdade, quer afirmando, quer negando, é em número de cinco²¹⁴: conhecimento técnico, o conhecimento sistemático/científico, sabedoria, realização intelectual e inteligência. O conhecimento técnico²¹⁵ é uma disposição acompanhada de uma verdadeira prescrição racional. O conhecimento sistemático é uma disposição que é ativa na demonstração, pois a pessoa sabe a partir de um ponto de partida já conhecido. A sabedoria²¹⁶ se distingue do conhecimento sistemático, pois se encontra na esfera da ação, sendo, portanto, concebido de outra forma, enquanto o sistemático não pode ser concebido de outra forma. A sabedoria se distingue, também, do conhecimento técnico, pois a ação e a produção pertencem a tipos diferentes, já para o conhecimento técnico são iguais. A sabedoria é uma verdadeira disposição acompanhada por uma prescrição racional, relacionada à ação na esfera do que é bom ou mau para o ser humano. Assim, o fim da produção será algo distinto do processo produtivo, enquanto na ação não, sendo bem feita ela mesma servirá com um fim. Podemos dizer que a sabedoria é uma disposição acompanhada por uma prescrição racional, verdadeira, na esfera do que é bom relacionado à ação. A

²¹⁴ Ibidem, p. 178.

²¹⁵ Ibidem, p. 179.

²¹⁶ Ibidem, p. 180.

realização intelectual é uma combinação do conhecimento científico e da inteligência. A pessoa que possui tal conhecimento, não só deve conhecer o que se segue dos pontos de partida, mas também ter uma profunda compreensão desses. A realização intelectual se distingue da sabedoria, pois a sabedoria se relaciona com as ações humanas, já a realização intelectual com as verdades últimas (sublimes). Embora a realização intelectual seja o mais preciso dos tipos de conhecimento, não pode ser demonstrada, pois é inútil²¹⁷, não servindo para inquirir ações excelentes para a vida prática.

A deliberação excelente é claramente um tipo de correção do conhecimento, e correção do conhecimento é verdade. Se, pois, é característico dos homens, dotados de sabedoria prática o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira²¹⁸.

As excelências intelectuais nos ajudam a saber o que é justo e admirável, e as excelências morais nos ajudam a realizar obras excelentes. Poderíamos nos perguntar que valor teriam as excelências intelectuais uma vez que o conhecimento é inútil sem ação. Em primeiro lugar, as excelências intelectuais levam à felicidade, e por isso são fins em si mesmos. Em segundo lugar, as virtudes intelectuais nos ajudam a determinar o melhor meio para os fins a que as virtudes morais nos ensinam a apontar. Sem sabedoria e inteligência, uma pessoa bem-disposta nunca poderia ser verdadeiramente excelente, pois tais excelências nos ajudam a compreender os princípios corretos de ação.

3.1.3. Teste inclusivo da teoria ética aristotélica

Vamos realizar nossa crítica à ética aristotélica a partir dos seis passos de nossa tabela da fenomenologia da inclusividade. É claro que devemos considerar Aristóteles um homem de seu tempo, mas como sua ética exerce uma força influente em nosso mundo contemporâneo, torna-se eminente uma crítica inclusiva a fim de evitarmos pré-conceitos ainda vigentes provenientes de sua ética. Parece incomum um teste inclusivo sobre uma teoria do passado, todavia, segundo nossa visão já exposta, uma ética que não seja inclusiva revela seu determinismo e não contempla suas margens.

O primeiro passo de uma fenomenologia da inclusividade é saber se há uma reflexão latente em Aristóteles. Veremos que por um lado sim e por outro não. Quando

²¹⁷ Ibidem, p. 182.

²¹⁸ Ibidem, p. 185.

Aristóteles afirma a importância das decisões excelentes/virtuosas, contemplando as circunstâncias para a aplicabilidade do meio termo, abre uma latência reflexiva. Assim, passa a considerar as circunstâncias pelas quais nossa mediania deve se pautar conforme ações excelentes. O quando devemos, as coisas devidas e a forma devida pela qual devemos agir será recitada com um lembrete circunstancial após cada exercício da mediania na *Ética à Nicômaco*. A sua preocupação em comparar o meio termo com um violão, que se afina pelas vibrações das cordas, mostra certa flexibilidade na mediania. Quando diz que não devemos nos preocupar com o conceito abstrato de bem, mas com os fins práticos que realmente podemos buscar na vida cotidiana, revela uma análise latente do ambiente circunstancial prático. Outro exemplo se dá na diferença entre justiça distributiva e retificadora, pelas quais a justiça não pode em todos os casos aplicar uma distribuição aritmética, pois em certos casos, devido ao mérito, a melhor forma de justiça é a proporcional. Ainda em relação à justiça, por vezes, torna-se necessário a equidade que funciona como uma adaptação da lei aos fatos reais e concretos, sendo que o caráter de generalidade da lei não pode prever todas as peculiaridades das situações cotidianas.

Parece que encontramos certa latência na *Ética a Nicômaco* devido ao fato de que as circunstâncias têm certo peso em nossas decisões. Mas, devemos nos perguntar, uma vez que a ação excelente foi encontrada, pode ela mesma ser mudada? Pode uma corda do violão estar um semitom acima ou abaixo do ideal em detrimento das outras? Pode o soldado agir de forma diferente em sua coragem? Se as circunstâncias mudam, o bem muda também? Mudando as circunstâncias da justiça, mudaria o próprio conceito de justiça? Quando Aristóteles fala que o bem é possível só de um modo e que seja necessária uma correta prescrição, mesmo sendo essa retirada da mediania, sua ética possui caráter de determinismo, devendo ser seguida conforme uma tabela ou prescrição a fim de que nossas atitudes sejam excelentes. Mesmo que o bem seja concebido de várias formas pelas pessoas, ele ainda carrega em Aristóteles uma ideia de imutabilidade. Por esse viés, o médico dá a prescrição para a saúde da mesma forma como as ações excelentes são exercitadas em benefício do bem, mas tanto a ideia de bem como a de saúde são imutáveis, pois as ações excelentes são serviços dessa imutabilidade. Prescrição e tabela são dois termos arbitrários sobre as nossas ações. Portanto, mesmo que as circunstâncias precisam ser valoradas, elas possuem limites e precisam ser delimitadas para serem ensinadas pela tradição.

O soldado corajoso é só uma peça da coragem prescritiva. Segundo Waldenfels, o soldado corajoso de Aristóteles é um soldado descontextualizado²¹⁹. O soldado não sabe o porquê da guerra (*Worumwillen*), o como (*Wie*) se dá a manipulação da guerra (*Kriegstechnik/Kriegsstrategie*), (a) quem (*Wer*) serve o propósito da guerra (*Status des Kriegers*) e não sabe contra quem - a quem (*Wem*) se dá a guerra, vendo no outro apenas um inimigo de guerra (*Krigesfeind*). As virtudes de Aristóteles têm um caráter de ensino (*Tugendlehre*²²⁰), pois prescrevem as ações das quais precisamos tomar para o propósito do bem. O virtuoso, ou seja, aquele que busca as ações excelentes, na realidade está descontextualizado, pois está preso a um meio termo determinado, podendo se tornar uma peça dentro de um contexto ideológico. Um exemplo atual seriam os produtores de fumo no sul do Brasil. O trabalho dignifica o homem e traz benefícios à autoestima e é sempre bom receber certo retorno dos frutos do trabalho. Assim, embora o trabalho seja necessário e o retorno bom, os fumicultores exercem com excelência suas ações, encontrando virtudes nelas. Todavia, por vezes, são incapazes de perceber o grande mal causado à saúde e o terrível mal que seu produto pode causar às outras pessoas e, às vezes, não percebem a exploração exercida pelas fumageiras sobre eles.

O segundo passo se refere ao escopo e abrangência inclusiva, a saber, se há uma inclusividade em Aristóteles que comporte o *mundo-da-vida*. Parte da crítica pode ser retomada sobre o viés de uma descontextualização das excelências morais, estando essas limitadas as suas prescrições circunstanciais pautadas no tradicionalismo das decisões tomadas como vimos acima. Outro aspecto se dirige exclusivamente ao escopo e a quem se dirige a sua ética. O escopo é a *polis* grega e se dirige ao homem com capacidade racional. Aqui ficam de fora os bárbaros, crianças, pessoas com necessidades especiais, mulheres e escravos. Esses não poderiam ser considerados cidadãos, pois, segundo Aristóteles, não possuíam a reta razão para deliberar e decidir e, conseqüentemente, não seriam virtuosos e, de igual forma, não seriam felizes. Se sua caracterização de homem envolve a razão, tais pessoas logicamente estão desprotegidas de direito e segurança. Exemplos poderiam se multiplicar em nossa sociedade contemporânea sobre tópicos ainda polêmicos dos quais ainda falta um entendimento do escopo e abrangência inclusiva: a questão do direito sobre vida no caso do aborto. A pergunta ainda permanece: onde começa a vida humana? Ou ainda, questões que se

²¹⁹ WALDENFELS, Bernhard. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, pp.246-251.

²²⁰ *Ibidem*, p. 251.

estendem para além do nascimento: até que ponto nós somos responsáveis pela vida futura do outro e do planeta? Essas questões refletem a mesma problemática inclusiva dos tempos gregos e de todas as gerações subsequentes até os dias de hoje. Quem e o que é objeto de direito? O escopo de uma objetividade inclusiva responderá a quem e até onde se estende nossa ideia de inclusividade. Poderíamos dizer que nossa concepção de *mundo-da-vida* está muito aquém da *polis* grega. É claro que uma comparação do tempo dos gregos com nosso atual se mostra grotesca devido às avançadas teorias éticas atuais. Mas o fato de que há várias formas discriminatórias avançadas e sofisticadas ainda hoje, tornando-nos relutantes em aceitar qualquer forma de exclusão gerada por qualquer época que seja. E por isso que nossa pesquisa se dirige a uma genealogia do fenômeno inclusivo, como ele é constituído (ordem), sua latência e suas margens.

O terceiro passo procura ver se sua proposta ética tem um caráter aberto ou fechado. Devido ao fato de que as circunstâncias devam estar alinhadas a um meio termo e de acordo com a ideia de bem, nossa avaliação diz que o método de Aristóteles é determinista. A fim de evitar uma redução ao absurdo, Aristóteles estabelece uma mediania prescrita para a ação, mesmo quando ela contempla as particularidades, no sentido de uma justiça equitativa. Por exemplo, o juiz deve julgar no momento certo, sobre as coisas devidas e de forma devida a fim de prescrever uma correta sentença. A equidade em Aristóteles não se aplica a uma lei para menores (não cidadãos), no qual o juiz deve agir diferentemente no tocante à qualidade da sentença. Esse não pode sofrer a mesma pena de um adulto, devendo passar por outro processo educativo afim de uma readaptação social. Mas não seria o caso de colocarmos os menores infratores na classe dos cidadãos e vermos a que circunstâncias se aplicaria uma mediania para o exercício de ações excelentes para eles? De igual forma, se todos os ditos não cidadãos fossem elevados ao patamar de cidadãos, não se resolveria assim a lacuna de Aristóteles? Não seria o caso de apenas acrescentar o que estaria faltando?

Bom, se acrescentássemos às lacunas aristotélicas o que está faltando haveria uma universalidade prescrita. A receita - a lei compreenderia em seu conteúdo já todas as circunstâncias. O determinismo aristotélico nos levaria a um legalismo (tabela/prescrição). Se uma ação excelente deu certo em determinado período ou época isso significa que está de acordo com o bem, e se está de acordo com o bem é uma ação excelente. Uma ação excelente poderia não ser mais excelente no futuro? Sendo que o bem só pode ser realizado de uma forma, pode ser futuramente realizado de outra? Existem várias formas pelas quais podemos realizar ações boas. Muitas pessoas estão

engajadas criativamente para servir o próximo, como, também, existem várias formas terapêuticas para a cura física ou mental. Parece não ser o caso de uma única forma de realizar o bem através de uma mediania.

A proposta da mediania entre os extremos (excesso e falta) compreende uma forma de determinarmos leis morais para ação, o que não deixaria possibilidade para uma abertura para um *ethos* histórico. Portanto, embora a ética aristotélica possua uma história de circunstâncias e de tradição é uma história que fica presa às conquistas do passado. Mesmo a ideia de uma disposição para o bem e o desejo de uma vida feliz ficam comprometidos á mediania. Por isso, Aristóteles não vê uma preocupação em saber o que é o bem, pois, havendo uma correta prescrição, o homem subtrai as melhores ações possíveis, tornando-o excelente e por isso feliz, ou seja, a lei pode nos levar à felicidade.

O quarto passo se refere à redução dos polos objetivo e subjetivo. A segurança aristotélica se encontra na objetividade moral. O sujeito não segue uma lei interna, mas uma prescrição pela mediania. Suas decisões são deliberadas tentando evitar o excesso e a falta através do meio termo. O que Aristóteles procura evitar não é uma redução a objetividade ou a subjetividade, mas aos extremos (falta e excesso). Tal método evita uma redução ao sujeito, pois esse se vê suportado por prescrições morais que lhe garante um caminho seguro para agir de forma excelente. O homem virtuoso não é aquele que toma suas próprias decisões e que criativamente age em benefício do bem, mas que se submete a uma prescrição já elaborada pela tradição a partir de uma imaginação do bem. O cidadão aristotélico também é escravo, pois sua liberdade carece de espontaneidade e criatividade, deixando-se guiar pelas leis da *polis*, adquiridas pelo *habitus* dos cidadãos. Dessa forma, embora o projeto ético de Aristóteles evita o subjetivismo, cai inevitavelmente num objetivismo.

A justiça aristotélica não prevê a liberdade, mas suas circunstâncias. Assim, encontramos várias formas de justiça todas relacionadas às circunstâncias. A justiça distributiva se exerce conforme a circunstância do mérito, a justiça retificadora (sem mérito) conforme uma igualdade aritmética, a justiça recíproca para um comum acordo, a justiça política conforme a lei da *polis*, a justiça doméstica conforme a relação do homem com sua casa e a equitativa conforme circunstâncias particulares. Certa esperança de uma justiça despreendida de legalismo seria encontrada na justiça equitativa, mas ela mesma depende da lei do meio termo, de uma deliberação correta

entre a falta e o excesso e seria apenas para circunstâncias particulares, não podendo ser aplicadas às leis gerais.

Nossa pesquisa sobre a teoria crítica iniciada pela *Escola de Frankfurt* revela o quão desastroso pode se tornar uma ética prescrita voltada ao objetivismo. Os horrores da guerra eram justificados pelo bem da nação e da ordem; todos assumiam o papel do soldado corajoso de Aristóteles, vislumbrando uma virtude cega e descontextualizada. O objetivismo precisa de pessoas submissas às suas prescrições e os exemplos são em grande escala em nossa sociedade atual, por exemplo, os fumicultores, os leigos, os funcionários, os professores e todos que precisam assumir o ideário do virtuoso em benefício de uma harmonia pretendida sob o custo da escravidão.

O quinto passo se torna muito distante de uma teoria ética aristotélica. Ele representa uma radicalização do escopo da inclusividade. Além de possuir uma reflexão latente, de estar incluído no mundo da vida, não ser de caráter fechado e não reducionista, vê-se, também, como cúmplice de sentido. Quando nós analisamos uma ética pelo caráter da reversibilidade que, por sua vez, revela uma cumplicidade de sentido, não encontramos um ponto de partida para a formação do *ethos*, mas um entrelaçamento daquilo que está em jogo no cenário do *mundo-da-vida*. Aristóteles tinha como ponto de partida uma correta prescrição com uma disposição para o próprio objetivo dessa prescrição. Tal disposição para o futuro da ação está contida na própria prescrição já elaborada no passado. O caráter ético de Aristóteles é circular²²¹. A questão do presente em Aristóteles se apresenta como um trampolim para a prescrição que se encontra no passado. O sentido ético em Aristóteles é prescrito, ou seja, não está no homem, nem nas coisas, todavia, está na correta prescrição. Portanto, a ética aristotélica se caracteriza pelo hábito do exercício de excelentes ações que constituem o homem virtuoso e feliz.

Por décadas encontramos máximas como: O homem deve dominar a natureza, o homem deve administrar a natureza, o homem é responsável pela natureza. Todas essas frases ou são provenientes de uma interpretação de gêneses ou dos sistemas positivistas de desenvolvimento. O homem deve ser servido pela natureza e, talvez, para um maior aproveitamento dos recursos, o homem deve achar meios para manter o conforto de seu reinado, preservando a natureza. Uma ética voltada só para o benefício humano, a favor de sua felicidade e progresso, pode ser desastrosa para tudo aquilo que não é humano e

²²¹Ibidem, p. 322.

que ajuda a constituir sua humanidade. Tal ética esqueceria o mundo que suporta nossa humanidade, o sagrado que traz esperança e um novo sentido às pessoas. Tal ética esqueceria que nossa experiência com aquilo que não é humano forma nossa humanidade – o lado visível não existe sem sua invisibilidade. Uma ética que vê o homem como o único doador de sentido, esquece o chão ao qual pisa.

O sexto passo de nossa crítica envolve uma fronteirização dos sentidos como possibilidade ética responsiva. Já no mito do cavalo alado, Platão falava que o auriga precisa domar a parte da alma que é irracional. Embora, Aristóteles enfatiza a participação da parte irracional na racional e busca um equilíbrio entre elas, o faz através de uma mediania, envolvendo uma correta prescrição. Seria muito irreal, no contexto das vidas humanas, estabelecermos certa prescrição para nossos sentimentos. Por exemplo, a rebeldia do soldado perante a guerra, o poeta que explora seus sentimentos, o artista que trabalha em sua obra, o amor da mãe pelo seu filho, o mártir que dá a sua própria vida, sempre estão conduzindo seus sentimentos ao limiar. Parece que o curso da história se interrompe devido ao excesso de sentimentos, quando procuramos mudança sobre aquilo que é prescrito.

Uma ética que não reconhece sua genealogia, ou seja, não vê que ela própria surgiu dentro de um processo dinâmico de constituição, fecha-se em si mesma e exclui tudo aquilo que não pertence ao seu escopo. Aristóteles ao estabelecer uma correta prescrição das ações excelentes desconsidera suas margens, fronteiras e limiares. As circunstâncias em Aristóteles não mais servem como fator determinante de mudança, pois já serviram ao seu propósito, agora, que a lei está estabelecida, a lei ela própria se impõe sobre qualquer circunstância. Do que servem as circunstâncias uma vez que já tenhamos a mediania?

Em seguida, analisaremos uma ética que pretende impor limites à razão, a fim de que esta possa, com segurança, através de um imperativo, ser guiada às ações excelentes. Essa ética não mais verá a experiência como uma fonte segura, pois se vê heterônoma e por isso presa as leis da causalidade, estando à mercê de toda a sorte de inclinações e desejos. No intento de encontrar uma fonte segura para a moralidade, cujas ações por elas sejam guiadas, Immanuel Kant buscará formular um conteúdo definitivo e livre de todas as inclinações e leis da causalidade, sendo esse um princípio autônomo, cujo conceito de liberdade se apresenta como alicerce. De forma sucinta, poderíamos dizer que a ética aristotélica se relaciona aos modos do ser (*leges entis*) não se preocupando com a abstratividade, mas como que praticamente podemos viver

(felizes), enquanto em Kant elas se tornam *leges mentis*, modos de funcionar do pensamento: são as estruturas transcendentais do intelecto, as funções ou conceitos puros segundo os quais o intelecto pensa, isto é, desenvolve o próprio trabalho de unificação do material sensível. A ética kantiana assumirá um caminho oposto ao de Aristóteles, embora ambos estejam preocupados em produzir no indivíduo um caminho seguro para o exercício de ações excelentes.

3.2. TEORIA ÉTICA DE KANT

No prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant expõe a divisão da filosofia grega em três áreas²²²: lógica, física (filosofia natural) e ética (filosofia moral). A lógica é o estudo do pensamento puro, independente de quaisquer objetos. A física é o estudo de como as coisas acontecem no mundo de objetos materiais. A ética é o estudo de como as coisas deveriam acontecer no mundo dos seres humanos.

A filosofia pode ser dividida em *pura* ou *empírica*. A filosofia pura lida apenas com conceitos a priori, os conceitos que ocorrem independente de qualquer experiência ou percepção. Por outro lado, a filosofia empírica lida com os objetos que experimentamos no mundo que nos rodeia. A lógica é pura filosofia no que se refere aos procedimentos formais do pensamento. A metafísica é pura filosofia que se aplica aos nossos esforços para compreender o mundo. A física e a ética têm, tanto ramos empíricos, como metafísicos.

Kant propõe a tarefa de desenvolver uma filosofia moral pura, uma metafísica dos costumes que se baseia em conceitos a priori da razão, e não em observações empíricas. A possibilidade de tal filosofia moral se faz evidente pelo fato de que obrigações morais não são só obrigatórias em determinadas circunstâncias particulares, mas sim, para todos os seres racionais, em todos os lugares e em todos os momentos.

Kant pretende estabelecer o “princípio supremo da moralidade²²³”. No contexto do dia-a-dia as pessoas devem aplicar as leis morais para as muitas situações e circunstâncias diferentes. Ao se elaborar uma compreensão clara dos princípios morais podemos, também, ajudar as pessoas a manter o controle de suas obrigações morais. A compreensão clara da moral pode, portanto, ajudar as pessoas a garantir que suas

²²² KANT, Immanuel. *Groundwork of the metaphysics of morals: a german-english edition*. German text from the second original edition (1786) ed. by Jens Timmermann, English translation by Maty Gregor and revised by Jens Timmermann. New York: Cambridge University Press, 2011, p 3.

²²³ Ibidem, p. 13.

motivações sejam puras. As ações não são verdadeiramente morais se elas só se conformam à lei moral, pois mera conformidade²²⁴ se apresenta como contingente e precária. Kant procurará investigar a ideia e os princípios de uma pura vontade com o afincado de estabelecer uma motivação moral suprema.

A única coisa no mundo que é inequivocamente boa é a boa vontade²²⁵. Qualidades de caráter (sagacidade, inteligência, coragem, etc) ou qualidades de boa fortuna (riqueza, status, boa saúde) podem ser usadas para fins bons ou ruins. Por outro lado, a boa vontade é intrinsecamente boa.

A boa vontade é tal, não por suas obras ou realizações, não por sua aptidão para alcançar um fim proposto, mas só pelo “querer²²⁶”, ou seja, é boa em si, e considerada em si mesma, deve, sem comparação, ser apreciada em maior estima do que tudo quanto por meio dela poderia ser cumprido, unicamente em favor de alguma inclinação ou em favor da soma de todas as inclinações. Kant entende que a razão possui faculdade prática²²⁷ e deve ser conduzida por uma boa vontade. Como faculdade prática, a razão que é guiada deve orientar a vontade, a fim de produzir tal boa vontade. Essa vontade é o único bem, o bem integral; devendo ser necessariamente o bem supremo, a condição pela qual dependem os restantes bens, e até mesmo a aspiração à felicidade.

Uma boa vontade, sendo boa por si mesma, está contida no conceito do puro dever que produz boas ações, não por inclinação ou visando seus efeitos, mas a partir do dever ele próprio. Para melhor elucidar o conceito de dever, Kant vai diferenciar ações que são realizadas a partir do dever e as que são realizadas em conformidade com o dever.

Podemos fazer três proposições gerais sobre o dever. Em primeiro lugar, as ações são verdadeiramente boas quando são realizados em prol do dever ele mesmo. As pessoas podem agir em conformidade com o dever por algum interesse ou inclinação diferente do dever. Por exemplo, um comerciante²²⁸ tem o dever de oferecer um preço justo a todos os clientes, no entanto, isso pode ocorrer não pelo dever, mas sim, porque a concorrência de outras mercearias o obriga a oferecer o menor preço possível.

²²⁴ Ibidem, p. 9.

²²⁵ Ibidem, p.15.

²²⁶ Ibidem, p.17.

²²⁷ Ibidem, p. 21.

²²⁸ Ibidem, p. 23.

Conservar a própria vida é um dever²²⁹, e é, além disso, uma coisa para a qual todos sentimos inclinação imediata. Mas a angústia que a maioria dos homens demonstra pela vida é destituída de todo valor intrínseco, e a máxima que exprime tal solicitude não tem nenhum valor moral. De fato, eles conservam a vida conformemente ao dever, mas não por dever.

Todas as pessoas têm o dever de ajudar as outras em perigo, mas muitas pessoas podem ajudar os outros, não por um senso de dever, mas sim, porque lhes dá prazer de espalhar a felicidade às outras pessoas. Outro exemplo de conformidade com o dever é o do filantropo²³⁰ que age em benefício de si próprio, espalhando o bem a propósito da honra ou de outra inclinação qualquer.

A segunda proposição é que as ações são julgadas, não de acordo com o propósito ao qual se destinam, mas sim pela máxima ou pelo princípio que serviu como princípio da vontade²³¹. Esse princípio é semelhante ao primeiro. Quando alguém realiza uma ação sem nenhuma outra motivação a não ser pelo senso do dever, está fazendo isso porque reconheceu um princípio moral que é válido a priori. Por outro lado, se realizar uma ação a fim de trazer um resultado particular, então seu princípio da vontade foi além do mero dever.

A terceira proposição, como conclusão das duas primeiras, expressa-se da seguinte forma: o dever é a necessidade de cumprir uma ação pela reverência/atenção (*Achtung*²³²) à lei. Portanto, o valor moral da ação não reside no efeito que dela se espera, nem em qualquer princípio de ação que precise tirar seu móbil do efeito esperado. Não obstante, todos esses resultados poderiam vir de outras causas. Qualquer organismo pode agir por instinto, tendo chance inclusive de trazer resultados positivos. Mas só um ser racional é capaz de reconhecer uma lei moral geral e agir por reverência a ela. A reverência à lei que tal ser demonstra, não é um sentimento emocional pela grandeza da lei. Pelo contrário, é a motivação moral de uma pessoa que reconhece a lei como sendo um imperativo da razão que transcende todas as outras preocupações e interesses.

²²⁹ Ibidem, pp. 23-24.

²³⁰ Ibidem, p. 25.

²³¹ Ibidem, pp. 27,29.

²³² Ibidem, p.28.

3.2.1. A lei moral

Uma vez que as circunstâncias e motivações particulares não podem ser levadas em consideração no que tange os princípios morais, necessita-se, ao contrário, uma lei moral que deve ser aplicável em todas as situações. Assim, a lei moral possui o seguinte imperativo: “que eu também possa querer que minha máxima venha a se tornar uma lei universal (*solle ein allgemeines Gesetz werden*)²³³”.

Dando uma falsa promessa, é um exemplo de uma ação que viola a lei moral. Algumas pessoas podem argumentar que é necessário mentir, a fim de escapar de uma situação difícil. Por outro lado, outras pessoas podem argumentar que não se deve mentir, porque ao fazê-lo podem criar ainda mais dificuldades para si mesmo no futuro. Em ambos os casos, a consideração motivadora é o medo das consequências, e não a pura reverência ao dever. A aplicabilidade da lei moral revela que a mentira nunca poderia ser uma lei universal. Se todos fossem fazer falsas promessas, então não haveria tal coisa como uma promessa.

Se não for possível a aplicabilidade da lei moral, deve a máxima de nossa ação ser rejeitada - condenável (*verwerflich*)²³⁴, não precisamente por causa de algum dano que daí possa resultar, mas porque ela não pode ser admitida como princípio de uma possível legislação universal. Com efeito, a razão nos constrange a uma reverência/atenção imediata²³⁵ em relação a essa legislação, e mesmo se, de momento, não enxergamos ainda qual seja o fundamento de tal reverência, ao menos compreendemos bem que se trata aqui de apreciar um valor que sobrepuja o valor de tudo o que é exaltado pela inclinação.

Os seres racionais podem alinhar a sua vontade ou com as leis objetivas da razão e da moralidade ou com necessidades e interesses subjetivos. As exigências da razão podem ser chamadas de imperativos²³⁶. Os imperativos hipotéticos comandam uma determinada ação que é necessária como um meio para algum propósito, como a realização da felicidade pessoal. Os imperativos categóricos revelam que alguma ação é necessária em si mesma.

Kant alerta que não podemos encontrar evidências de imperativos categóricos nas decisões e ações que observamos. As pessoas parecem agir de uma determinada maneira por causa de uma exigência da razão pura, mas nunca podemos ter certeza de

²³³ Ibidem, p. 32.

²³⁴ Ibidem, p.34

²³⁵ Ibidem, p. 35

²³⁶ Ibidem, p. 57.

que elas não têm algum interesse circunstancial ou outro motivo que não seja um imperativo categórico puro. Os imperativos categóricos devem, portanto, ser derivados a priori.

Os seres racionais podem perseguir certos fins usando meios adequados. Fins que são baseados em necessidades físicas ou desejos, sempre fornecerão apenas imperativos hipotéticos. O imperativo categórico, no entanto, só pode se basear em algo que é um fim em si mesmo, isto é, um fim que é um meio apenas para si próprio e não para qualquer outra necessidade, desejo ou propósito.

O imperativo do dever se formula da seguinte forma: “aja como se a máxima de sua ação venha a se tornar pelo querer uma lei universal da natureza²³⁷”. Após tal formulação, Kant põe à prova (da possibilidade de uma lei universal da natureza) alguns deveres relacionados conosco e com as outras pessoas. Por exemplo, tirar a própria vida, emprestar dinheiro sem ter a condição de restituí-lo, restringir seus dons, não ajudar seu semelhante não poderiam ser consideradas como leis universais da natureza, pois se estas estivessem inatas no homem, teríamos um eu e uma coletividade insustentável.

3.2.2. Natureza humana e o princípio da moralidade

Os seres racionais são fins em si mesmos. Na perseguição de seus objetivos, os seres racionais devem sempre se ver, não só, como um meio para algum fim, mas também como um fim em si; eles, também, devem reconhecer que os outros seres racionais são fins em si mesmos. Os seres, cuja existência não depende precisamente de nossa vontade, mas da natureza, quando são seres desprovidos de razão, só possuem valor relativo, e por isso se chamam *coisas*. Ao invés, os seres racionais são chamados *pessoas*²³⁸, porque a natureza deles os designa já como fins em si mesmos, isto é, como algo que não pode ser usado unicamente como meio. Portanto, os seres racionais não são fins simplesmente subjetivos, cuja existência, como efeito de nossa atividade, tem valor para nós, mas são fins objetivos. Isto é, sendo a existência um fim em si mesma, e justamente um fim tal que não pode ser substituído por nenhum outro, e ao serviço do qual os fins subjetivos deveriam se por simplesmente como meios, visto que sem isso nada se poderia encontrar dotado de valor absoluto. Mas, se todo valor fosse condicional e, portanto, contingente, seria absolutamente impossível encontrar para a razão um princípio prático supremo.

²³⁷ Ibidem, p. 71.

²³⁸ Ibidem, p. 85

O imperativo prático se formula da seguinte forma: “aja de forma que no tratamento de sua humanidade, também de sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo, seja um fim, nunca meramente um meio”²³⁹.

Quando as pessoas se suicidam, elas tratam a vida como um meio para fugir de uma situação desesperadora. Quando as pessoas fazem falsas promessas para pagar dívidas, elas tratam as pessoas como meios para o seu próprio benefício financeiro. A visão da humanidade como fim em si mesma, nos obriga a buscar a máxima realização do potencial da humanidade, o que significa que devemos cultivar nossos talentos. Da mesma forma, uma visão da humanidade como fim em si mesmo nos obriga a trabalhar no sentido da máxima felicidade para a humanidade, o que significa que devemos tomar cuidado com o bem-estar dos outros.

Todo ser racional deve se considerar como fundador de uma legislação universal, de sorte que possa julgar a si mesmo, e a suas ações do ponto de vista da autonomia da vontade, no qual a lei é autolegisladora (*selbstgesetzgebend*²⁴⁰), conduzindo-nos a uma ideia bem fecunda que está ligada a tal vontade, a saber, à ideia de um *reino dos fins*²⁴¹.

Essa noção de seres racionais como autores e sujeitos da lei universal nos leva à ideia de uma comunidade perfeita em que todas as pessoas seguem as leis objetivas da razão e tratam seus semelhantes, não como meios para os fins, mas sempre como fins em si mesmos. Essa comunidade perfeita pode ser chamada de reino dos fins, composta por fins em si mesmos e que respeite todos os seus membros como tal. A moralidade consiste em adotar apenas as máximas e motivos que são consistentes com o estabelecimento de um reino dos fins. Assim, o reino dos fins se caracteriza por sua moralidade e humanidade, conceitos considerados com fins em si mesmos, possuindo dignidade própria²⁴². Kant conclui que, todas as máximas possuem uma fórmula (universalidade), uma matéria (fim) e uma completa determinação (harmonização das máximas dentro de um possível reino dos fins como um reino da natureza²⁴³).

Quando os seres racionais buscam a moralidade e o reino dos fins, elevam-se acima das exigências da natureza e de suas circunstâncias materiais. Eles, assim, estabelecem a autonomia de sua vontade. Por outro lado, quando as metas de uma

²³⁹ Ibidem, p.87

²⁴⁰ Ibidem, p. 90.

²⁴¹ Ibidem, p. 95.

²⁴² Ibidem, p. 99.

²⁴³ Ibidem, p. 101.

pessoa são determinadas por algo diferente do que a lei universal, a sua vontade é heterônoma²⁴⁴, pois depende de fatores externos na determinação de seus objetivos.

Na seção terceira, Kant demonstra que os seres humanos podem se compreender a partir da perspectiva do mundo sensível ou do mundo inteligível: podem pensar em si mesmos, nos termos tanto das leis da natureza, quanto das leis da razão. Na medida em que os seres racionais pensam em si mesmos, nos termos das leis da razão, eles se compreendem como uma vontade livre, que é independente das forças da natureza que governam o mundo sensível. Esta ideia de liberdade é a base para o conceito de autonomia e da lei moral. Assim, nossas inferências não são circulares²⁴⁵: o nosso conceito de liberdade não depende de nossa noção de moral, mas sim, pode ser derivado de nossa participação no mundo inteligível.

Se as pessoas vivessem exclusivamente no mundo inteligível, elas possuiriam uma vontade perfeitamente livre e autônoma²⁴⁶. Por outro lado, se as pessoas vivessem exclusivamente no mundo sensível, todas as suas ações seriam regidas pela lei da natureza e pelas regras de causa e efeito e, por isso, nossas ações estão sujeitas às necessidades materiais e inclinações. No entanto, como seres racionais, sabemos que o mundo inteligível é o mundo primordial para nós, é o fundamento para o mundo sensível, pois conhecemos o nosso eu sensível somente através de aparências, enquanto temos conhecimento imediato do nosso eu inteligível. Portanto, sabemos que estamos sujeitos ao imperativo categórico e as ideias de liberdade e da moralidade que são vinculadas pelo mundo inteligível.

Como o mundo inteligível não pode fornecer objetivos concretos para a ação, tudo o que as pessoas podem saber do mundo inteligível é a exigência da ação de acordo com a sua lei, sendo essa uma lei universal, e que é, portanto, compatível com a liberdade e autonomia. Assim, a ideia de liberdade é um conceito a priori: ela não pode ser dada a nós pela experiência, porque todas as nossas experiências são regidas pelas regras causais das leis da natureza.

Para Kant, a liberdade é uma ideia²⁴⁷, cuja realidade não pode de forma alguma ser demonstrada por leis da natureza, e, portanto, por nenhuma experiência possível, por qualquer analogia, nunca podendo ser compreendida, nem sequer concebida. Ela vale apenas como suposição necessária da razão, num ser que julga ter consciência de

²⁴⁴ Ibidem, p. 111.

²⁴⁵ Ibidem, p. 129.

²⁴⁶ Ibidem, p. 133.

²⁴⁷ Ibidem, p. 147.

possuir uma vontade, ou seja, uma faculdade muito diferente da simples faculdade apetitiva.

Para Kant, a razão não pode demonstrar que somos livres ou provar que a moralidade seja possível, pois no uso de nossa razão, para entendermos o mundo, necessariamente, precisaremos pensar em termos de relação de causa e efeito que governam o mundo sensível. A razão também não pode explicar porque o comportamento moral nos faz sentir bem e do qual demonstramos interesse. Tudo o que podemos saber é que a moralidade não é baseada nesse sentimento, pois esse sentimento é uma experiência e, sendo assim, seria heterônoma, enquanto que a moralidade exige autonomia. Assim, a ideia de liberdade é o único apoio que a razão pode fornecer para a moralidade e o imperativo categórico.

Quando a razão busca o conhecimento, ela pode fazê-lo, apenas, por determinar as condições em que alguma coisa é possível. Esse processo produz uma regressão infinita: uma coisa é possível por causa de certas condições, que são possíveis por causa de outras condições, e assim por diante. A razão escapa desse infinito, buscando imperativos incondicionais²⁴⁸. Consequentemente, não se incomoda pelo fato dela não poder fornecer uma explicação para os imperativos incondicionais, que recebe da moralidade e da ideia de liberdade. De fato, se a razão pudesse fornecer uma explicação condicional para a nossa liberdade, não seria liberdade. A liberdade deve ser incondicional. Portanto, é suficiente reconhecer os limites da nossa compreensão e reconhecer as implicações da ideia de liberdade que, inexplicavelmente, possuímos.

3.2.3 Testes inclusivo da teoria ética kantiana

Sobre o primeiro aspecto de nossa proposta inclusiva de avaliação, não conseguimos encontrar uma reflexão latente em Kant. Embora possamos refletir se as circunstâncias das ações estão de acordo com o imperativo, com sua máxima e, assim, procurarmos analisar constantemente sua universalidade, seria uma questão de mero ajustamento da soberania do imperativo sobre as ações. Mesmo que Kant insista na ideia de um puro dever, e ilustra que esse não se dá por mera conformidade à lei, a última coisa que de fato podemos ter realmente certeza é de sua conformidade. Não podemos realmente saber se o comerciante baixou os preços de suas mercadorias por puro dever ou por interesse comercial. Nas enchentes do Alto Vale de Santa Catarina de

²⁴⁸ Ibidem, p. 155.

2011, 2013 e 2014, no Brasil, foi constatado o aumento abusivo dos preços (até cinco vezes maior) de alimentos básicos, como pão, leite e carne. Certamente esses comerciantes agiram visando o lucro, mas outros deram gratuitamente seus produtos ou diminuíram seus preços para ajudar as pessoas. Nunca saberemos a real intenção dos comerciantes, como nunca saberemos a intenção de nenhuma ação. Mas, tendo definido a universalidade do imperativo, podemos testar se está conforme o dever ou não, nunca se a ação é por dever.

Não encontramos nenhum exemplo em Kant de uma ação por dever, pois ele mesmo atesta a impossibilidade do conhecimento da intenção. O que podemos deduzir de seu texto são possíveis ações candidatas ao dever. De fato, o teste da universalidade categórica serve, para, no máximo, constatar uma possível conformidade com sua máxima, que de forma alguma pode nos dar certeza de nada.

Kant, estando ciente dessa problemática (dos limites e confusões de nossa razão), traz a proposta de uma incondicionalidade que independe da experiência, na qual encontramos a ideia da liberdade que serve como fundamento da moralidade. A liberdade vale apenas como suposição necessária da razão num ser que julga ter consciência de possuir uma vontade. Portanto, definindo uma vontade pura, o indivíduo teria autonomia para agir com certa segurança moral. O dever nasce dessa ideia de incondicionalidade, fazendo que uma ação, por dever, seja absolutamente livre ao mesmo tempo.

Como Kant não é um inatista, tal ideia de liberdade não nasce com o indivíduo e não está inerente de forma segura, mas provém da transcendentalidade do sujeito. Isso significa que a vontade precisa ser moldada universalmente, independente da experiência, sendo autônoma, inspirada pela incondicionalidade de uma liberdade que procura uma vontade livre. A liberdade nasce transcendentalmente como incondicionalidade. Dessa forma, não podemos determinar o que seja a liberdade, mas podemos determinar o que seja uma vontade pura pelo pressuposto da ideia de liberdade. Como vimos, não podemos determinar se uma ação foi realizada por uma vontade pura. Logo, concluímos que o imperativo categórico é legalista, ou seja, imposto e sem fundamento sólido. É uma lei geral, objetiva/abstrata, e que não nos dá a certeza de nada. É uma lei que procura motivar as ações para uma universalidade, presa por seu imperativo, do qual não nos dá a garantia do dever da ação, mas somente da conformidade à universalidade. Como legalista, também não provém de uma reflexão latente, mas de um imperativo formal.

Referente ao segundo tópico de uma fenomenologia da inclusividade, Kant abstém-se, através de seu formalismo, drasticamente da necessidade da experiência para fins de uma moralidade pura. Tal formalismo encontra dificuldades em relação a uma intersubjetividade que contemple opiniões, ideias e projetos futuros. Embora não possamos afirmar que, em Kant, não aja certa ideia de intersubjetividade. Kant vê determinadas necessidades humanas verdadeiras, certas condições necessárias, cuja satisfação é necessária para que os seres humanos usufruam das suas vidas. Devemos então querer um mundo social no qual essa garantia prevaleça. Poderíamos formular um imperativo no qual não poderíamos ser indiferentes à necessidade do outro. Quando Kant fala que devemos partilhar nossos dons e ajudar o necessitado como exigência do dever, prevê certa intersubjetividade ligada ao imperativo da pessoa como princípio universal. Todavia, não poderia o imperativo ser formulado fora de uma possível universalidade. Por exemplo, considere as experiências da humanidade sob as particularidades de cada povo, dando abertura para suas realizações, descobrindo suas necessidades e reelaborando sua liberdade. Ao ligar o conceito de pessoa a um princípio universal, Kant não contempla as contribuições e necessidades particulares que cada indivíduo possa ter. Embora o conceito de pessoa preveja que, o outro seja um fim em si mesmo como nós e como qualquer outra pessoa, evitando que façamos uso do outro como um meio para nossos propósitos subjetivos, retira do outro, porém, sua originalidade e sua criatividade. Portanto, desconsiderando uma identidade original (única) e criativa no ser humano, a intersubjetividade de Kant possui duas objeções: a de uma despersonalização do sujeito e de uma intersubjetividade nivelada. Tais objeções procedem pelo fato do imperativo controlar e determinar nossas ações, desconsiderando as experiências particulares de cada indivíduo e suas contribuições para um mútuo aprendizado.

Como o mundo inteligível é o mundo primordial para Kant, a razão precisa realizar seu corte com o mundo para encontrar seu fundamento seguro nas leis gerais do entendimento. Kant faz parcialmente o primeiro movimento fenomenológico necessário, suspendendo nossas inclinações e interesses subjetivos. Consideramos uma suspensão parcial, pois nunca será suspenso o imperativo categórico. Não há uma inclusão no mundo devido ao fato de não haver retorno fenomenológico²⁴⁹. O que há em Kant é uma

²⁴⁹ Lembrando que este retorno como outrora visto, não é um deixar para retornar, mas é um incluir-se no mundo-da-vida. O retorno fenomenológico husserliano tem um caráter de inclusão. A atitude

permanência sob os critérios do imperativo categórico do qual o mundo vem a ser mero meio para um fim. O mundo como instrumento, e como meio tem revelado éticas catastróficas para a sua sustentabilidade. Quando Husserl fala da *terra-corno-chão*, como horizonte, quando Merleau-Ponty menciona nossa ancoragem no mundo e quando Waldenfels traz os aspectos responsivos dessas implicações, revelam uma imbricação essencial que não pode ser dissolvida em nossos pressupostos éticos em relação à sustentabilidade da vida.

Nossa primeira crítica revelou que a única prova possível do imperativo da moralidade é prever certa conformidade, nunca podendo legitimamente provar que a ação tenha sido feita somente pelo dever. Nesse segundo momento, constatamos uma *permanência* do imperativo em detrimento de minhas relações intersubjetivas e minha relação com o *mundo-da-vida*. Conformidade e *permanência* revelam a primordialidade de um formalismo determinista.

Nossa terceira avaliação inclusiva se direciona a uma tese aberta, não fechada em seus pressupostos. Em relação ao imperativo moral de Kant, não encontramos uma possível abertura de tese, pois ele se encerra em si mesmo pelo fato de determinar a moral pela forma de seu imperativo. A inflexibilidade do imperativo kantiano não permite seu enriquecimento por vias externas a ele próprio. Dessa forma, se quiséssemos aceitar alguma exceção, precisaríamos universalizá-la. Por exemplo, manter a própria vida é um dever, mas há vários casos em que tirar a vida foi considerado um ato nobre, como a mãe que dá a vida por seu filho, pessoas que diariamente trabalham em situações de extremo perigo e acabam perdendo suas vidas em benefício do próximo, o sacrifício religioso de seus mártires, etc. Esses exemplos revelam uma forma pela qual as pessoas doam sua vida em benefício da vida de outro, algo externo ao dever de conservar a sua própria. Para salvarmos tal imperativo, a solução seria universalizarmos a exceção. A doação de nossa vida em benefício do outro considera a humanidade como um fim em si mesma, como conservar a própria vida revela o caráter da pessoa como um fim em si mesma. Portanto, doando a vida em benefício da humanidade, ou conservando a própria vida, revelará sempre a humanidade como um fim em si mesma.

Na tentativa de salvar o imperativo mediante exceções, tais precisam também passar por um processo de universalização. Outro exemplo poderia ser a do ladrão

(*Einstellung*) é de lançar-me, incluir-se, no *mundo da vida*. Tal perspectiva marcará as abordagens posteriores fenomenológicas de Merleau-Ponty e Waldenfels.

armado que invade nossa casa. A fim de proteger nossa família, escondemo-los no porão. Mesmo que o ladrão pergunte se tem mais gente em casa, mentimos em benefício das pessoas escondidas, pois as consideramos como um fim em si mesmas, e é nosso dever proteger a humanidade. Como em Kant não há possibilidade de lesarmos uma máxima em benefício de outra, a inflexibilidade do imperativo revela vários lapsos, pelos quais subjagam as pessoas ao imperativo.

As pessoas como um fim em si mesma se tornam meios para a execução do próprio imperativo devido sua inflexibilidade. Sendo o imperativo proposto como máxima de universalização, não sobra espaço para outras possibilidades e exceções. Dessa forma, para que o imperativo seja válido, obviamente, torna-se necessário a existência de pessoas que consigam realizá-lo; são essas pessoas, agora, um meio para a execução do imperativo categórico. Na sublevação da ideia de humanidade como um fim em si mesma, no agir, vê-se como um meio pelo qual o imperativo da moralidade se manifesta.

Nossa quarta crítica se dirige ao reducionismo. O imperativo não é o sujeito e não é o objeto, por sua vez, uma lei universal. Reduz-se a subjetividade no sentido de que pode ser usado pela razão como fonte segura para o agir moral. Reduz-se ao objetivismo pelo seu caráter formal e por isso causa a objetificação da ação de acordo com sua fórmula. Dessa forma, o imperativo kantiano é reduzido tanto, a uma subjetividade, como a uma objetividade.

A redução ao polo subjetivo traz a consequência da implementação de uma lei que representa o sujeito, mas não é o sujeito, a fim de que esse possa ser moldado por uma subjetividade que está firmemente calçada pelo imperativo. Para a segurança da ação o sujeito pode consultar o imperativo que dispõe a maneira ideal para o sucesso dela por dever, sem qualquer inclinação. Não é necessária comunicação e troca de experiência, apenas a aplicação conforme as exigências do imperativo.

A redução ao polo objetivo traz a consequência da implementação de uma lei que representa o objeto, a própria legalidade moral. O núcleo condutor de todas as outras possibilidades legais devem se render à universalidade da forma do imperativo. Não são necessários juristas que pensam a realidade em constante transformação, procurando uma lei hábil que contemple os novos clamores éticos, basta uma consulta à exigência que traz o imperativo.

Reduccionismos, tanto ao polo subjetivista, como ao polo objetivista, produzem um caráter moldurante, tanto do sujeito, como do objeto. Tal reducionismo procurará

emoldurar o sujeito como as leis em favor do imperativo. Portanto, o imperativo não é nem o sujeito, pois exige um sujeito perfeito (subjatividade calçada) e nem é o objeto, pois exige uma lei perfeita (objetividade calçada).

Nossa quinta avaliação da teoria ética kantiana procurará analisar se há uma cumplicidade de sentido. Para haver cumplicidade de sentido, necessariamente, precisará ocorrer reversibilidade para uma proposta inclusiva. Para Kant, o mundo é posto como um objeto que precisa ser transcendentalizado pela consciência. As coisas é que giram em torno do sujeito e não o contrário. Em relação à moral, o imperativo é o centro determinativo, proporcionando a identidade da ação, não só a troca de experiência não faz sentido dentro da moral kantiana como a própria história, tornando-se esta, um fator obsoleto para a moralidade. Não faz sentido trazermos as conquistas e descobertas da humanidade diante de uma esfera determinante. O imperativo se impõe acima de nossas experiências, acima da história, acima do próprio sujeito e do objeto. O imperativo é uma esfera eterna, imutável e determinante do sentido ético.

O sexto aspecto se destina a uma atitude perante os limiares da fronteira. Para que possamos entender essa conjectura, devemos entender também o processo pelo qual surge a ordem e sua presença originária (como ela se dá). Assim, é necessária uma análise genealógica do processo fenomenológico originário da ordem.

Em Kant, os erros e desvios como as inclinações e paixões devem ser evitados pelo suporte do imperativo. Para uma ordem surgir ela deve ser guiada pelo imperativo que é o auxiliar racional. Esse imperativo é realizado por uma boa vontade incondicional. Para Kant, a razão sozinha não é capaz de ser uma fonte segura para a moral. Se alguém realizar uma ação legal por inclinação será somente por sorte que seu ato é legal, um alinhamento acidental entre a inclinação e as circunstâncias. Se elas mudam, seu interesse poderia provocar uma ação ilegal. O argumento será somente defensável se focarmos na máxima do dever antes do que no motivo do dever.

Sendo a razão guiada pela segurança de uma boa vontade nos parâmetros do imperativo, não há necessidade de encontrarmos novas possibilidades através dos conflitos que a experiência nos apresenta. Se algo de novo surgir no campo da moralidade, deverá ser incluído na máxima do dever. Dessa forma, o imperativo será caracterizado pela sua permanência, sua determinabilidade, sua inflexibilidade e seu reducionismo.

O processo de ordem surge, inevitavelmente, porque algo estava desordenado. Quando fechamos nossas teses, desconsideramos a própria origem da ordem que advém

de uma desordem. De fato, retiramos a experiência que enriquece nosso *Ethos* de ações morais. E, além da história se tornar obsoleta, o imperativo, ele mesmo, pode cair inevitavelmente em erros, impossibilitando certas ações. Um exemplo poderia ser dado durante a fuga de refugiados. As mães que possuem mais de um filho se veem impossibilitadas de assegurar a sobrevivência de todos. Encontram-se num dilema: deixar ou não alguns de seus filhos para trás, a fim de salvar pelo menos alguns. O imperativo categórico atrofiaria a ação. Se a mãe ficasse, cometeria certa forma de suicídio, pois estaria, voluntariamente, esperando a morte ou determinando o futuro dos demais. Se a mãe optasse por carregar os mais fortes, a universalidade da ação seria comprometida. As experiências atuais revelam que as mães deixam os filhos mais debilitados para trás. Seria muito difícil condenarmos tais mães, sendo que nós não saberíamos ao certo o que nós próprios faríamos em tais circunstâncias. Esse exemplo nos mostra que o imperativo pode atrofiar certas ações. Muitos dilemas que enfrentamos em nossos tempos atuais não encontram suporte necessário em um princípio universal.

Iremos refletir a seguir, diferentemente de Aristóteles, que propunha uma ética das ações excelentes, a fim de que a felicidade fosse naturalmente alcançada, em Stuart Mill, uma ética que pretende demonstrar que tais ações devem ir além delas mesmas. Para Stuart Mill, a base ética se encontra no conceito de utilidade que, por sua vez, representará o significado do conceito de felicidade que guiará nossas ações. Poderíamos dizer que a base ética de Aristóteles encontra seu foco nas ações excelentes, enquanto em Kant, na máxima da universalidade e, agora, em Stuart Mill, no princípio da utilidade.

3.3. JOHN STUART MILL E O PRINCÍPIO DA UTILIDADE

Mill começa seu ensaio observando que muito pouco progresso tem sido feito no sentido de desenvolver um conjunto de normas para julgar o que é moralmente certo e errado²⁵⁰. Por mais de dois mil anos as pessoas têm tentado determinar a base da moralidade, mas não chegaram a um consenso sólido a esse respeito.

Para Mill, em questões de moralidade, todas as ações são a favor de um determinado fim, sendo que as regras das ações devem assumir uma completa característica a partir desse fim pelo qual elas são subservientes. Portanto, vê-se

²⁵⁰ MILL, Stuart John. *Utilitarianism*. Edited by George Sher. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1979, p. 1.

proeminente uma determinação dos primeiros princípios pelos quais saberemos o que seja correto ou errado.

Segundo Mill, tal fundamento não é encontrado através da suposição de um *instinto moral*²⁵¹, pois esse não diz se algo é certo ou errado em um caso particular, em vez disso, esse instinto fornece apenas princípios gerais. Assim, embora as leis gerais são uma parte necessária do pensamento moral, é a aplicação dessas leis a casos específicos que se constitui a moralidade. O ponto de partida para a filosofia de Mill será identificar o fundamento moral com o conceito de utilidade.

Primeiramente, Mill tenta responder os equívocos constituídos em torno do utilitarismo e, assim, delinear a teoria utilitarista²⁵². Observa que muitas pessoas não entendem o utilitarismo, interpretando utilidade em oposição ao prazer. Na realidade, a utilidade é definida como prazer em si e ausência de dor. Assim, outro nome para a utilidade é o princípio da maior felicidade. Esse princípio afirma que as ações são corretas na proporção em que elas tendem a promover a felicidade; erradas, tendendo a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, queremos dizer prazer e privação de dor, e por infelicidade, queremos dizer, dor e privação de prazer. O prazer e a ausência de dor são, nesse sentido, as únicas coisas desejáveis como fins em si mesmas. Elas são as únicas coisas inerentemente boas. Assim, qualquer outra circunstância, evento ou experiência é desejável, apenas, na medida em que é uma fonte para tal prazer. Ações são boas quando conduzem a um maior nível de felicidade geral e, ruins, quando diminuem esse nível.

Ao fazer um julgamento moral em uma ação, o utilitarismo leva em conta não apenas a quantidade, mas também a qualidade²⁵³ dos prazeres que são decorrentes da ação. Não podemos, por exemplo, nivelar os prazeres humanos com os dos animais, pois as pessoas estão conscientes das suas faculdades superiores. Elas nunca ficarão felizes em deixá-las incultas. Portanto, a felicidade é um sinal de que estamos exercendo nossas faculdades mais elevadas. É verdade que alguns prazeres podem ser vis, no entanto, isto não significa que todos eles sejam. Alguns prazeres são intrinsecamente mais valiosos do que outros.

Mill irá procurar diferenciar entre prazeres de qualidade superior e prazeres de qualidade inferior. Um prazer é de qualidade superior, se as pessoas iriam escolhê-lo

²⁵¹ Ibidem, p. 2.

²⁵² Ibidem, pp. 8-9.

²⁵³ Ibidem, p. 8.

acima de outros, mesmo se forem, esses, acompanhados por certo desconforto, e, também, se as pessoas não o trocassem por uma maior quantidade de outro prazer. Além disso, Mill afirma, é um fato inquestionável que, dada a igualdade de acesso a todos os tipos de prazeres, as pessoas vão preferir aqueles que possuem faculdades superiores. A pessoa não vai optar por se tornar um animal, uma pessoa educada não vai optar por se tornar ignorante, e assim por diante. Uma pessoa que usa faculdades superiores, muitas vezes, sofre mais na vida (daí o ditado comum: ignorância é felicidade), ele nunca escolheria uma existência inferior, preferindo manter sua dignidade.

Outro equívoco sobre o utilitarismo deriva de uma confusão de felicidade com contentamento. As pessoas que empregam faculdades superiores são, muitas vezes, menos contentes, porque elas têm um sentido mais profundo das limitações do mundo. No entanto, o prazer é de carácter mais elevado do que a de um animal ou de um ser humano vil. Mill escreve: “É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o idiota, ou o porco, são de opiniões diferentes, é porque eles só conhecem o seu próprio lado da questão²⁵⁴”. Assim, as pessoas melhores qualificadas para julgar a qualidade de um prazer são pessoas que tiveram a experiência, tanto das qualidades superiores, como das inferiores.

Sendo a felicidade o princípio maior, vê-se eminente e possível desenvolvermos o progresso de nossa civilização em seu benefício, eliminando muitos males como as doenças e pobreza. Em Mill, a felicidade geral sempre será priorizada em detrimento das felicidades particulares. Muitos heróis e martires, inclusive, renegaram sua própria felicidade em benefício da felicidade dos outros. Mill lembra que o sacrifício, por si só, não é bom se não for para um bem maior: “Um sacrifício que não aumenta ou tende a aumentar uma soma total de felicidade é considerado desperdício²⁵⁵”. Na ideia de sacrifício deve estar implícito o valor da felicidade dos outros.

Mill interpreta a regra de ouro de Jesus – ama a teu próximo como a ti mesmo – como constituindo um ideal de perfeição da moralidade utilitarista²⁵⁶. Dessa forma, organizações sociais deveriam colocar a felicidade ou o interesse de cada indivíduo como o mais próximo possível do interesse coletivo e, também, tanto a educação, como a opinião, que exercem tamanho poder sobre o carácter humano, deveriam ser usados

²⁵⁴ Ibidem, p. 10.

²⁵⁵ Ibidem, p. 16.

²⁵⁶ Ibidem, p. 17.

para estabelecer na mente de cada indivíduo uma associação indissolúvel entre sua própria felicidade com o bem do todo.

Mill lembra que é o papel da ética nos falar quais são os nossos deveres, sendo um erro que o padrão moral seja confundido por uma motivação pura interna. Outra crítica do utilitarismo é que ele deixa as pessoas "frias e destituídas de simpatia²⁵⁷", pois ele está preocupado apenas com as consequências das ações das pessoas, e não sobre os indivíduos como morais ou imorais em si mesmos. Em primeiro lugar, Mill responde que se a crítica é que o utilitarismo não deixa que o correto ou errado de uma ação seja afetada pelo tipo de pessoa que executa a ação, então essa é uma crítica de toda a moralidade: todas as normas éticas julgam ações em si, sem considerar a moralidade de quem as realizou.

Mill, em seguida, apresentará mais alguns mal-entendidos sobre a teoria utilitarista. Em primeiro lugar, o utilitarismo é frequentemente chamado de uma doutrina ímpia, porque o seu fundamento moral é a felicidade humana e não a vontade de Deus. Mill diz que a crítica depende de como entendemos o caráter moral de Deus, pois se Deus deseja a felicidade de todas as Suas criaturas, o utilitarismo é a mais religiosa do que qualquer outra doutrina²⁵⁸. Um utilitarista acredita que as verdades reveladas de Deus sobre a moralidade se encaixam com os princípios utilitários. Além disso, muitos moralistas, e não apenas utilitaristas, acreditam que precisamos de uma doutrina ética, que seja seguida cuidadosamente, de modo a compreender a vontade de Deus em primeiro lugar.

Em segundo lugar, o utilitarismo é muitas vezes confundido com a conveniência²⁵⁹ e, portanto, considerado imoral. No entanto, a conveniência geralmente se refere ao agir contra o que é certo por causa de interesses pessoais ou objetivos a curto prazo. Assim, em vez de ser útil, esse significado de conveniência é realmente prejudicial. Mill argumenta que, ferir a sociedade não é de forma alguma um propósito útil, mas que agir contra os interesses da sociedade nos faz um inimigo da moralidade.

Muitos críticos dizem que, antes de agir, muitas vezes não há tempo suficiente para avaliar seus efeitos sobre a utilidade geral. Mill descarta isso, dizendo que tal afirmação é o mesmo que dizer que não podemos guiar nossa conduta pelo cristianismo,

²⁵⁷ Ibidem, p. 19.

²⁵⁸ Ibidem, p. 21

²⁵⁹ Ibidem, p. 22.

porque não podemos ler a Bíblia cada vez que temos que agir²⁶⁰. Ele afirma que tivemos toda a história da existência humana, dentro da qual aprendemos as tendências de ações que levam a resultados específicos. Há uma grande dose de consenso sobre o que é útil, e nós temos a capacidade de transmitir esse conhecimento para as crianças. Isso não quer dizer que a ética recebida esteja sempre correta, pois ainda há muito para aprender sobre os efeitos das ações em relação a felicidade geral. No entanto, as pessoas não precisam reaplicar os primeiros princípios de uma ação cada vez que irão executá-la. Todas as pessoas racionais passam a vida com suas mentes compostas de algumas questões básicas do que seja certo e errado.

Mill também afirma que não há uma única forma para o princípio utilitarista, pois em vez de agirmos sobre os primeiros princípios podemos, por vezes, buscar segundos princípios²⁶¹, desde que sejam para uma utilidade geral. Não há só uma estrada ou um curso para um destino almejado, existem outras possibilidades que são necessárias, porque o curso habitual pode se ver impedido no momento.

O utilitarismo ainda recebe a crítica por seu caráter permissivo, pois permite exceção às regras, tentando justificá-las, dizendo apenas que, uma determinada ação aumenta a utilidade. No entanto, Mill afirma que esse problema não se limita às teorias utilitárias. Todos os credos devem ter exceções, porque a necessidade delas é parte da realidade da vida humana.

3.3.1. Os princípios do utilitarismo

Mill argumenta que a felicidade geral, uma vez que se torna reconhecida como o padrão moral, naturalmente irá nutrir sentimentos que promovam o utilitarismo. Mill argumenta que o utilitarismo, portanto, tem as suas raízes na natureza social dos seres humanos, ou seja, em seu desejo de estar em união com os outros seres humanos, e seu medo da desaprovação de outras pessoas. Mill argumenta que a sociedade pode e deve nutrir esse sentimento natural, através da educação e da lei. Ele afirma que, se nós imaginarmos que esse sentimento de unidade social seja ensinado da mesma forma que a religião²⁶² é ensinada, e, portanto, implantado como uma sanção interna (na consciência) e como uma sanção externa (leis, sociedade, Deus), então, o utilitarismo poderia exercer uma força vinculativa suficiente para influenciar o comportamento.

²⁶⁰ Ibidem, p. 23.

²⁶¹ Ibidem, p. 24.

²⁶² Ibidem, p. 32.

Como as sanções do utilitarismo são baseadas em sentimentos humanos naturais demonstrados pela experiência no desenvolvimento da humanidade, o próprio sistema de educação poderia nutri-las. Deveria ser nutrido no homem, bem como na sociedade, um sentimento de unidade como sanção última da moralidade. Isso significa que, a ideia de felicidade particular deve estar ligada a ideia de felicidade geral.

Mill acredita que qualquer teoria moral deve ser capaz de se vincular as pessoas aos seus princípios. Ele tenta mostrar que a única maneira pela qual as pessoas se unem a esse vínculo se dá através de como elas se sentem. Assim, para o utilitarismo ser sustentável como uma teoria, as pessoas devem ser capazes de sentir que a promoção da felicidade geral é uma coisa moralmente boa²⁶³. Mill está tentando mostrar que o utilitarismo cumpre este requisito. Pois a sanção última da moralidade é baseada no sentimento de unidade, através do qual as pessoas, pela experiência, têm aprendido que o cuidado pelos outros, o bem estar geral, promove a felicidade de todos. A teoria utilitarista promove, nas pessoas, uma devoção pela humanidade, que já se encontra naturalmente no seio da experiência humana.

Como podemos saber que a utilidade é um princípio fundamental? Mill argumenta que a única prova de que algo seja desejável se dá quando as pessoas realmente desejam tal fim. É um fato que a felicidade é um bem, porque todas as pessoas desejam a sua própria felicidade. Torna-se evidente que a felicidade venha a ser o fim e o critério da moral. Assim, a doutrina utilitarista revela que a felicidade é desejável e mesmo, a única coisa desejável, como um fim. Todas as outras são apenas desejáveis como um meio para o fim²⁶⁴. Mill traz alguns exemplos: para que algo seja visivelmente provado é necessário que possamos vê-lo e, se quisermos que algo seja provado que possua um som, precisamos ouvi-lo. Da mesma forma, para que o desejo seja provado como um desejo, as pessoas precisam lhe desejar. A felicidade recebe sua prova no decorrer da experiência humana como a coisa mais desejada, de forma que dirigimos nossa conduta a tal fim e, conseqüentemente, como um critério de moralidade.

No entanto, a fim de mostrar que a felicidade é o único critério para a moralidade, é necessário mostrar que as pessoas desejam nada além da felicidade. Mill diz que as pessoas desejam coisas como a virtude, que na linguagem comum se distingue da felicidade, mas, Mill afirma que as pessoas amam a virtude só porque

²⁶³ Ibidem, p. 33

²⁶⁴ Ibidem, p 34.

constitui uma parte da felicidade. Devemos desejar a virtude desinteressadamente, por ela mesma²⁶⁵. Virtude é somente virtude porque suas ações promovem outro fim além dela mesma. Se colocarmos a virtude como fim, estaremos amando apenas a consciência da virtude²⁶⁶, tornando esta, interesseira. Portanto, o fim é a felicidade, pois a felicidade não é uma ideia abstrata, mas um todo com as partes que a compõem.

Mill traz uma importante distinção entre desejo e vontade, temos vontade devido ao hábito e, por vezes, ela vem antes da consciência, pois a experiência tem demonstrado que é bom querer algo. Trará bons frutos, não sendo nem necessário termos uma consciência prévia para ação. O desejo precede a vontade, pois aprendemos que algo que queremos traz felicidade e evita o sofrimento. Nas palavras de Mill: “a vontade é filha do desejo, se libertando da dominação de seu pai somente pela força do hábito²⁶⁷”. Tanto em sentimento, como em conduta, o hábito é o único que transmite certeza, e é por ele que dependem os sentimentos e a conduta. Assim, o estado da vontade é um meio para um bem e não um bem intrinsecamente bom.

3.3.2. A utilidade como base da justiça

Mill afirma que existem dois componentes à justiça, o primeiro é o desejo de punir uma pessoa que tenha feito mal, esse desejo nasce do impulso de autodefesa, e do sentimento de simpatia. Todos os animais têm instintos de autodefesa, no entanto, ao contrário dos animais, os seres humanos são capazes de simpatizar não só com a sua prole, mas com todos os seres humanos. Além disso, os seres humanos são mais inteligentes e, portanto, têm uma ampla gama de sentimentos e são capazes de sentir que são parte de uma comunidade mais ampla de interesses. Justiça, então, reflete o sentimento natural de retaliação²⁶⁸, junto à simpatia e inteligência para aplicar às coisas que prejudicam a sociedade em geral.

O componente moral da justiça pode ser visto pela qualidade da indignação que as pessoas sentem por uma injustiça: as pessoas podem ficar chateadas por uma injustiça não só por lhes afetar individualmente, mas se isso vai contra os interesses da sociedade em geral, que demonstra uma preocupação moral. O outro componente da justiça é que há uma vítima identificável que sofre se a justiça é infringida. Mill argumenta que a ideia de um direito não é um conceito separado da justiça, mas sim

²⁶⁵ Ibidem, p. 35.

²⁶⁶ Ibidem, p. 37

²⁶⁷ Ibidem, p. 39.

²⁶⁸ Ibidem, p. 55.

uma manifestação dos outros aspectos da justiça, ou seja, o desejo de punição e o fato de que há uma pessoa que foi prejudicada. O direito significa que uma pessoa tem uma reclamação válida na sociedade que o protege na posse desse direito. No entanto, se alguém quiser saber por que a sociedade deve defender esse direito, Mill argumenta que a única razão é que representa uma utilidade geral. Assim, se a injustiça consiste em privar alguém de sua posse, quebrar um pacto, tratar alguém pior do que merece, ou tratar alguém melhor do que outros; todos esses e demais atos de injustiça implicam duas coisas: algo errado feito ou alguém que tenha feito algo errado. Todavia, a justiça não se restringe somente ao que seja correto fazer ou incorreto, mas ao que pode ser clamado como direito moral²⁶⁹. Ter um direito moral, portanto, implica em ter algo pelo qual a sociedade deverá defender como um direito individual dentro de uma utilidade geral.

O sentimento de justiça deriva intensidade de sua ligação com a necessidade animal de retaliação. Ela recebe sua força moral da utilidade que está envolvida em violações dos direitos - ou seja, no interesse da segurança²⁷⁰; as pessoas não podem viver sem segurança.

A única maneira de navegar entre as reivindicações conflitantes da justiça, é olhar para a fonte de sua autoridade, ou seja, a utilidade social. Isso não significa, porém, que não há diferença entre o justo e o conveniente, ou que a política é mais importante do que a justiça. Entre as diversidades de opiniões, parece ser universalmente aceito que ajam leis que são injustas, conseqüentemente, a lei não pode ser vista como o critério de justiça, podendo conceder benefícios a uma pessoa ou impor mal alguém que venham a ser condenado pela justiça²⁷¹. Pelo contrário, essa, fundamentada na utilidade é a parte principal e a parte mais importante de toda a moralidade, e que diz respeito, essencialmente, ao bem-estar humano. Mill argumenta que as regras morais que proíbem as pessoas de prejudicar os outros são mais importantes do que quaisquer regras políticas, regras sobre como as questões sociais devem ser geridas. Além disso, a preservação da justiça mantém a paz entre os seres humanos. Assim, há um interesse utilitário muito forte em preservar e fazer cumprir os ditames dela.

²⁶⁹ Ibidem, p. 49.

²⁷⁰ Ibidem, p. 53.

²⁷¹ Ibidem, p. 43.

Mill diz que a imparcialidade²⁷² deve manter o próprio sentido de utilidade. O princípio da máxima felicidade não tem sentido a não ser que a felicidade de cada pessoa, supostamente igual em grau, seja valorizada, exatamente, tanto quanto de outra pessoa. As pessoas são vistas a ter igual direito à felicidade, e igual direito aos meios para alcançá-la.

3.3.3. Teste inclusivo da teoria ética milliana

Em relação ao nosso primeiro ponto de análise, se há, ou não, uma reflexão latente na ética de Mill, diríamos que, em certo aspecto, sim; há uma reflexão latente na medida em que procuramos refletir os meios necessários para proporcionarmos a felicidade dentro de uma perspectiva utilitarista. O próprio caráter da lei deve ser revisto no sentido de promover a justiça, envolvendo o bem estar geral e não certa conveniência particular. Mill não fica preso a uma vontade ou às virtudes pré-determinadas, mas procura demonstrar que, tanto nossa vontade, como nossas virtudes, devem ir além delas mesmas para o propósito do bem estar geral. Tanto nossas virtudes, como nossa vontade, devem ser consideradas como partes da felicidade e não como simples meios.

Embora Mill apresente uma reflexão latente referente às múltiplas possibilidades de proporcionarmos a felicidade geral, a própria ideia de felicidade geral pode justificar ações arbitrárias. O ser humano, os animais, a natureza podem estar na contramão do propósito utilitarista de uma felicidade geral. Por exemplo, uma lei que vise o bem estar, devido ao crescimento da população, permite o desmatamento de áreas importantes em detrimento de uma economia sustentável. Essa lei encontra sua base numa atitude necessária e útil para a população. Devido ao seu caráter urgente, vê-se como a melhor opção possível. A ética de Mill não possui uma visão histórica dos acontecimentos, pois parte do que é possível para o bem estar geral, ou seja, pode partir de problemas considerados impróprios para a obtenção da utilidade. No caso presente, o problema impróprio seria o desmatamento. Sem uma revisão histórica, o utilitarismo toma decisões cegas para o futuro, sendo aqui o ponto mais fraco a natureza, precisando ser eliminada para dar espaço ao homem.

Há uma visão histórica em Mill, mas essa se relaciona às conquistas e aos avanços da história, ou seja, o que a história tem ensinado, pela experiência, ser bom para o bem estar geral. É uma ideia positivista dos avanços das ciências em benefício

²⁷² Ibidem, p. 60.

humano. Tal compreensão histórica não ajudará em decisões de urgência, pois coisas consideradas boas podem ser postas de lado ou suprimidas em benefício de um bem maior. Por exemplo, o próprio homem pode estar na contra mão da felicidade geral. A corrupção, o gasto desordenado de dinheiro, as propagandas de cigarros e bebidas e até mesmo de comida com alto teor de açúcar e gordura, que causam a morte de milhares de pessoas, poderiam encontrar uma justificativa para a pena de morte de seus agentes, pois a lei do talião serviria como uma autoproteção da sociedade.

Como a ética de Mill se volta para o benefício humano, a natureza e os animais sempre serão meios para a realização da felicidade do ser humano. O próprio ser humano se torna um meio para felicidade de uma maior quantidade de outros seres humanos. Portanto, a ética de Mill é latente na dinamização das decisões referentes aos meios para a obtenção da felicidade, e fechada, no sentido de uma imposição dessa felicidade ao ser humano, podendo, ele próprio, estar na contra mão de um bem maior.

Nossa segunda crítica se dirige no sentido de averiguar se há uma inclusão ao *mundo-da-vida* no método proposto por Mill. Como Mill estabelece um reino de utilidade em benefício de uma felicidade geral, sua tese não emerge do *mundo-da-vida*, mas demonstra sua arbitrariedade, defendendo, inclusive, um sentimento retaliativo para assegurar que o sentimento de unidade se cumpra.

Embora Mill considere, tando os benefícios científicos, como os morais, ao ser humano, eles podem ser anulados para a maior felicidade possível, encontrando outras medidas necessárias além das conquistas morais. Como a teoria ética de Mill considera mais os efeitos do que os meios, mais o todo do que as partes, tanto o meio, como as partes, são secundários e substituíveis, podendo alavancar uma série de decisões cruéis e implacáveis.

Um terceiro momento de nossa crítica faz saber se a ética de Mill fecha sua máxima. A ética milliana possui um caráter fechado devido às sanções internas e externas provenientes de sua conceitualização de utilidade. Dessa forma, a educação e a lei exercem função arbitrária sobre os indivíduos mediante sanções preocupadas em promover a felicidade da maioria.

As sanções internas são provenientes dos estímulos de uma educação que consiga nutrir um sentimento de unidade social, insentivando inúmeras situações pelas quais o indivíduo se sinta como parte de um todo, sendo capaz de promover o bem social. Tal educação não poderia ensinar um sacrifício que não fosse válido para o bem estar do maior número de pessoas possíveis, por exemplo, os sacrifícios maternos e de

amizade, que dariam sua própria vida por uma única pessoa, seria considerado um desperdício, tendo em vista que milhares de pessoas poderiam ser beneficiadas pelo nosso sacrifício em vez de uma só. Mill, dificilmente, acolheria a passagem bíblica do bom pastor que deixa as noventa e nove ovelhas e sai em busca daquela que está perdida. O fato é que nossas ações sempre permitem uma lacuna para a possibilidade de beneficiar mais pessoas, ou seja, nunca conseguiremos, devido nossa limitação e das limitações de nossas ações, alcançar uma perfeição quanto ao seu efeito, nunca conseguiremos salvar o mundo.

As sanções externas se beneficiam de leis já preestabelecidas, sejam elas das religiões, das instituições, ou das leis elas mesmas, em benefício, também, de uma utilidade geral. Essas sanções externas serão policiadas pelo fator de utilidade que delas se aproveita. Assim, tanto as sanções internas, como as externas, são meios para distribuir uma felicidade maior possível, para o maior número de pessoas possíveis.

Como quarto aspecto de nosso processo de avaliação inclusiva, veremos se a ética de Mill implica em certo reducionismo. Não encontramos motivos para um reducionismo subjetivo em Mill, visto que há um sacrifício da subjetividade em benefício de uma coletividade dentro dos preceitos da visão utilitarista. Por outro lado, encontramos um reducionismo ao polo objetivo, caracterizado pela ideia de utilidade, na qual os meios precisam ser objetivados por sanções necessárias ao propósito do bem social e de sua manutenção. Sob esse viés, o utilitarismo provoca um forte caráter arbitrário, podendo justificar a tortura, morte e humilhação em benefício de um maior resultado, encontrando sua fonte de autoridade na própria ideia de bem social.

Referente ao nosso quinto ponto de reflexão inclusiva, não encontramos em Mill um entrelaçamento constitutivo que vise uma cumplicidade de sentido. Encontramos uma arbitrariedade do desejo da felicidade, devendo esse, ser habituado pela educação ou pela lei. Segundo Mill, a experiência tem demonstrado leis eficazes que podem conduzir nossa vontade, naturalmente, para ações que visem o interesse comum utilitarista. O hábito é o único fator de segurança para ações, pois é provado no decorrer da experiência da humanidade como uma fonte eficaz para a obtenção da felicidade. Já a vontade, pode assumir diferentes direções que não trazem segurança para os princípios utilitaristas e por isso o próprio hábito deve conduzi-la.

A humanidade deseja a felicidade, sendo o hábito (não a vontade) o meio mais eficaz de concretizar o propósito utilitarista. Como a filosofia utilitarista encontra sua objetividade no desejo de felicidade geral, no qual nossa própria felicidade deve estar

voltada, o hábito recebe um caráter determinista proveniente da felicidade utilitarista, mesmo que, para isso, sejam necessárias sanções e uma justiça retaliativa. Assim, não há cumpridade de sentido, mas um sentido unilateral; não há troca de experiência, mas experiências ajustativas.

O último aspecto de nossa reflexão inclusiva se destina ao limiar da ordem como possibilidade ético-responsiva, como poderíamos resolver o paradoxo das decisões urgentes que precisam ser tomadas da melhor forma possível, beneficiando o maior número de pessoas possíveis? Para o utilitarismo não há paradoxo, mas uma decisão que precisa ser tomada, não visando uma quantidade menor, mas o maior de benefício possível. O utilitarismo não se ressentem em tomar uma decisão dentro de um contexto injusto, tenta, pois, torná-lo justo da melhor forma possível.

Para a fenomenologia da inclusividade, o próprio contexto é injusto, obrigando-nos a tomar uma ação utilitarista arbitrária. Falta uma genealogia fenomenológica em Mill, ou seja, não há a possibilidade de uma revisão da manifestação do poder, suas artimanhas, ou uma genealogia do surgimento da própria ordem que venha a revelar suas margens. Como Mill não faz uma genealogia fenomenológica, falta caráter panorâmico às suas ações, pois confia na força do hábito, visando seus efeitos satisfatórios. Para a fenomenologia da inclusividade, o próprio hábito possui suas margens, que nos dão novas possibilidades éticas responsivas. Se a humanidade se fechasse aos limiares da ordem, às suas margens, *pão e circo*, ainda seriam um bom meio de acabarmos com a infelicidade de uma nação, convencendo os cidadãos às ações virtuosas, recompensando-os quando dóceis, e punindo-os, quando rebeldes.

3.4. FUNDAMENTAÇÕES MORAIS E SUAS ZONAS FRONTEIRIÇAS

O conceito de margem permite que Waldenfels possa visualizar os limiares pelos quais encontramos fissuras. Tais fissuras são indícios do surgimento de novas possibilidades. O evento, em si, traz essa originalidade que acontece inevitavelmente a nós, ele não pode ser objetificado, e sempre continuará portando suas margens, isto significa que, este conceito de margem, em sua naturalidade, não é uma nova ordem estabelecida no campo (ou um novo campo em si), mas representa como se dá o surgimento da ordem. O evento que traz a possibilidade da ordem em um determinado campo é inevitável e marginal. O processo de constituição da própria ordem vai deixar sempre o campo aberto para um novo processo. Assim, uma ordem definitiva contradiz seu próprio processo. O processo em si, com suas margens, dá origem a novas

possibilidades de ordens constituídas, tais ordens possuem suas margens, possibilitando que outras ordens possam surgir.

Formamos grupos de normas, mesmo que o *mundo-da-vida* não possa ser controlado em sua dádiva, pois, procuramos, através delas, extinguir margens (fissuras). Normalmente, essas normas são caracterizadas como algo puro, tal como uma pura razão, um fato puro, etc. Na tentativa de fazer algo mais puro - sem margens - buscamos uma maior generalização a respeito de nossas regras. O quanto mais geral as normas se tornam, mais fortemente elas tendem para uma forma negativa de coerção²⁷³. Quando algo se vê dentro de um padrão de pureza, fecha-se a possibilidade de abertura e se exclui tudo o que se apresenta como ameaça à ordem.

Seleções e exclusões representam a tensão existente na busca da estrutura do edifício das ordens. Importância e sem importância emergem em nossa interação com o evento, que se apresenta inevitavelmente para nós. Conclui-se que, as ordens, estão constantemente em nossas ações, mas isto não significa que elas sejam definitivas uma vez que surgem. As ordens que surgem, através da tensão existente, em seleções e exclusões, produzem os seus próprios limites²⁷⁴ a partir dos quais um novo processo de ordem pode surgir.

As margens/limites da ordem revelam o próprio fenômeno originário pelo qual se dá o surgimento dela. A compreensão desse fenômeno possibilita o caráter aberto que se encontra já no início dos passos desenvolvidos para a possibilidade de uma fenomenologia da inclusividade. Podemos ver a possibilidade de uma *genealogia fenomenológica* em Waldenfels. A ênfase de Waldenfels no reconhecimento de que o evento chega inevitavelmente até nós, que penetra a história de nosso relacionamento com o *mundo-da-vida*, traz uma *ambiguidade* representada como possibilidade ético-responsiva. Portanto, um estudo, como ferramenta reflexiva de nosso método fenomenológico, seria de uma genealogia fenomenológica. Como afirma Merleau-Ponty, não se trata apenas de um estudo genealógico da história simplesmente²⁷⁵, mas de uma visão do processo fenomenológico, que acontece na história como entrelaçamento, revelando a reversibilidade entre essência e existência.

²⁷³ WALDENFELS, Bernhard. *Order in the twilight*. Translated by David J. Parent. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1996, p. 49.

²⁷⁴ Ibidem, p. 51.

²⁷⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945, p. 67.

Na explicação de seu livro *Silhuetas da Moral*, Waldenfels diz: “Silhuetas não são como *layouts*, nem como esboços, que são projetos terminados, delimitados a um campo de trabalho, antes contornos, que emergem, quando algo é jogado contra a luz, fazendo sua sombra aparecer e, também, revelando sua silhueta²⁷⁶”. O problema da moral é apresentado com todos os seus paradoxos, dificuldades que revelam toda a sua natureza. A silhueta da moral, sua essência, revela-se dinâmica, evitando o determinismo moral. A moral não será vista sem as sombras que compõe sua problemática e, também, por elas é que a moral aparecerá, na sua essência, de maneira originária.

O fato de que a moral não é apenas legal²⁷⁷, mas também com feições políticas, econômicas, estéticas e religiosas exhibe, como resultado, que a moral ela mesma é sempre mais e outra do que uma pura moral. São incluídos impulsos éticos, que vem de princípios adversos. Segundo Waldenfels, as fontes da moral não são elas próprias morais. Há zonas fronteiriças (*Grenzzonen*), pelas quais a moral é exposta a um fluxo de forças estranhas, emergindo figuras de transição (*Übergangsfiguren*) que, ao mesmo tempo, exercem seus efeitos dentro e fora do direito e da moral²⁷⁸.

Segundo Waldenfels, há um ponto cego (*blinden Fleck*²⁷⁹) no imperativo moral kantiano. Waldenfels demonstra esse ponto cego por vias objetivas e subjetivas²⁸⁰. O lado objetivo é representado por um legalismo (*Gesetzlichkeit*), pelo qual toda determinação legal é vista pela sua forma interna, certa obrigação mesma (*Verpflichtung*) e não como uma obrigação particular (*Einzelpflicht*). Seu lado subjetivo, em torno da consciência, revela um inevitável fato da razão, cuja voz fala a nós involuntariamente e inevitavelmente, da qual apenas nos inclinamos para ouvi-la. De acordo com Waldenfels, essa lei da razão é sem fundamento, pois não pode ser compreendida ou explicada (*Unbegreiflichkeit*). Embora Kant apresente uma razão prática para resolver esse problema do limite da razão, a razão prática na realidade é apenas uma variante da própria razão (*eine Abart der Vernunft*), parecendo ela mais hábil que ela mesma. Para seu conforto, diz-se que não há uma forma moral mais perfeita do que esta.

²⁷⁶ WALDENFELS, Bernhard. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, p. 9.

²⁷⁷ Ibidem, p. 10.

²⁷⁸ Ibidem, p. 11.

²⁷⁹ Ibidem, p. 22.

²⁸⁰ Ibidem, p. 21.

Conforme Waldenfels, para Kant, o fato da razão se impõe como um comando (*Befehl*), como sabemos um comando não é nenhuma contribuição discursiva (*Diskussionsbeitrag*). Como a razão é o lugar do formalismo categórico, tornamo-nos autônomos, podendo, nós mesmos, sermos instruídos por nós mesmos. Para Waldenfels, constatamos em Kant que um dever (*Sollen*) se impõe acima do ser (*Sein*), promovendo uma autorrestrrição (*Selbstzwang*). Na crítica de Waldenfels, quando Kant levanta a famosa forma *sic volo, sic iubeo* (se eu quero isto, eu ordeno isto) não significa que o comando seja, agora, justificado através da vontade última de um comandante, mas sim, que o dever ele mesmo, por ele mesmo se impõe a nós, e que no próprio *iubeo* da razão se anuncia como razão dada ordinariamente²⁸¹.

Para Waldenfels, o comando “aja assim” (*Handle so*²⁸²) não significa uma pura forma de falar, mas provém de um comando interno, no qual o ser (*Dasein*) está sob a direção do imperativo categórico, transformando nosso *ser* em um vir a ser determinado. O dever (*Sollen*) é algo, segundo Kant, que vem a nós antes de agirmos, ele força minha atenção (*Achtung*), no final recai sobre o *ser* o efeito positivo ou negativo do imperativo²⁸³. A obrigação da ação (*Tunmüssen*), como única possibilidade (*Nichanderskönnen*), uma moralidade do imperativo do dever, que faz a pergunta pelo o que devo fazer ou não fazer, não contempla uma resposta que emerge do clamor²⁸⁴. A história, a dimensão do outro, a própria possibilidade de sentido se tornam desnecessários. A lei do direito não contempla o outro com suas possibilidades, a intersubjetividade só vê uma salvação, sua devoção ao imperativo.

Segundo Waldenfels, o ponto cego que podemos encontrar em uma moral sem fundamento permite deixar para trás aquela confiança em uma fundamentação última e explícita. Waldenfels traz algo inédito para o contexto da ética, uma não fundamentação última e explícita, seja tanto ela alcançada pelo teor do imperativo (Kant), ou por leis democráticas alcançadas por um processo comunicativo (Habermas); tanto uma, como a outra, reconhece a lei como fonte controladora do sujeito, no intento de garantir que o efeito seja eficiente sobre um fato desejado.

De acordo com Wandenfels, sob uma ética responsiva se entende, uma orientação da vida prática, uma ideia orientadora (*Leitidee*) da responsividade e não uma

²⁸¹KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, vol. 4, 1956, p 56.

²⁸² WALDENFELS, Bernhard. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, p. 28.

²⁸³ Ibidem, p. 29.

²⁸⁴ Ibidem, p. 33.

regulação ou uma intencionalidade do comportamento²⁸⁵. A resposta que acontece (*widerfährt*) e que é tomada como um clamor/apelo (*Anspruch*), significa mais do que o seguimento de uma regra e a perseguição de um objetivo.

Waldenfels aponta o inevitável que acontece como o *que* (*Dass*) da resposta, não mais o *que* (*Was*) e o *como* (*Wie*) da pergunta. A inevitabilidade pertence à planície do dizer, não à planície do dito²⁸⁶. A resposta seria ela mesma um puro acontecer (*Widerfahrnis*) se nós não estivéssemos envolvidos de maneira específica. Estamos envolvidos como respondentes, como dando uma resposta – ou até mesmo negando, de onde, o clamor estranho é recebido. Assim, é revelada uma espacialidade (*Spielraum*), que não mais se detém ao *que* (*Was*) e ao *como* (*Wie*), mas, também, com o *que* (*Dass*)²⁸⁷. Responsividade significa: nós mesmos começamos, mas não por nós, mas em algum lugar²⁸⁸. Através de uma *epoqué responsiva*²⁸⁹ e de uma correspondente redução, que não retorna a um sentido puro, mas que, *de onde* (*worauf*) respondemos, em dizendo ou fazendo algo, se abre a nós um caminho, que começa em outro lugar (*anderswo*²⁹⁰). Tal caminho chega até nós de diversas formas, por exemplo: quando somos afetados por um evento de dor, alegria, esperança, etc. O evento vem desse – *outro lugar* -, dando um início responsivo do qual nossa resposta vem muito tarde, todavia, tal resposta, não é a última palavra, pois o evento não para só porque respondemos, mas continua responsivamente.

O conceito de evento, no qual se caracteriza todas as nossas ações, não está preso às regras orientadoras, muito mais representa um envolvimento pelo qual não somos unicamente seus autores, mas cúmplices. Waldenfels apresenta dimensões que caracterizam o evento em sua forma efetiva: 1- O que se desvia da ordem; 2- o que acontece; 3- o que acontece entre nós; 4 – o que está acontecendo. No - *o que está acontecendo* - registra-se o enigma do tempo que abre outra dimensão. O mistério não se dá porque algo se passa, mas porque algo se perde/escapa (*entgeht*)²⁹¹. Resposta significa que, ela mesma emergiu²⁹². O que acontece no tempo é, necessariamente, condicionado pelo que originariamente antecede e o que traz para as consequências

²⁸⁵ Ibidem, p. 39.

²⁸⁶ Ibidem, p. 44.

²⁸⁷ Ibidem, p. 45.

²⁸⁸ Ibidem, p 106.

²⁸⁹ Ibidem, p. 49.

²⁹⁰ WALDENFELS, Bernhard. Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58. *De Gruyter*, Berlim, Vol. I, 2010, p. 72.

²⁹¹ WALDENFELS, Bernhard. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, p. 111

²⁹² Ibidem, p. 112.

futuras²⁹³. O agora toma a posição do antes e do depois, não como causas determinativas, mas como uma inevitável presença temporal, que chega até nós, com seu fluxo, proporcionando um deslocamento temporal originário (*originäre Zeitverschiebung*²⁹⁴), um acontecer de variadas possibilidades. O que acontece é representativo para a ética, inclusive como possibilidade de sua reorientação. Desse modo, éticas do agir e do dever que, se fecham em suas normalizações, retiram do tempo sua característica originária, que é sua potência criativa.

O dever (*Das Sollen*), que se expressa pelo comando moral, empresta um caráter atemporal e inteligível do livre querer que não possui nem um antes, nem um depois. A ação original, que é trazida pela vontade racional (*Vernunftwillen*), vê-se apenas sujeita à lei racional (*Vernunftgesetz*), ao contrário da execução da ação. O dever (*Das Sollen*²⁹⁵) não nos deixa nenhuma escolha. Portanto, com a moralidade, as ações alcançam uma intemporalidade (*Zeitlosigkeit*); as ações que surgem a partir do querer e do dever se movem, através de círculo do dever (*Pflichtenkreis*), representado de forma nomenclológica ou deontológica.

Para Waldenfels, são dados fundamentos (*Gründe*), mas nenhum tipo de fundamento alcançável ou suficiente, de modo que a resposta ocorre graciosamente a partir de um grau particular. Não mais um “como quero, assim ordeno” (*sic volo, sic iubeo*), mas um “como respondo, assim me dou” (*sic respondeo, sic dono*)²⁹⁶. Não há uma ética pura que lida apenas com o bem. Entre o clamor, que vem até nós, e a resposta pela qual nos movemos, que nos afeta e apela, abre ela mesma uma área (*Bereich*) que é ocupada por uma instância intermediária (*Zwischeninstanzen*)²⁹⁷. O ponto de vista da moral, ela mesma, transforma-se em uma forma de regime moral²⁹⁸. Para Waldenfels, deveres da virtude são incompletas virtudes, que somente ordenam máximas de ações e nenhuma ação; elas permitem, portanto, uma espacialidade (*latitudo*) para a arbitrariedade da ação. Portanto, fundamentos da moral que, por sua vez, retiram do tempo sua ação, também retiram do espaço sua horizontalidade.

Nossa proposta de uma fenomenologia da inclusividade não se apresenta como um fundamento determinativo para a moralidade, mas como uma possibilidade para toda a moralidade. Como em Aristóteles, Kant e Mill, concordamos que a razão sozinha

²⁹³ Ibidem, p. 321.

²⁹⁴ Ibidem, p. 99.

²⁹⁵ Ibidem, p. 322.

²⁹⁶ Ibidem, p. 55.

²⁹⁷ Ibidem, p.56.

²⁹⁸ Ibidem, p. 99.

não é suficiente como fundamento da moralidade. Nossa diferença com relação a esses autores, é que não procuramos um fundamento último em uma lei geral que possa resolver tal carência racional. Sob tais circunstâncias, a razão não encontrará apoio na vontade, no hábito, na utilidade, no diálogo, no reconhecimento ou a partir de uma terapia gramatical, nem mesmo nas emoções. De forma alguma afirmamos que tais bases não são importantes em nossa contextualidade prática, nem mesmo afirmamos que a razão desmerece valor em nossas decisões. Nosso método fenomenológico inclusivo se apresenta como uma medida, como um fundamento que não é nem uma medida nem um fundamento determinativo. Todavia, serve como medida e fundamento de toda a eticidade já construída. Dessa forma, poderemos medir o escopo inclusivo de toda eticidade, ver até onde se estende sua inclusividade, mas sem se apresentar como um fundamento determinativo. Nosso método inclusivo, após rever o paradoxo inclusivo/exclusivo auxilia uma abertura da vontade, do hábito, do agir comunicativo, do reconhecimento, da gramática e do *pathos*.

O método fenomenológico inclusivo se apresenta como fenomenológico, pois entende que *o que acontece*, como *presença originária*, é tema transcendental. A *ambiguidade* do tempo, no qual estamos inseridos, nos desloca para novas possibilidades éticas que surgem como clamores. Portanto, nosso trabalho sempre será o de conduzir as essências para a existência, seu lugar e sua temporalidade.

CONCLUSÃO

Será possível estabelecermos uma ética que não seja inclusiva? Essa pesquisa demonstrou claramente que não. Como resultado de nossas descobertas, constatamos a urgência de éticas que sejam inclusivas, contemplando o que antes era excluído, visto, agora, como possibilidade ética (Waldenfels). Não obstante todas as contribuições éticas já elaboradas, vê-se eminente refletirmos uma inclusividade que perpassa, tanto os aspectos constitutivos, como as questões ético-práticas alusivas à ética.

Como a fenomenologia da inclusividade promove uma reflexão latente, ela não permite uma inclusividade que venha a se tornar estática em seu processo. Sob tais pressupostos, colabora com propostas éticas em desenvolvimento ou que venham a ser retomadas. O caráter dinâmico da ética revela sua flexibilidade ao contexto em transformação. Assim, vê-se inclusiva ao fluxo que advém de práticas cotidianas renovadas. Tal atitude ética acompanha as mudanças sociais e seus respectivos clamores éticos. É importante notarmos que refletir não significa um ajustamento ou modismo, mas procurar diligenciar uma ética que promova a vida em sua horizontalidade. Aliás, a prática da reflexão já pressupõe renovação, latência necessária para buscarmos novas possibilidades inclusivas.

A possibilidade de uma fenomenologia que seja capaz de colocar entre parênteses nossas teses e, ao mesmo tempo, incluindo-se no *mundo-da-vida*, torna-se reveladora para uma inclusividade ética que contemple a maneira como os fenômenos aparecem. A esse nível, propomos uma inclusividade que não seja presa às normas estabelecidas e preconceitos, mas que reflita o dado como é dado. Tal atitude em relação aos fenômenos originários inviabiliza qualquer seguimento autoritário de regras pré-estabelecidas, vindo a macular qualquer proposta inclusiva.

Ao trabalharmos com o paradoxo subjetivo/objetivo descobrimos, através da resolução proposta por Husserl, uma possibilidade de desenvolvermos um método inclusivo que não seja autocontraditório. Como propor uma inclusividade que não seja exclusiva? Como realizar uma proposta ética que não seja ela mesma uma tese com começo, meio e fim? Demonstramos que é necessário compreender que, tal fluxo da vida constitutiva, também, são fenômenos e devem ser refletidos como tal. Portanto, nossa reflexão não se dirige a um abandono de toda a objetividade, das conquistas da humanidade e da ciência, mas procura sua latência numa perspectiva de abertura ao

mundo-da-vida. Uma inclusividade que se propõe aberta deve se manter dinâmica, envolvendo-se num constante processo de redução fenomenológica.

Evitando o reducionismo subjetivo/objetivo, a fenomenologia da inclusividade se desloca à polaridade do *mundo-da-vida*. Tal atitude que se dirige a horizontalidade da vida inviabiliza qualquer tentativa subjetiva determinista ou objetiva determinista. Nossa orientação será através daquilo que aparece como fenômeno originário, no qual tanto a objetividade quanto a subjetividade se encontram envoltas numa tensão necessária que as desloca para o polo da vida. Dessa forma, obtemos um teor inclusivo que venha a promover a vida e não certas formas particulares de vida que formas reducionistas procuram evidenciar.

Tendo defendido uma inclusividade que possua uma reflexão latente, que seja inclusiva no *mundo-da-vida*, não fechada em seu processo e não reducionista; partimos, então, para uma radicalização inclusiva em Merleau-Ponty. Uma atitude que contemple uma cumplicidade nos processos constitutivos retira o fardo pesado que antes era concedido ao sujeito como doador único de sentido. Tal abrangência inclusiva radical vem fortalecer os pontos anteriores já trabalhados por Husserl como, também, assegurar uma inclusividade encarnada. Tal inclusividade fornece ampla reflexão para as questões de inclusão em nossa sociedade. A inclusão homossexual, da mulher, do negro entre outras, não é trabalhada apenas através de avanços consensuais, ou técnicas complicadas de inserção. Uma inclusividade encarnada viabiliza uma reflexão na qual o ser humano precisa encontrar espaço e tempo para exercer sua criatividade e liberdade de forma inclusiva, expressando-se e participando da mesma carne do mundo que todos.

Após uma radicalização inclusiva, essa pesquisa sentiu a necessidade de uma atitude inclusiva prática. Encontramos em Waldenfels a possibilidade de uma reflexão que vai além de regras prontas e acabadas para contemplarmos, também, suas fronteiras. O próprio caráter de formação de uma ordem já traz a contribuição de um dinamismo que não pode ser esquecido, pois esquecê-lo seria contradizer seu próprio processo. A atitude de uma responsividade aberta, inclusiva no *mundo-da-vida*, não reducionista e radical, viabiliza uma fundamentação que não é nenhuma fundamentação determinista. Chegamos à conclusão que uma atitude responsiva inclusiva se torna um instrumento capaz de medir o escopo inclusivo de qualquer proposta ética até agora já trabalhada.

No decorrer do processo inclusivo reflexivo constatamos que o método, por nós exposto, vem a ser, também, uma ferramenta crítica à toda teorização ética. Portanto, a fenomenologia da inclusividade traz uma proposta crítica para questões éticas com *tom*

inclusivo. Todavia, uma teoria ética que não contemple o fenômeno inclusivo abre possibilidades de exclusão, cujos efeitos podem gerar danos terríveis ao mundo ao qual vivemos. Essa crítica perfaz, desde os aspectos constitutivos, aos aspectos éticos-práticos, envolvendo-nos em uma reflexão inclusiva que venha a radicalizar o sentido teórico e prático, unindo-os na dimensão do sentido, em outras palavras, na dimensão constitutiva do mundo-da-vida.

A fenomenologia da inclusividade, antes de ser uma teoria, é um método, um instrumento pelo qual medimos o escopo, realizamos a crítica e, indo além, serve de suporte (fundamento) à toda a teoria ética. Portanto, não se apresenta como uma nova proposta normativa, nem como teoria, nem como um relativismo, mas como uma reflexão necessária aos parâmetros de toda eticidade. O método fenomenológico inclusivo vem para suprir um grande lapso deixado pelas teorias éticas até agora, - o déficit inclusivo, indispensável a qualquer pressuposto ético. Trata-se, portanto, de um método fenomenológico, crítico-inclusivo, ético-avaliativo, reflexivo-orientador e de suporte para toda a teoria ética.

A reflexão latente, que a fenomenologia da inclusividade se dispõe, abre uma possibilidade inovadora no campo das elaborações éticas, fomentando uma perspectiva inclusiva radical, orientando novos rumos éticos que consigam adentrar nas idiossincrasias (ambiguidades) do *mundo-da-vida*, sem que o paradoxo inclusivo/exclusivo venha a atrofiar nossos investimentos éticos, mas, ao contrário, venha, justamente, à possibilitá-los.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor, L., W. *Negative dialectics*. Translated E. B. Ashton. New York: Seabury Press, 1973.

ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Translated by Christopher Rowe. New York: Oxford University Press, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE FENOMENOLOGIA. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Disponível em: <http://www3.pucrs.br/portal/page/portal/ffchppg/ppgfilo/ppgfiloSociedades/ppgfiloSociedadesFenomenologia>. Acesso em: 03 de julho de 2014.

BARBARAS, Renaud. *A Phenomenology of life*. In: The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. New York: Cambridge University Press, 2006.

BOTTOMORE, Tom. *The Frankfurt school*. London and New York: Tavistock Publications, 1984.

DALLMAYR, Fred Reinhard. *Margins of political discourse*. Albany: SUNY Press, 1989.

DE WAELHENS, Alphonse. *Existence et signification*. Paris: Editions Nauwelaerts, 1973.

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

FOUCAULT, Michel. *Estructuralisme et poststructuralisme*. In: Dits et écrits. Paris: Gallimard, vol. IV, 1954-1988.

_____. FOUCAULT, Michel. *Verdade e poder*. In: Microfísica do poder. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GT DE FENOMENOLOGIA. Associação brasileira de pós-graduação em Filosofia – ANPOF. Disponível em: <http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/2013-11-25-22-44-25/grupos-de-trabalho/category-items/2-grupos-trabalho/15-fenomenologia>. Acesso em: 03 de julho de 2014.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos da teoria política*. Tradução por George Sperber, Paulo A. Soethe e Milton C. Motta. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *The Theory of communicative action: reason and the rationalization of society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, vol. 1, 1983. (HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*.)

São Paulo: Martins Fontes, Vol. 1, 2012.).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wiissenschaft der Logik II*. Hamburg: Felix Meiner, 1975.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trans. K. Baynes, Cambridge MA & London: The MIT Press, 1991.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse of reason*. London/New York: Continuum, 2004. (HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.).

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976. (HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012.).

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Ed. W. Biemel. Husserliana IV. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952. (HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Suzuki, M. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.).

_____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und Eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, 2 Auflage. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. (HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.).

JUNGLOS, Márcio. Consequências inclusivas na fenomenologia de Husserl, Merleau-Ponty e Waldenfels. *Intuitio*, Porto Alegre, Vol.VI, p. 14-30, 2013.

_____. Criação e criatividade com expressão da liberdade: uma abordagem inclusiva em Merleau-Ponty, Foucault e Waldenfels. *Kínesis*, Marília, Vol. III, n. 06, dezembro 2011.

_____. From a non-formal ethics of values in Scheler to the thresholds zones in Waldenfels: ethical implications of the understanding of personality. *Meta: research in hermeneutics, phenomenology and practical philosophy*, Romania, Vol. V, p. 335-374, 2013.

_____. Racionalidade e ontologia: perspectivas éticos-inclusivas na filosofia de Mead, Merleau-Ponty e Wandenfels. *Kínesis*, Marília, Vol. 139, n° 09, Julho 2013.

KANT, Immanuel. *Groundwork of the metaphysics of morals: a german-english edition*. German text from the second original edition (1786) ed. by Jens Temmermann,

English translation by Maty Gregor and revised by Jens Timmermann. New York: Cambridge University Press, 2011. (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traduzido do alemão por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.).

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, vol. 4, 1956. (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Vozes, 2012.).

MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society* Boston: Beacon Press, 1964. (MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.).

MEAD, George Herbert. *Mind, self, and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1934.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945. (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.).

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard 1964. (MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução: José Arthur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.).

_____. *Le philosophe et son ombre*. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Tradução de Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.).

MILL, Stuart John. *Utilitarianism*. Edited by George Sher. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1979. (MILL, Stuart John. *Utilitarismo*. São Paulo: Iluminuras, 2000.).

NÚCLEO DE ESTUDO E PESQUISA EM FENOMENOLOGIA - NEPEFE. Disponível em: <http://nepefe.fe.ufg.br/>. Acesso em: 01 junho 2014.

PHENOMENOLOGY RESEARCH CENTER – PRC. Disponível em: <http://www.phenomenologyresearchcenter.org/>. Acesso em: 01 junho 2014.

STEINBOCK, J., Anthony. *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.

WALDENFELS, Bernhard. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

_____. *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

_____. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1980.

_____. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1990.

- _____. *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*. Berlin: Akda-Verlag, 1997.
- _____. *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. La responsività del próprio corpo. *Kainós*, Italia, tópico 2, n.2, 2007.
- _____. *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- _____. Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58. *De Gruyter*, Berlin, Vol. I, S. 71-81, 2010.
- _____. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- _____. *The question of the other*. The Chinese University of Hong Kong: Hong Kong, 2007.
- _____. *The role of the lived-body in feeling*. In: Continental Philosophy Review. Trad. Christina M. Could. Netherland: Springer, Vol. 41, No. 2, June, 2008.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance*. Trans. by Michael Robertson. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. In: Ludwig Wittgenstein Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960. (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.).