

RACIONALIDADE E ONTOLOGIA: PERSPECTIVAS ÉTICO-INCLUSIVAS NA FILOSOFIA DE MEAD, MERLEAU-PONTY E WALDENFELS

RATIONALITY AND ONTOLOGY: ETHICAL-INCLUSIVE PERSPECTIVES IN THE PHILOSOPHY OF MEAD, MERLEAU-PONTY AND WALDENFELS

Márcio Junglos¹

Resumo: Este artigo procurará analisar o desenvolvimento da sociedade a partir de um viés ético- inclusivo. O paradoxo *inclusivo/exclusivo* não pode ser resolvido ao nível de uma racionalidade discursiva. Muito menos através de uma concepção teleologia que transparece um ideal, do qual todas as diferenças se ajustam a uma democracia do tipo universalizada em Herbert Mead. Mas, tal paradoxo torna-se indispensável para que possamos compreender o *estranhamento* como possibilidade e abertura. Em Merleau-Ponty, há um *entrelaçamento* latente e necessário para que haja biodiversidade e criação. Desse modo, a própria racionalidade precisa de uma base ontológica que venha a ampliá-la na compreensão de profundos problemas intersubjetivos. Não pretendemos minimizar nossa capacidade de resolvermos nossos problemas através de um diálogo. Nosso propósito é mostrar quando esse se dirige para uma confiança cega na razão, propiciando um déficit ontológico fatal para uma exclusão justificada socialmente e assumida pela nossa personalidade. Waldenfels procurará o caráter aberto de nossas relações ético-discursivas, proporcionando uma inclusão esperada que contemple o outro não como ameaçador, mas em suas vivências e contribuições possíveis. Dessa forma, a *responsividade* traz uma contribuição importantíssima para o paradoxo *inclusivo/exclusivo* que é insolúvel ao nível racional, mas que se torna necessário para que o outro seja visto lá, onde a razão mostra sua *invisibilidade*.

Palavras-chave: Inclusividade. Responsividade. Herbert Mead. Merleau-Ponty. Waldenfels.

Abstract: This article will seek to examine the development of society from an inclusive-ethical point of view. The paradox *inclusive / exclusive* cannot be solved at the level of a discursive rationality. Much less by design a teleology that shines an ideal, which all different style will fit in an universalized democracy in Herbert Mead. But this paradox becomes essential for us to understand the *strangeness* and openness as possible. In Merleau-Ponty, there is a latent *entanglement* that will be needed for biodiversity and creation. Thus, rationality itself needs an ontological basis which will enlarge the understanding of the deep problems from intersubjective. We do not intend to minimize our ability to solve our problems through dialogue. Our purpose is to show when this turns into a blind trust in reason, providing an ontological deficit fatal for a socially justified exclusion and assumed by our personality. Waldenfels seek the open character of our discourse-ethical relations, providing an expected inclusion covering the other not as threatening, but through their experiences and possible contributions. Thus, the *responsiveness* brings an important contribution to the paradox *inclusive / exclusive* which is insoluble at a rational level, but it is necessary for the other to be seen there, where reason shows its *invisibility*.

Keywords: Inclusivity. Responsiveness. Herbert Mead. Merleau-Ponty. Waldenfels.

* * *

¹ Doutorando pela PUCRS, mestre pela UFSM, professor da UnC e teólogo anglicano. Email: revjunglos@yahoo.com.br.

1. Introdução

Esse trabalho procurará aproximar racionalidade e ontologia no intento de analisar suas implicações para uma ética da inclusividade. Nenhum autor trabalhará especificamente sobre o tema da inclusividade. Nosso objetivo, com a aproximação entre racionalidade e ontologia, é buscar subsídios necessários para uma inclusão ética que, ao mesmo tempo, veja no paradoxo inclusivo/exclusivo seu caráter de necessidade como possibilitadora da própria inclusividade.

Veremos que Herbert Mead com sua teoria do ajustamento, ou seja, o indivíduo, embora possua suas particularidades, acaba o fazendo por que faz parte de uma sociedade e por isso seu ajustamento a ela. Nesse tipo de ajustamento ou, como queiramos, inclusão ao social, sofre-se de uma despersonalização e pode acarretar certa ideologização.

Merleau-Ponty, através de sua compreensão de reversibilidade, verá na interação entre sujeito e mundo, ego e alter ego uma cumplicidade constitutiva que desconsidera uma divisão entre sujeito e sociedade ou uma supressão do indivíduo pelo social.

Waldenfels, com sua concepção de responsividade, trará a temática da reversibilidade para o campo de sua ética responsiva. Interrogação e resposta farão parte de um mesmo processo responsivo que inclui o estranhamento numa dimensão de infinitas possibilidades, visando uma nova compreensão ético-prática.

2. Indefinibilidade da Consciência

Herbert Mead instiga sobre a problemática da referencialidade da consciência. Inicia suas considerações reportando-se à consciência como: “algo que estava lá, mas que poderia ser trazido através de uma aproximação relacional com o que ocorrera no corpo²”. Para Mead, o que o sistema nervoso central pode oferecer são caminhos (*paths*), pelos quais se dá a consciência em forma de uma unidade integralizada³ entre a fisiologia neuro cerebral e sua complexidade psíquica. Poderíamos, talvez, objetar: Não é no lóbulo frontal que encontramos as abstrações, ou seja, o pensamento propriamente dito? Segundo Mead, também, o lóbulo central nada mais é que um

² MEAD, George Herbert. *Mind, self, and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1934, p. 21.

³ *Ibidem*, p.24.

caminho dentre tantos outros que envolvem o cérebro, fazendo com que condutas extremamente complicadas sejam possíveis.

O autor nos convida a observarmos a experiência do punho cerrado⁴. O que acontece quando cerramos nosso pulso? Geralmente, psicólogos e fisiologistas são atraídos pelo ato traçado através dos nervos que chegam aos músculos do braço e da mão. Tal experiência do ato reporta-se à sensação vigente, tornando-nos conscientes dela. Portanto, chamará nossa atenção para um paralelismo entre o que está ocorrendo nesse órgão e na consciência durante a própria experiência do ato. Esse paralelismo só é completo mediante a atenção, pelo menos nos atos em que participo conscientemente. Não se pode dizer que há um paralelismo psicológico e fisiológico todas as vezes que se pisca o olho. Para melhor responder essa problemática, Mead refere-se ao organismo como chave para a compreensão do ato da experiência corporal, visto que o organismo está sempre lá. Segundo Mead: “A consciência parte e a consciência retorna, todavia o organismo continua agindo⁵”.

Não podemos encontrar um lugar determinado para a localização exata do pensamento. De modo geral, concebe-se o córtex como o espaço reservado para a mente em seu pensamento e ação. Mas, lembra-nos Mead que há uma série de conexões indefinidas que inviabilizam uma exatidão quanto à localização do pensamento. Propõem-nos, assim, uma *unidade de integração*⁶ que favorece ao processo mental e a sua relação corporal. Essa unidade é uma unidade de integração, funciona como um organismo. No entanto, como esse fenômeno de integralização dá-se em detalhes, realmente não podemos dizer. Uma procura pelo pensamento seria uma tarefa impossível. Embora, possamos tentar degeneralizar para procurar buscar a origem do pensamento, saindo do lóbulo frontal para o córtex e visualizarmos um sistema nervoso central, não conseguiríamos, mesmo assim, ir muito mais longe do que isso. Conclui Mead, que não podemos dizer exatamente o lugar preciso no qual se encontra essa integralização.

Esse paralelismo traçado por Mead entre mente e corpo, ou melhor, daquilo que acontece em nossa consciência e nos sentidos como um todo, não pode evitar um estudo do corpo para melhor compreendermos tal integração. A nossa experiência é perpassada por essa integração. Mead deter-se-á a receptividade do fenômeno como experiência, processo marcado por um paralelismo entre o que é determinado físico e

⁴ Ibidem, p. 22.

⁵ Ibidem, pp. 27-28.

⁶ Ibidem, p. 24.

psicologicamente quando nos deparamos com o objeto. De antemão, percebe uma distinção entre o objeto comum a todos e a experiência particular que temos dele⁷. Podemos dizer que há as coisas físicas de um lado e os eventos mentais de outro. Os eventos mentais são diferentes para cada indivíduo, enquanto as coisas físicas são comuns a todos. Mead encontrará no conceito de organismo uma proposta para uma *generalização*⁸ dessa distinção.

Herbert Mead traz o exemplo da cor e do odor⁹ pelos quais cada um de nós os experencia de forma diversificada. Embora, a experiência seja diferente, há um objeto comum do qual tanto o odor como a cor fazem referência. Sua pesquisa será direcionada para a busca de um *estímulo comum*¹⁰ que ocorre no sistema nervoso de cada um desses indivíduos, envolvendo uma universalidade para responder essas particularidades.

Como poderemos tomar o individual com suas peculiaridades e tentar uma resposta mais uniformizada? A ideia do estímulo comum realça essa perspectiva, informando que estamos sobre as mesmas condições orgânicas. Temos que ter a mesma linguagem, as mesmas unidades de medidas e várias outras atribuições encontradas sob uma mesma cultura. Apesar de nossas experiências serem diversas umas das outras somos justapostos em um todo estrutural. Conforme Mead: “Somos envolvidos com indivíduos separados e ainda tais indivíduos precisam tornar-se parte de um todo comum¹¹”. Os caminhos da pesquisa de Mead irão se direcionar justamente nessa tentativa de fazer uma correlação entre o mundo que nos é comum e aquele que é peculiar. Torna-se importante salientar que, para Mead, não podemos tomar o sistema nervoso central por si próprio nem os objetos físicos por si mesmos. Mead escreve: “O processo todo é aquele que começa com o estímulo e envolve tudo que ele assume¹²”.

Uma série de respostas é dada em determinadas circunstâncias, provocando estímulos, cujos atos reajustam-se uns aos outros estimulando novas respostas, viabilizando, por seu viés, atos diferentes. Nas palavras de Mead: “Há uma série de atitudes, movimentos que, sob circunstâncias específicas, pertencem ao começo dos atos que são estímulos para certas respostas assumidas¹³”. Uma resposta é sempre uma atitude a determinado estímulo. Poderíamos dizer que os estímulos são particulares em

⁷ Ibidem, p. 31.

⁸ Ibidem, p. 32.

⁹ Ibidem, p. 33.

¹⁰ Ibidem, pp.33-34.

¹¹ Ibidem, p. 35.

¹² Ibidem, p. 39.

¹³ Ibidem, p. 43.

vista que as respostas são universais para Mead¹⁴. Assim, procuramos, através de nossas respostas, criar um espaço organizado mediante seus inúmeros estímulos, propiciando respostas que sejam comuns para todos nós, pelas quais assumimos um consenso comum. Na medida em que internalizamos certos atos, por assumir respostas comuns, mostramo-nos capazes de assumir as mesmas respostas que outros possuem devido ao seu caráter de universalidade. Aqui, encontra-se o ponto nefrágico que dá origem a construção da mente humana. Embora, os animais, tenham a mesma capacidade de aprender gestos, posturas comuns à sua espécie, não podem como os seres humanos se colocarem no lugar do outro, tomando para si tal conduta mediando respostas comuns.

Segundo Mead: “a relação entre um dado estímulo – como o gesto - e a última fase do ato social do qual é uma fase anterior (se não a primeira) constitui o campo dentro do qual se origina o significado e existe¹⁵”. Dessa forma, o gesto é um resultado de um ato social dado, pelo qual há uma resposta concebida de forma comum entre os indivíduos envolvidos, fazendo com que a própria resposta seja compreendida em termos de significado. Dessa maneira, o significado está presente no ato social antes da emergência de uma consciência sobre a ocorrência do significado. Escreve Mead:

Significado é então não concebido, fundamentalmente, como um estado da consciência ou como um grupo organizado de relações existentes ou subsistindo mentalmente fora do campo da experiência; pelo contrário, deverá ser concebido objetivamente, tendo sua existência completa no próprio campo da experiência¹⁶.

Para que haja comunicação é necessário que os indivíduos se ajustem¹⁷ a determinadas respostas comuns, usufruindo de atitudes comuns, das quais podem organizarem-se em sociedade. Nesses termos, através de nosso convívio em sociedade, pelo qual se dá nosso campo de experiência, reconhecemos perspectivas que, por um processo social, selecionamos¹⁸ aspectos comuns. Em Mead, as respostas assumem caráter de generalização à diversidade de estímulos apresentados, esses evocam determinadas respostas que, na sociedade, recebem teor ajustativo. Relata Mead: “a

¹⁴ Ibidem, p. 85.

¹⁵ Ibidem, p. 76.

¹⁶ Ibidem, p. 78.

¹⁷ Ibidem, p.79.

¹⁸ Ibidem, p.65.

resposta é universal e o estímulo é particular¹⁹”. Em sociedade, transcendemos todas as ocorrências particulares, respondendo de forma universal aos estímulos dados. Podemos chegar à conclusão de que nossas respostas são o próprio estado pelo qual se encontra nosso pensamento latente.

A inteligência será um processo seletivo, ou seja, a capacidade de resolver problemas do comportamento presente visando a um possível futuro, envolvendo tanto memória como projeção. Tal capacidade é traçada por uma série de atitudes pelas quais dirigimos nossa vida em comum, abarcada dentro de um processo social. Para Mead, na nossa relação com o outro, não tomamos a atitude somente como uma espécie de recepção, mas, também, como parte de uma elaborada reação social vigente. Em outras palavras, é pela nossa capacidade de assumir e representar para nós mesmos o papel do outro e assumi-los para nós mesmos que nos tornam diferentes dos animais e, também, é por este viés que surge o significado que produz a mente humana.

Para Mead, a consciência perderá seu caráter de substância e será funcional, tendo função objetiva no mundo, onde está localizada e não no cérebro. No cérebro, localiza-se o processo psicológico pelo qual se perde ou ressurge a consciência. Como escreve Mead: “um processo análogo a abaixar e levantar uma veneziana²⁰”. Já no envolvimento social, o significado já está sempre lá em processo e a mente surge somente como experiência de todos os indivíduos envolvidos nesse processo.

Desse modo, o indivíduo torna-se autoconsciente e tem uma mente, sendo consciente de sua relação nesse processo como um todo e consciente, também, da participação dos outros indivíduos nele.

Em nossa relação com o processo como um todo e com os outros indivíduos envolvidos nele é que surge o *Self*. Para Mead, o *Self* se distingue do corpo pelo fato de que o corpo pode estar lá, operando através de uma forma muito inteligente sem que, necessariamente haja um *Self* envolvido em tal experiência. Assim, escreve Mead: “O *Self* tem a característica de ser um objeto para ele próprio e, tal característica, o distingue de outros objetos e do corpo²¹”. Por exemplo: não podemos ver certas partes de nosso corpo, como o olho não pode ver nossas costas, nem a extensão do corpo dá conta de inúmeros objetos a sua volta. Há uma organização *corpo-objeto* que é feita pelo *Self* no desenvolvimento de sua própria constituição.

¹⁹ Ibidem, p. 85.

²⁰ Ibidem, p. 112.

²¹ Ibidem, p. 136.

Há, também, uma diferenciação entre o *Eu* e o *Mim* (*me*) do qual fala Mead. O *Eu*, para esse autor, tira-nos a capacidade de estarmos sempre conscientes daquilo que somos o que, por sua vez, garante-nos certa surpresa em nossas próprias ações. Mas o *Eu* não representa somente a capacidade de surpresa pelas próprias atitudes que tomamos, mas é portador de mudança e impulsionador do próprio *Mim*. Diz Mead: “Tomando tais atitudes introduzimos o *Mim* e reagimos através delas como *Eu*²²”. A atitude dos outros, que podem ser representadas por mim mesmo, constituem o *Mim*; minha resposta a essas atitudes representam o *Eu*. Em uma partida de futebol, sabemos as regras, ou seja, a organização geral assumida pelo grupo. Desse modo, assumimos responsabilidades e papéis específicos em relação ao jogo. As presenças desses grupos de atitudes organizadas constituem o *Mim*, que eu respondo como um *Eu*. Tomadas juntas o *Eu* e o *Mim*, elas constituem a personalidade na medida em que aparecem na experiência social.

O *Self* é, portanto, essencialmente o processo social ativo dessas duas fases, dando-nos a consciência de responsabilidade. O *Self* assume responsabilidades perante as novidades da experiência social. Graças a essa reação do *Eu*, mudanças podem ocorrer através de uma resposta diferente perante outras preconcebidas. Mas toda mudança ocorre mediante um processo social do qual o próprio *Self* é surpreendido com as novidades ocorridas em sua personalidade. De igual forma, os cientistas surpreendem-se com suas novas descobertas, pois elas aparecem como um processo e precisam ser exteriorizadas, ou seja, precisam ser reajustadas em certo contexto. Relata Mead: “[cientista] Sua mente, antes, é um processo do aparecimento daquela ideia²³”. O cientista precisa colocar a ideia como um objeto para ele mesmo, como precisa colocar a si mesmo como um objeto para si mesmo. Entrando, em sua própria experiência como objeto (enter his own experience as an object²⁴) só torna-se possível pelo viés da própria experiência colhida por um processo social do qual surge seu nascimento.

3. Merleau-Ponty, entrelaçamento – quiasma

Durante o século XIX e meados do século XX muitas pessoas deixam seus países de origem devido às perseguições políticas e religiosas que assolava a Europa

²² Ibidem, p. 174.

²³ Ibidem, p. 197.

²⁴ Ibidem, p. 226.

para encontrar refúgio nos Estados Unidos. As dificuldades desse fluxo não tardaram a aparecer. Segundo relata a socióloga Cristina Costa:

A então recente industrialização da América também era fonte de distúrbios e de conflitos sociais que geravam preconceito e perseguição que, não raro, adquiria contornos raciais e étnicos. A questão das minorias de origem africana também contribuía para uma sensação de mal-estar e intranquilidade social. O conjunto desses conflitos tendia a ser resolvidos quase que exclusivamente com o emprego da força policial, o que deixava a sociedade em permanente estado de tensão racial e, principalmente, sem mecanismos de ação social que produzissem resultados mais seguros e duradouros no sentido, de, pelo menos, minimizar essas tensões²⁵.

Constamos que esse desenraizamento das culturas de origem pelos povos provindos de várias outras culturas e a recente industrialização da América deram início a um ar desconfortável, produzindo eminentes distúrbios sociais, levando a vários focos de violência. Nesse contexto, surge uma tentativa de dar uma solução a tais problemas que encontram seu apogeu em 1915 e 1940. Segundo nossas análises, a escola de Chicago se propunha a tentativa de buscar soluções para esses conflitos mediante a uma ideologia de ajustamento do outro - que era estranho à cultura local. Tal época mostra bem o que podemos chamar de um colonialismo interno apregoado pelos Estados Unidos o qual encontra, em seus cientistas, uma base ideológica favorável para isso. Não é nosso propósito dizer que não existam respostas que sejam comuns às pessoas e provar que uma teoria do ajustamento é um absurdo. Acreditamos que as pessoas se ajustam a respostas comuns e que são influenciadas por elas a viver de certa maneira em sociedade. Nossa intenção é evitar a exclusão que surge pelo determinismo que pode estar inerente em tal crença ou que inevitavelmente pode nos conduzir a ele. Buscaremos uma fonte alternativa que visa certo imbricamento de nosso processo constitutivo, abrindo nossas possibilidades que nos auxiliarão a uma maior abrangência ética contemplando a biodiversidade da vida.

Notáveis serão as contribuições de Merleau-Ponty para esse projeto, principalmente, levando sobre grande consideração sua obra: *O visível e o invisível*. O conceito central dessa obra é o de quiasma²⁶, termo emprestado da genética (biologia) que é um ponto de coito, ou seja, um encontro entre os cromatídeos, mediante a divisão

²⁵ COSTA, Maria Cristina Castilho. *Sociologia: introdução à ciência da sociedade*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Moderna, 2005, p. 268.

²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 171.

celular. Dessa forma, tal estrutura conforma-se nos cromossomas quando, na meiose, parte do braço de cada cromossoma se quebra e é recomposta no respectivo homólogo.



Figura 1- Modelo de Quiasma.
Fonte: Wikipedia, 2012.

A biodiversidade é 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 deixá-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 impresindível para a vida. Resta-nos ainda estabelecer alguns pormenores concernentes a essa identidade originária. Ela se faz presente no ser e o ser é tudo que existe. Não iremos minimizar essa abrangência aristotélica.

Antes de intruzir 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 conseqüentemente 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 ser²⁷.

Na esfera do *ser*, há certa dependência daquilo que não se apresenta à visão, mas que, também, faz parte do *ser enquanto ser*. A orinalidade apresenta-se 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*²⁸ 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 corpo²⁹”. 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, é certamente 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 sim, 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 sintetiza-se na unidade da consciência, a presença originária, indelével ao ser, verá o estranho como possibilidade e não como superação resolvida por um *retorno-a-si*. Essa superação que visa a certo ajustamento através de um retorno à consciência por Hegel e que foi transportado para um ajustamento à sociedade em Mead, torna-se interrogado por Merleau-Ponty. O quiasma não possui soberba absolutista, a própria interrogação impulsionará a novas possibilidades³⁰. O ser nunca será totalmente visível, e nunca será, igualmente, um puro nada, será abertura³¹.

O paradoxo inclusivo/exclusivo não é resolvido pelo retorno à consciência ou à sociedade, mas torna-se 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

²⁷ Ibidem, p. 116.

²⁸ Ibidem, p. 92.

²⁹ Ibidem, p. 82.

³⁰ Ibidem, p. 81.

³¹ Ibidem, p. 76.

Ir ao shopping traz comodidades, o estar tudo perto das mãos aparenta-nos 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 são nas análises de Merleau-Ponty que buscaremos caminhos, - interrogação.

4. O ser dividido e 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 Ponty: “Há uma condução (*relèvement*) 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 passíveis de superposição³²”. 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 (*Urpräsenzierbarkeit*³³) conceitualizada por Merleau-Ponty em uma 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 que 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 a consciência pré-objetivamente, ou seja, antes de qualquer tese estabelecida e determinada por nós.

³² Ibidem, 175.

³³ Ibidem, p. 175.

Essa invisibilidade é sustentada por tal carne, inviabilizando certa objetivação, pois a carne representa caminhos (paths) que Mead 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 apresenta-nos 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 comunicarem³⁴”. E essa riqueza ontológica nos permite não mais privilegiarmos os deuses doadores de sentido que a própria humanidade criou, mas que os futuros encaminhamentos éticos possam encontrarem-se abertos as diversas possibilidades.

Nossa pesquisa não pretende minimizar nem suprimir a capacidade racional, mas lançar luz a uma reabilitação ontológica que possa ser extremamente importante aos processos constitutivos. 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, na qual 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, que sempre a decisão da maioria fosse levada em conta e, ainda, o *telos* superior fosse uma luta incansável contra a exploração, mesmo assim correríamos o risco de uma exclusão sem precedentes e de estarmos sujeitos a uma docilização escamotiada que nos iludem a estarmos celebrando a vida, quando estamos celebrando a morte.

Aqui, novamente o polo torna-se evolutivo-teleológico. Tal ética com pretensão 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 correto é o uso da burca. O uso e não uso não representam 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.

³⁴ Ibidem, p. 176.

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 Foucault³⁵ mostram que a pior forma de escravidão é suprimir o ser em sua criação e espontaneidade. Aqui chegamos ao ponto fulcral para toda a base ética, considerada como possibilidade e não como uma unidade ajustativa, ou sua forma docilizada, que é uma unidade na diferença.

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 nós.

O que deve ser evidente em nossas pesquisas, é que não pretendemos tirar a razão da jogada, 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 tocada³⁶. 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 reversibilidade³⁷ 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, sim, assume um papel importantíssimo nesse processo, uma vez reconhecendo essa base ontológica, pode encontrar meios para que a liberdade seja exercitada 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; à “pequena frase”, à 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 outoridade, seu poder fascinante e indestrutível advém precisamente de estarem elas em transparência atrás do sensível ou em seu coração.

³⁵ JUNGLOS, Márcio. Criação e criatividade como expressão da liberdade: uma abordagem inclusiva em Merleau-Ponty, Foucault e Waldenfels. *Revista Kínesis*, v. 3, n. 6, p. 242-259, dezembro, 2011.

³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 130.

³⁷ *Ibidem*, p. 184.

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*³⁸ em sua obra *O filósofo e sua sombra*. As ideias não podem ser destituídas de sua base ontológica, pois correremos 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 razão sofra do próprio reducionismo que tenta evitar.

5. Contexto ético-prático da inclusividade

Essa problemática é absorvida por Bernhard Waldenfels e entrelaçada dentro de um contexto ético-prático do qual o autor traz uma problemática nova e profunda para os novos parâmetros de uma reflexão inclusiva com relação ao estranho.

Waldenfels em seu livro: *A espacialidade do comportamento* tece algumas críticas ao pensamento de Mead que venham a suprimir o indivíduo e sua intersubjetividade em benefício de um terceiro. Esse terceiro seria o outro generalizado (*verallgemeinderter Anderer*³⁹) ou a própria aplicabilidade das regras (*Regelanwendungen*⁴⁰) em uma perspectiva de inclusão à sociedade, mas como inclusão de ajustamento por uma organização geral que não só constitui nosso *Self* como, também, determina nossa relação com o outro. Embora, possamos mostrar nossa contrariedade ao sistema e mudarmos sua direção, somente podemos fazê-lo mediante esse social já organizado, como *Self* já constituído.

Waldenfels não dirá que o fator social não seja influente e que o outro não faça parte da minha própria constituição como ser no *mundo-da-vida*. Mas influenciado por Husserl e Merleau-Ponty verá um *eu posso* (*Ich kann*) como também um *eu clivado*⁴¹ (*Ichspaltung*⁴²). Portanto, sendo atividade e passividade desse eu, graças a um estranhamento originário pelo qual o outro se constitui como estranho e não apenas

³⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le philosophe et son ombre*. Paris: Gallimard, 1960, p. 210.

³⁹ WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p.228.

⁴⁰ Ibidem, p. 231

⁴¹ O processo de clivagem não visa separação ou divisão, mas fragmentação sem divisão de opostos, mas como vertente de uma mesma fonte, responsável por qualquer biodiversidade.

⁴² WALDENFELS, Bernhard. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p.67.

como outro generalizado e pelo qual passivo/ativo tornamo-nos estranhos para nós mesmos. Assim, há um limiar que é ultrapassado do qual surge um estranhamento insolúvel aos olhos da razão, mas que é totalmente necessário para que haja criação. Promover a vida é reconhecer essa característica originária não como ameaça, mas como possibilidade de conhecimento (por isso ampliadora da razão), possibilidade criadora (*ontogênese*⁴³) e possibilidade de aprendizagem (por isso não objetivante). Uma nascente de água não pode ser transportada de um lugar para o outro, precisa ser conservada no seu lugar de origem, e quando perde sua base originária, a cepa pela qual está enraizada, simplesmente seca. Civilizar o primitivo, arrancar a burca do corpo, proibir o véu não se difere muito de acorrentar um negro ou atenazar um condenado.

O processo inclusivo do qual procuraremos ressaltar, trata-se de uma atitude de reconhecimento de uma base ontológica. Não estamos de forma alguma defendendo que não exista certo ajustamento em relação à sociedade, que não exista um processo teológico ou, muito menos, duvidando da capacidade racional que justamente nos diferencia como seres humanos. Nossa pesquisa visa a um reconhecimento que antecede e supera o puro viés racional de um discurso, proporcionando uma atividade que não se fecha a si mesma e que conduz a própria razão a uma consideração e não apenas conservarmos uma tolerância ou afastamento do estranho.

Uma coisa é dizer que toleramos o que meus pais dizem, outra coisa é de fato considerarmos seus conselhos e sua história de vida. Considerar não é tão somente aceitar, o que nos levaria perto de uma teoria do ajustamento do qual fala Mead, podendo, até certo ponto, levar a certa submissão e perda da criatividade. Considerar é uma daquelas palavras que trazem uma duplicidade que impede uma pura passividade como uma pura atividade. Considerar uma cultura estranha é abrir-se a todas as suas possibilidades para uma revisão da nossa própria. Que sentido teria a antropologia se ela não se abrir para uma compreensão de sua própria cultura? Compreender como a humanidade desenvolveu-se ao longo dos séculos, suas contribuições fabulosas para o aperfeiçoamento da inteligência humana e suas contribuições para os sentimentos que aproximam as nações, sentimentos de amor que fazem que duas pessoas totalmente estranhas venham a se completar em suas diferenças.

Waldenfels apresenta outra crítica a Mead concernente a proposta Meadiana de teoria do comportamento. A intersubjetividade proposta por Mead trata-se uma espécie

⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p.177.

projeção interna do outro, no qual representamos para nós mesmos o papel do outro, sendo capazes de assumir as atitudes de nosso semelhante e prevê-las, dando respostas inteligentes fazendo surgir um sistema comunicativo altamente complexo. Waldenfels não irá dizer que nós não possuímos tal capacidade, mas que olhando somente por essa ótica encontraremos uma espécie de restrição (*Einschränkung*). Escreve Waldenfels: “O diálogo é assim um monólogo em potencial, o monólogo de um diálogo internalizado⁴⁴”. Embora, receba a forma de um diálogo, esse diálogo faz parte de uma representação interna como se fosse um jogo de xadrez, no qual as múltiplas possibilidades são dadas através de nossa capacidade de assumir os mais variados papéis, ampliando ao máximo, respostas possíveis para circunstâncias específicas. Diz Waldenfels: “O Ethos começa na planície dos sentidos (...) e que o escutar e o olhar, por exemplo, significam, em parte, um meio de olhar e escutar (...)”⁴⁵. Uma razão desenraizada que não se vê entrelaçada em contextos culturais e emocionais não consegue perceber as tramas pelas quais ela mesma conduz. Não podemos querer uma técnica que possa tão somente preencher as necessidades humanas, nem tão pouco ser subordinados à sua tecnologia. Devemos ser também capazes de nos perguntar: Precisamos mesmo dessa técnica? Para que tanta evolução? Será que a cepa de nosso chão aguenta o peso do desenvolvimento? São perguntas que devem preocupar o ser humano e sua relação com seu meio, em termos de seu bem estar, em relação a si mesmo e em relação aos outros.

Essa relação com o outro, tal intersubjetividade é imbricada, não pode representar um monólogo interior com uma carapuça de diálogo, pois nosso poder é quebrado pelo olhar estrangeiro⁴⁶, segundo Waldenfels e pela presença insistente do outro, segundo Merleau-Ponty⁴⁷. A cultura não é construída somente através de uma base racional, mas também por uma base ontológica.

Waldenfels fala que há em Mead uma espécie de situação de proteção dos cidadãos (*Shildbürgersituation*⁴⁸), no qual nosso *self* e o outro estão condicionados a um ajustamento social que Waldenfels irá chamar de despersonalização. Assim, embora a sociedade esteja em transformação, a sua transformação é primeira e ordenadora da

⁴⁴ WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 233.

⁴⁵ WALDENFELS, Bernhard. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 389.

⁴⁶ Ibidem, p. 392.

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le philosophe et son ombre*. In: Signes. Paris: Gallimard, 1960, p. 228.

⁴⁸ WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 242.

personalidade, acabamos cedendo nossa personalidade para um conjunto maior e mais organizado ao qual me dirijo que é a sociedade. Escreve Waldenfels: “Desconsiderando todas as fronteiras, obstáculos e conflitos, Mead vê na reciprocidade entre o *eu* e *mim* uma possibilidade de trazer em igualdade a individualidade e a universalidade⁴⁹”. Embora, Mead reconheça uma espontaneidade do *eu* que responde aos estímulos, a si mesmo e a própria sociedade, mesmo assim, o individual/particular acaba por ser um produto da sociedade.

São as transformações sociais que fazem surgir o gênio, pois é a partir delas que pode surgir qualquer reflexão. Não duvidamos da incomensurável força que tem a sociedade sobre nossa personalidade, mas justamente esse *eu* é também o *eu posso* que se cliva proporcionando inúmeras possibilidades. Para Merleau-Ponty e Waldenfels, o *eu posso* é cúmplice do sentido junto com mundo e por isso clivado, proporcionando inúmeras possibilidades de sentido. A clivagem não é compreendida como corte. Como o *quisma* de fato não é divisão e sim entrelaçamento, de semelhante forma, a clivagem, também, o é. O entrelaçamento não permite divisões, pois nos conduz a um limiar (*Schwelle*⁵⁰) que inviabiliza qualquer tentativa de objetivação.

Para Waldenfels, a responsividade em Mead é vista num sentido muito restrito, ficando somente ao nível de uma capacidade monológica de adaptação à sociedade. Para Waldenfels, a responsividade está onde a *carne* se encontra, ou seja, representa uma presença originária da qual está totalmente imbricada. Não há possibilidade de uma não resposta, pois o próprio silêncio já é uma resposta. A resposta surge de um estranhamento originário do qual respondemos positiva ou negativamente. A responsividade está em nosso corpo, em nossa reflexão, no mundo, ou melhor, a responsividade é marca indelével do *ser enquanto ser*. Estamos responsivamente entrelaçados no mundo e precisamos nos justificar⁵¹ consoante as nossas respostas. Dessa forma, nada está totalmente dado e constituído de forma definitiva, pois a responsividade pode transformar qualquer cultura, qualquer sistema e todo o *self*.

A responsividade une o corpo e a mente, pois somos todos responsivos, nosso olhar é responsivo, nosso jeito de andar é responsivo, o tom de nossa voz é responsivo. Para Waldenfels, a responsividade também é interrogativa. Quando andamos nosso andar se torna uma interrogação, quando nosso olhar se difunde é interrogado. Há aqui

⁴⁹ Ibidem, p. 251.

⁵⁰ WALDENFELS, Bernhard. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 28.

⁵¹ WALDENFELS, Bernhard. *Das leibliche selbst. vorlesungen zur phänomenologie des leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 389

uma reversibilidade responsiva, no qual respondemos já sendo interrogados e por isso precisamos nos justificar, ou seja, a justificação nasce dessa reversibilidade responsiva/interrogativa. Essa reversibilidade apresenta uma inclusividade impossível de ser quebrada, mas uma exclusividade possível de ser sanada. Dependerá muito de nossa atitude frente ao estranho que é inevitável, pois nasce de todos os lados. Desse modo, a responsividade traz uma contribuição importantíssima para o paradoxo inclusivo/exclusivo que é insolúvel ao nível racional, mas que se torna necessário para que o outro seja visto lá, onde a razão mostra sua invisibilidade.

6. Conclusão

Desde os processos constitutivos, vistos sobre o patamar de uma reversibilidade inquestionável, revelam já na sua base ontológica uma originalidade que não pode ser desconsiderada se quisermos propor uma ética inclusiva. Uma ética inclusiva depende primeiramente de considerarmos o processo constitutivo como sendo inclusivo para que, sobre esse viés, considerarmos uma possível inclusividade ética no teor de sua biodiversidade.

Constamos que a razão por si só pode nos guiar a uma objetivação determinista maléfica para uma ética que pretende ser aberta à diversidade. Com o suporte de uma ontologia que, por natureza vê-se inclusiva, encontrando recurso para auxiliar e ampliar a razão, podemos, assim, encontrar formas para desenvolvermos uma ética que seja inclusiva.

Constatamos que a responsividade revela sua dimensão ético-prática, unificando interrogação e resposta, trazendo consigo o confronto entre ontologia e razão junto a um limiar fronteiro, no qual o estranhamento é visto como possibilidade e não como ameaça. Vimos que a responsividade une, também, teoria (interrogação) e prática (resposta) dentro de um processo constitutivo para uma dimensão ética, emergindo o que Waldenfels irá chamar de responsividade ética.

Referências

- COSTA, M., C., C. *Sociologia: introdução à ciência da sociedade*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Moderna, 2005.
- JUNGLOS, M. Criação e criatividade como expressão da liberdade: uma abordagem inclusiva em Merleau-Ponty, Foucault e Waldenfels. *Revista Kínesis*, v. 3, n. 6, p. 242-259, dezembro, 2011.

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

MERLEAU-PONTY, M. *Le philosophe et son ombre*. Paris: Gallimard, 1960.

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

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

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

_____. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.