



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO



RAFAEL BASTOS FERREIRA



A LUTA PELO SIGNIFICADO

A CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO **ENTREMEIO(S)**
NO MUNDO-DA-VIDA



BELÉM – PARÁ
2021

RAFAEL BASTOS FERREIRA

A LUTA PELO SIGNIFICADO

A CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO ENTREMEIO(S)
NO MUNDO-DA-VIDA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, na área Desenvolvimento Socioambiental, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Socioambiental.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro

BELÉM-PARA
2021

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

F3831 Ferreira, Rafael Bastos.
A Luta pelo Significado : a constituição política do
Entremeio(s) no mundo-da-vida / Rafael Bastos Ferreira. — 2021.
144 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de
Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2021.

1. Edmund Husserl. 2. Mundo político. 3. Fenomenologia
política e ética. 4. Intersubjetividade. 5. Estranheza. I. Título.

CDD 142.7

RAFAEL BASTOS FERREIRA

A LUTA PELO SIGNIFICADO

A CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO ENTREMEIO(S)
NO MUNDO-DA-VIDA

Data da Avaliação: ___/___/___

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro
(PPGCOM/UFPA) – Orientador

Prof. Dr. Josep Pont Vidal
(PPGDSTU/NAEA/UFPA) – Membro interno

Prof^a. Dr^a. Rosa Elizabeth Acevedo Marin
(PPGDSTU/NAEA/UFPA) – Membro interno

Prof. Dr. André Vinicius Dias Senra
(MNPEF/ICEx/IFRJ) – Membro externo

Prof. Dr. Eduardo Marandola Jr.
(ICHSA/FCA/UNICAMP) – Membro externo

DEDICATÓRIA

À Magda Nascimento e Helena Alexandre Ferreira

À minha família

A todos os professores e professoras, discentes, profissionais da saúde
que acreditaram na ciência,
lutaram por ela e infelizmente foram levados pela Covid-9.

AGRADECIMENTOS

Ao orientador Fábio Fonseca de Castro por ter aceitado esta tarefa: a possibilidade de pensarmos juntos. Ressalto a sua simpatia, os diálogos, as conversas e contribuições no decorrer dos anos de orientação. O ouvir – sempre presente na sua postura – marcou à sua conduta virtuosa e respeitosa. Deixar o Outro falar produz a possibilidade de uma introspecção fenomenológica (de quem fala e para quem fala).

Agradeço, em especial, ao Eduardo Marandola Jr. Não ganhei somente um orientador no mestrado (2014-2016); houve algo maior: conheci alguém com virtudes, sempre dedicado, honrado. Estes aprendizados levamos para toda a vida. Conhecê-lo foi a possibilidade de construir uma amizade, desde o seu início, ancorada no respeito.

Ao amigo Hugo Paggiaro pelos anos de amizade, mesmo daqui (Belém/PA) e você daí (Limeira/SP), continuamos fortalecendo os nossos laços de reciprocidade. Desde o mestrado pude em vários momentos dividir as minhas ideias, problemas e angústias. Certamente, esta tese tem a sua contribuição.

Ao colega Prof. Jonhatan que se dispôs em vários momentos a trocar ideias filosóficas sobre o sentido da ética, da política e da *doxa*. Pensamos juntos vários momentos, porém, não somente com o caráter acadêmico e rigoroso, mas, sobretudo, em um diálogo intelectual e franco sobre a nossa realidade política.

Ao colega e amigo de ideias e conversas, Prof. André Senra. Desde 2015, quando nos conhecemos em Belo Horizonte, não deixamos de nos falar. Agradeço por compartilhar seu conhecimento filosófico, husserliano e de vida: me incentivou em vários momentos a prosseguir na pesquisa e, sobretudo, em construir uma autocrítica.

As minhas amigas Aline e Alice pelos vários momentos de conversas e carinho. Aos amigos Felipe Kevin e Wallace Pantoja. À filósofa Isabela Carneiro que possibilitou, em vários momentos, uma troca de conhecimentos husserlianos e, sobretudo, aprender sempre mais com seus estudos teóricos.

Agradeço profundamente aos membros das Associações, Cooperativas, discentes, docentes, moradores das comunidades pelas vivências, conversas e trocas de saberes sobre a vida cotidiana de Abaetetuba. Lugar este que vivi durante 2 anos.

Ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFGA). Rica experiência e conhecimento foi adquirido nas disciplinas. Grato aos docentes e todas as pessoas que trabalham neste Núcleo.

Por fim, a minha companheira Magda F. Nascimento Alexandre, feminista, trabalhadora, educadora, professora, que neste ano completaremos 10 anos de amizade, companheirismo e respeito. Sem dúvida, esta tese não seria a mesma sem as suas grandes contribuições, críticas e ponderações. Deste amor surgiu a nossa querida filha, Helena Alexandre Ferreira, que hora ou outra, me faz pensar e refletir muitas das coisas aqui contidas – como todos poderão perceber.

AOS GRUPOS DE PESQUISAS:

Geografia Humanista Cultural – GHUM (EAU/UFF): que desde 2012 tem me possibilitado muitos encontros, amizades, debates e conhecimentos.

Fenomenologia e Geografia – NOMEAR (FCA/UNICAMP): por ter contribuído nas importantes leituras sobre fenomenologia e sua relação nos diversos campos do saber.

Núcleo de Pesquisa em Geografia Humanista – NPGEOH (UFMG): lugar que possibilitou um ambiente de carinho, com novos amigos, amigas e colegas.

Grupo de Estudos em Geografia Humanista, Arte e Percepção – GHUAPO (UFVJM): que em vários momentos compartilhamos ideias, reflexões, sorrisos e pesquisas.

Humanismo e Utopia (UFPA): pelos vários momentos de debates, interrogações e reflexões filosóficas.

Sociabilidades, Sensibilidades e Intersubjetividades Amazônicas – SISA (UFPA): por me oferecer a ampliação de pesquisas e conhecimentos acerca do mundo-da-vida amazônico e, sobretudo, propiciar encontros e diálogos interdisciplinares.

Círculo de Estudos Husserlianos – C. E. H (UFMA): grupo que vem contribuindo de forma significativa a uma leitura mais profunda sobre a obra de Edmund Husserl. Agradeço aos colegas e seus ensinamentos fenomenológicos.

Grupo de Estudos Livre Geografia e Fenomenologia Amazônica (IFPA): grupo fundamental que em fez retornar às raízes amazônicas e tem trazido debates fundamentais e necessários a partir de uma fenomenologia amazônica e para além dela.

À CAPES pelo incentivo a pesquisa e me possibilitar um melhor desenvolvimento intelectual e acadêmico.

EPÍGRAFE

“La vida activa de una colectividad, de toda una humanidad, puede también, en consecuencia, adoptar la figura unitaria de la razón práctica, la figura de una vida ‘ética’ – por más que en ninguna realidad histórica anterior haya ocurrido así. Pero esto se concibe en analogía efectiva con la vida ética del individuo. En la vida colectiva se trataría, igual que en la individual, de una vida ‘en renovación’, nacida de la voluntad expresa de configurarse a sí misma como humanidad auténtica en el sentido de la razón práctica, con voluntad, pues, de dar a su cultura la forma de una cultura ‘auténticamente humana’”.

(Edmund Husserl, “Renovación como problema ético individual”.
In: Renovación del hombre y de la cultura, 2002).

RESUMO

O conceito fenomenológico do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) é o arcabouço filosófico que movimenta o horizonte crítico da tese e fundamenta todos os problemas circundantes contidos. Em geral, além de pontuar uma crítica teleológica acerca de seu afastamento da vida cotidiana, a partir deste solo-vital, submergimos em direção a uma investigação que desvele originalmente a sua dimensão política. Ao tematizar a experiência pré-política, a partir de uma fenomenologia política, a problemática do mundo estranho (*Fremdwelt*) e do mundo familiar (*Heimwelt*) surge sob o horizonte de uma fenomenologia da estranheza. O fenômeno político, após toda a “parentização”, fará emergir um espaço vital – da fala, do entrelaçamento, do espaço-entre, da ação, do atuar –, que irei chamar de **Entremeio(s)**. Esta fundamentação tem precedentes no conceito de política de Hannah Arendt: entre-os-homens e entre-espacos. O meu esforço, além de ampliar este conceito, objetiva investigar a natureza constitutiva do “Entremeio(s) a partir das experiências políticas de quatro grupos organizados politicamente. Desse modo, interroga-se: I) como é constituído ou quem o constitui? II) Como ele nasce, se desenvolve e se estabelece? III) Como se estruturam os discursos e quem o detém? IV) De que modo e caminho (meios) os sujeitos (políticos) têm tal acesso e como se estabelece a sua estrutura? V) Quais as motivações subjetivas e intersubjetivas que conduzem os sujeitos a uma atuação, a um “voltar-se para”? Três são os “Estádios de Constituição” que elucidaram fenomenologicamente estas questões. Portanto, a tese entende que um novo início da fenomenologia foi anunciado por Husserl em “*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*”. Este início trata de uma renovação que reclama para um esforço em fundamentar uma fenomenologia da mundanidade política, ou melhor, uma fenomenologia do mundo político (*Politischen Welt*).

Palavras-chave: Edmund Husserl; Mundo político; Fenomenologia política e ética; Intersubjetividade; Comunidade; Estranheza; Interculturalidade.

ABSTRACT

The phenomenological concept of the lifeworld (*Lebenswelt*) is the philosophical framework that moves the critical horizon of the thesis and justifies all the problems contained. In general, in addition to punctuating a teleological criticism about his departure from everyday life, based on this vital ground, we submerged towards an investigation that originally unveiled its political dimension. Thematizing the pre-political experience, from a political phenomenology, the problem of the alien world (*Fremdwelt*) and the home world (*Heimwelt*) appears under the horizon of a phenomenology of strangeness. The political phenomenon, after all the exercise of “Bracketing”, will emerge a vital space – of speech, interlacing, of the space-between, of action, of acting – which I will call **between-mean(s)**. This foundation has precedents in Hannah Arendt's concept of politics: between-men and between-spaces. My effort, in addition to expanding this concept, aims to investigate the constitutive nature of between-mean(s) from the political experiences of four groups organized politically. So, we started from the following problems: I) how is it constituted or who constitutes it? II) How is it born, developed, and established? III) How are the speeches structured and who holds them? IV) In what way and way (means) do the subjects (politicians) have such access and how is their structure established? V) What are the subjective and intersubjective motivations that lead the subjects to act, “to turn toward”? Three are the “Constitution Stages” that will phenomenologically elucidate these issues. Therefore, the thesis understands that a new beginning of phenomenology was announced by Husserl in “*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*”. This beginning is about a renewal that calls for an effort to establish a phenomenology of the political world, or rather, a phenomenology of the political world (*Politischen Welt*).

Keywords: Edmund Husserl; Political world; Political and ethical phenomenology; Intersubjectivity; Community; Strangeness; Interculturality.

SUMÁRIO

PENSAMENTOS INTRODUTÓRIOS: A ESCRITA, A PALAVRA E A TRADUÇÃO...	13
INTRODUÇÃO – O MUNDO-DA-VIDA AMAZÔNICO: CONSIDERAÇÕES PARA UMA FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA RIBEIRINHA.....	18
§ 1. O mundo circundante ribeirinho e sua expressão: uma hermenêutica da <i>géographicité</i> e a essência constitutiva da realidade geográfica.....	20
§ 2. A luta pelo significado no “mundoamazônico”: a mundanidade do “entre” e a margeação da vida cotidiana.....	22
§ 3. Ideias para uma fenomenologia da experiência ribeirinha: experiências fenomenológicas em Abaetetuba (Abaeté).....	23
§ 4. Continuação de notas críticas: apontamentos fenomenológicos, sua problematização e delimitação na pesquisa.....	28
CAPÍTULO I – O MUNDO COMO PROBLEMA FENOMENOLÓGICO: EXPERIÊNCIA E ATITUDE FENOMENOLÓGICA.....	34
§ 5. A “tese do mundo” (<i>Thesis der Welt</i>) e as implicações do “aí” na atitude natural. O mundo como solo universal de validações.....	36
§ 6. A problemática fenomenológica da convicção (<i>Überzeugung</i>): breves considerações entre a <i>doxa</i> passiva e <i>doxa</i> ativa.....	41
§ 7. A <i>epoché</i> (<i>epokhé/εποχή</i>) fenomenológica enquanto atitude primeira do fazer científico-filosófico.....	43
§ 8. Primeiros apontamentos de uma fenomenologia da estranheza e do Entre: a violência radical sobre o <i>Lebenswelt</i>	51
CAPÍTULO II – A “DIMENSÃO EXISTENCIAL DO POLÍTICO”: COTIDIANIZAÇÃO E MUNDANIZAÇÃO.....	55
§ 9. Considerações sobre o não-pensando de um filósofo e sua sombra: a obra, o pensamento e a verdade.....	56
§ 10. O fenômeno político e o seu modo de dar-se prévio (<i>Ur-doxa</i>): a abertura para o mundo da objetividade prática.....	59
§ 11. O <i>Lebenswelt</i> e a mundanidade do político: para uma fenomenologia da cotidianização e não do cotidiano.....	60
CAPÍTULO III – FENOMENOLOGIA DA MUNDANIDADE POLÍTICA: A LUTA PELO SIGNIFICADO.....	64
§ 12. A crise do mundo político (<i>Politischen Welt</i>): breve compreensão dos conflitos existentes entre ética e política.....	65
§ 13. Algumas considerações acerca de uma fenomenologia da atitude mentirosa: o problema e a distinção entre a mentira e má-fé.....	67
§ 14. Continuação: podemos pensar a ética sem a política ou a política sem a ética? Quais as implicações dessas escolhas?.....	71
§ 15. Fenomenologia do fenômeno político: a necessidade de um olhar mais originário no seu modo de dar-se	74

§ 16. A <i>doxa</i> (<i>δόξα</i>) e o mundo comum: a luta pelo significado e a disputa “em torno da competição do mundo”.....	75
§ 17. Problematizações em torno da ideia de um “mundo comum” e o fenômeno da conflitualidade das relações na vida cotidiana.....	78
§ 18. Do conflito em torno da ação: mundo das aparências (mostrar-se) e a vida do espírito (retirar-se).....	85
§ 19. Algumas considerações de uma perspectiva política da linguagem: a ação, a pluralidade humana e o novo.....	87
§ 20. Sobre o papel da metáfora na vida cotidiana e a tematização de uma fenomenologia da linguagem.....	90
§ 21. A dimensão ética da linguagem: o uso intersubjetivo da língua pressupõe essencialmente a ética. Diferença e estranheza.....	93
CAPÍTULO IV – A CONSTITUIÇÃO FENOMENOLÓGICA DO ENTREMEIO(S) COMO PROBLEMA CORRELATO DA INTERSUBJETIVIDADE.....	97
§ 22. Ideias para uma fenomenologia da estranheza: problemas iniciais da generatividade do espaço-entre como fundamento pré-político do Entremeio(s).....	98
§ 23. A esfera do mundo familiar e do mundo estranho e a responsividade em Bernhard Waldenfels. Primordialidade e corporeidade (<i>Leiblichkeit</i>).....	104
a) O entrelaçamento (<i>Verschränkung</i>): a interculturalidade e alteridade do estranho.....	109
b) Continuidade: questões sobre alteridade do estranho: o terceiro.....	109
§ 24. Primeiras palavras sobre o entendimento do “Entre” e do “Meio(s)” e sua tematização fenomenológica.....	110
c) O Entre.....	112
d) O Meio(s).....	112
e) O Entremeio(s) como “Mundo de Proximidade”.....	114
CAPÍTULO V – CONSIDERAÇÕES PARA UMA ELUCIDAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO ENTREMEIO(S): OS ESTÁDIOS DE CONSTITUIÇÃO.....	117
§ 25. A dinâmica do Entremeio(s) e suas formas de cotidianização: refletindo segundo os estádios de constituição e problematização.....	118
f) Estádio de constituição subjetivo.....	120
g) Estádio de constituição intersubjetivo-comunitário.....	123
h) Estádio de constituição do mundo político.....	125
§ 26. Acesso e constituição: a natureza fenomenológica do Entremeio(s) no que tange os seus estádios.....	128
PARA NÃO CONCLUIR A CONVERSA.....	136
REFERÊNCIAS.....	138

PENSAMENTOS INTRODUTÓRIOS

A ESCRITA, A PALAVRA E A TRADUÇÃO

DA CONSCIÊNCIA DE SI COMO CONSCIÊNCIA DE MUNDO. Foi em meados dos anos de 2011, que o despertar de uma consciência acerca da tarefa primeira me conduziu a um momento decisivo: caminhar em direção a um eu-filosófico. Compreendi a necessidade de um retorno ao ego a fim de clarificar as próprias motivações e angústias mundanas objetivando situar-me. Decidi desde então, me dedicar às investigações de Edmund Husserl (a partir de 2012)¹ com objetivo de me auto-conduzir (a “ferro e fogo”) sob a advertência de Husserl de que “as meditações é o caminho para qualquer principiante em filosofia”. Não foi a fenomenologia husserliana que me levou à uma tomada de consciência como possibilidade de autoconhecimento e autorreflexão. Certamente Descartes e Kant tiveram papel central em meu estágio inicial. Os problemas de uma fenomenologia da consciência constitutiva vieram preencher e auxiliar os tormentos de um jovem geógrafo cartesiano². Em uma noite especial, questionou-me, amigo Eduardo Marandola Jr.³: o que realmente me unia ao pensamento de Husserl? Eu titubeei na resposta e de pronto me foi dito: a consciência.

Creio que o filosofar de um filósofo “pertence” a ele e ao seu tempo, embora, com riqueza e cosmovisão, nos motive “para além”. O trabalho deste filosofar sempre traz consigo um pensamento velado, que ainda não pertence ao seu tempo, porém lá se encontra de modo oculto. Ele emerge quando um outro filosofar se ocupa dele de modo a não preencher o que poderia estar inacabado ou falho, ao contrário, a busca perpassa pelo desvelamento do que pertence agora ao seu tempo. Com efeito, toda a escrita e fala expressada advém de uma experiência do pensamento que remete a uma síntese do passado (já pensado). E este passado vem alimentar cada vez mais a experiência do presente, porém não somente como passado, mas ele se presentifica/re-presenta e conduz às possibilidades de um futuro. Isso se deve, em detrimento de compreender que toda experiência do pensamento está sempre voltada para o mundo e, portanto, é um horizonte de expectativa. Estas meditações tornaram-se tão claras –

¹ Ano que ocorrera a minha primeira visita ao “Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural” (UFF) em Niterói/RJ. Desde então iniciei a tarefa de estudar a fenomenologia transcendental husserliana.

² Foi o “Discurso do Método” meu primeiro livro de Filosofia. Ganhei de um colega de turma em 2009. Até hoje encontra-se guardado.

³ Era noite em Limeira/SP.: dia 17/03/2015. Noite especial devido a minha filha estar nascendo às 19:43 em Belém/PA. Eduardo me fazendo honrosa companhia.

como água cristalina – que logo percebi que a busca por um situar no mundo pressupõe colocar-se à tarefa da escrita e do pensamento, ou melhor, se posicionar no mundo. No período de 2014-2016 (mestrado) deixei de lado estas preocupações: o ato da escrita encontrava-se desligada de uma consciência situada/posicional, isto é, desraigada de um solo vital e significativo

Foi a partir de 2017 que volto a uma tomada de consciência sobre o sentido de uma tese científica ou filosófica. Fui tomado por uma evidência imediata: ela (tese) – em sentido mais fundamental, elementar e responsável – nos põe a tarefa de lidar com a (própria) escrita. Lidar quer dizer que no decorrer da pesquisa ela pode mudar, se transformar e se autoquestionar. E estes acontecimentos, por vezes, “trava” não somente o ato de escrever como o de pensar. Este problema – se é que seja um problema – deriva de duas condições existenciais: 1) há uma experiência solitária da escrita e do pensar que nos faz percorrer autoquestionamentos, isto é, há um estranhamento interno que precede a presença do Outro vivente. Creio que todos nós que encampamos a tarefa do pensamento tem seu momento solipsista e aqui não o nego. 2) Em toda escrita há um mundo pressuposto, isto é, há um pensamento que quer-se presentificar. E este mundo não pertence tão somente aquele que escreve, mas há um Outro alheio que igualmente o interroga. Quer-se dizer: há uma intersubjetividade pressuposta em toda escrita e isso remete a uma responsabilidade. A escrita que flui facilmente, sem muitos atropelos ou tropeços, é objetiva, é um fato dado, sem muitos mistérios. Ela costuma calar a voz do Outro vivente por entendê-lo como um objeto pronto, estático, explicativo, matemático.

No entanto, para além disso, lidar com a escrita não é, portanto, uma relação que se encerra no em-si. Ela tem um solo. Isso nos remete a dizer que o ato da escrita não só possui um comprometimento com o Outro e seu mundo, mas a partir dele e com ele, resguarda para si a sua própria originalidade quando este ato o quer se deixar neste solo originário. E esta decisão não é uma mera escolha burocrática, mas uma atitude valorativa em respeito a salvar um sentido primeiro. E é com este comprometimento que o problema da tradução emerge. Seja traduzindo uma cultura, um grupo, seja uma língua ou uma palavra, a tradução é um problema anterior a qualquer escrita científica, embora não seja tema costumeiro para muitos de nós acadêmicos. Por quê? A resposta é fácil: o hábito cientificista tem o ímpeto de categorizar, nomear e colonizar as experiências e vivências mundanas. Não é de estranhar que muito se ouve: “o meu objeto de estudo é X”. Assim o Outro é “meu” e é “objeto”.

PRIMEIRA ADVERTÊNCIA: é por estes motivos e talvez outros mais que a tese irá preservar a palavra *Lebenswelt* no seu original. Embora eu tenha utilizado constantemente como “mundo-da-vida” (FERREIRA, 2015; 2016a, 2016b, 2020), porém neste trabalho se objetiva

resguardar a originalidade da palavra, visando contornar, por hora, as imprecisões existentes: “mundo-da-vida”, “mundo da vida” (sem hífen), “mundo-vivido ou “mundo vivido” (sem hífen). Na tradução inglesa tem-se: “*everyday-world*”, “*everyday life*”, “*life-world*”, “*lifeworld*”, “*living world*”. No francês: “*monde vécu*”, “*monde de la vie*”. No espanhol: “*mundo de la vida*” tem sido o mais comum. Se fossemos recorrer às ferramentas de tradutores online sairíamos do campo das imprecisões para traduções desastrosas. Dito isso, a tradução “mundo-da-vida” aparecerá apenas no título e resumo com o objetivo meramente de um maior alcance na comunidade científica.

Se compreendermos a experiência vivida da língua ou mesmo que uma palavra carrega consigo uma vivência própria e primordial, algumas, certamente, dispensam qualquer tradução. Estas só seriam na sua originalidade e precisam ser respeitadas. A palavra que já carrega em si um significado universal caiu em um certo naturalismo e matematização. Por exemplo, o número dois é em qualquer lugar. Este é o perigo que o historicismo nas ciências humanas tem corrido, tal como, certos argumentos ontológicos: em universalizar.

A tradução, por vezes, corre o risco de retirar o vivido de uma língua ou palavra e justapor um outro vivido alheio. Isso não quer dizer que uma palavra deva permanecer estática, na sua eternidade: alheia a uma crítica. Seria um absurdo fazer tal argumento. Porém, a própria condição de uma crítica séria e fundada sobre um conceito, autor ou obra perpassa por este primeiro movimento de compreensão originária. Husserl realizou esta tarefa quando se dedicou a uma releitura sobre o conceito de *epoché*, oferecendo novos horizontes ao conhecimento filosófico. Portanto, resguardar o *Lebenswelt* (neste momento), além de nos possibilitar um retorno à mesma coisa, nos abre horizontes para um estágio posterior: construir uma crítica fundada. Fundada não quer dizer meramente ter em mãos certos aportes epistemológicos, mas referente ao que descrevemos acima: retornar ao vivido de uma língua ou palavra quando as imprecisões povoam as traduções e ocultam o seu sentido primeiro. Por outro lado, crítica entende-se como a possibilidade de um desenvolvimento, de uma autonomia de pensar, conforme podemos notar na filosofia kantiana.

Tudo precisa ser traduzido? Foi esta inquietação que moveu estas breves considerações. Acredito que não! Problematizar a tradução, neste momento, como aquele que translada o sentido do Outro, não quer aqui meramente explicar o mundo do Outro. Como fenomenólogo, esta tentativa conduz o pesquisador a uma conduta meramente objetivista. A experiência do Outro é inacessível para mim e qualquer nomeação que não parta de uma compreensão originária da vivência, é pura violência. A via fenomenológica, nesse sentido, nos conduz a

captar a vivência da experiência do Outro: ser sensível. Esta orientação vale na sua universalidade e é o caminho fiel para uma fenomenologia que deseja ser rigorosa.

Portanto, a escrita espacializa o que é falado ou pensado: cria retenções (temporalidades). E ao jogá-la aqui e agora, por meio de uma tradução local, perde o significado de seu *Lebenswelt* originário. Esta espacialização da escrita nos retorna como espelho e, por este movimento e entre outros, nos conduz ao que foi dito acima: lidar com a própria escrita. Talvez, devemos não somente resguardar o sentido primeiro da palavra vivida do Outro, mas igualmente, o que aqui está sendo escrito e pensado. É também uma forma de comprometimento comigo mesmo, isto é, resguardar e respeitar certos escritos que “vieram” e se “manifestaram” no seu puro ser-assim. Não se pretende aqui imputar qualquer pureza sobre a escrita ou a tradução, talvez estejamos diante de um “entre”, conforme pontuou Derrida (2000) quando disse que “tudo é traduzível e nada é traduzível”. Certamente, esta evidência me toma à consciência quando direciono o olhar para o mundo amazônico ribeirinho. Como é possível a tarefa de traduzir uma cultura preenchida de intencionalidades significativas da qual boa parte de seu saber-fazer emana de uma evidência imediata e de intuições?

SEGUNDA ADVERTÊNCIA: certamente, a via meramente materialista – ainda que nos apresente necessárias compreensões – tem sido incapaz de alcançar as raízes apriorísticas que fundam a vida constitutiva dos sujeitos. O fato por si só, são meros fatos. Cabe a estes as ciências de fatos. Para estas o traduzível encontra-se naquilo que se apresenta, o resíduo, a camada. É a representação a coisa originária e fundamental. De modo avesso, o horizonte teórico e intelectual nos move às condições de possibilidades de um ver “às coisas mesmas” na sua primordialidade e constituição. Enquanto ciência das essências a fenomenologia transcendental é a busca de uma radicalização teórica sobre a vida do mundo, sobretudo, de um mundo abalado, em crise. Talvez o superficial, conforme uma ponta de iceberg, não dê mais conta de certas explicações. É preciso mergulhar e buscar compreender as grandiosas questões que estão no fundo, na parte escura e submersa. É a fenomenologia nesse sentido uma ciência que caminha na escuridão. Se por um lado as ciências de fatos problematizam a tradução no interior dos fatos, aqui ela só pode emergir a partir de uma evidência imediata que parte por uma pergunta do *Lebenswelt*.

TERCEIRA ADVERTÊNCIA: por fim, estas primeiras palavras não se devem a um mero capricho, ao contrário, elas encontram-se situadas e problematizadas no interior de uma “nova” realidade política e ideológica. Por outro lado, a tese, no ano de 2020, teve que lidar não somente com a crise da Pandemia, mas sobretudo, com um corpo adoentado. Ambos os

acontecimentos, de um lado a ascensão de um Governo que marginaliza as humanidades (acentuando discursos de ódios) e de outro o Covid-19 (pondo em xeque o humano), tem nos jogado a uma pergunta importante e recorrente: que crise é esta que nos toma? Que é fazer política e seu sentido? Estamos em decadência ética e moral? Por que nos tem faltado alteridade e empatia? Qual o sentido e tarefa da ciência em tempos de crise? Dentre várias outras perguntas creio que em tempos sombrios, o pensar, a tarefa do pensamento, a escrita, passam a se tornar uma necessidade vital, um ato de transgressão e rebeldia. A nossa capacidade de iniciar – iniciar um novo mundo – decorre pelas condições de possibilidade de um filosofar: ainda prematuro, velado, não-dito. A crise ética, política, cultural e, sobretudo, da educação exige não somente refletir sobre as possibilidades variáveis de uma tradução, mas creio que antes disso, se exige uma reorientação profunda na nossa capacidade de julgar, pensar e escrever.

O ódio que se tem instalado nas relações, a falta de diálogo, o Outro como problema pôs a pesquisa e seu interesse de pensar o “Entre” à tarefa de problematizar o sentido do entre-os-homens, do entre-os-espacos, entre-lugares. O fenômeno atual do ódio, da empatia, da mentira tem dado a “fenomenologia do entre” dificuldades no que tange pensar as possibilidades de um agir comunicativo. Portanto, povoado por estes problemas que estão no interior de uma teoria da afetividade, o fenômeno do Entre tem a tarefa de refletir as regras que se estabelecem no seu interior. Por isso, tornou-se mais complexo o que é pensar o Outro, o *Lebenswelt* alheio, as relações possíveis, as diferenças, o diálogo, a escrita, a fala, a palavra e, sobretudo, a tradução do alheio/estranho. O espaço do fazer política não é mais a mera retórica porque o Entre se modificou. É neste sentimento que a tese habita: de uma fenomenologia da estranheza como horizonte problemático que permeia os Entre-*Lebenswelt*.

Tão importante à subjetividade dos sujeitos é igualmente as suas possibilidades de encontro. Do fazer-se junto ao Outro, com o Outro ou noutro, resguardando a sua primordialidade e propriedade. Ficou-me tão evidente que em “*Die Krisis*” a subjetividade transcendental é pressuposta por uma fundamentação da intersubjetividade posta no *Lebenswelt*. E este solo vital para além de uma mera categoria ou escala se mostrará como a possibilidade fundante de toda realização pessoal e comunitária. Portanto, uma fenomenologia política do *Lebenswelt* encontrará aqui os horizontes complexos de uma fenomenologia constitutiva da intersubjetividade como diretrizes vitais para a constituição de um mundo dos valores.

INTRODUÇÃO

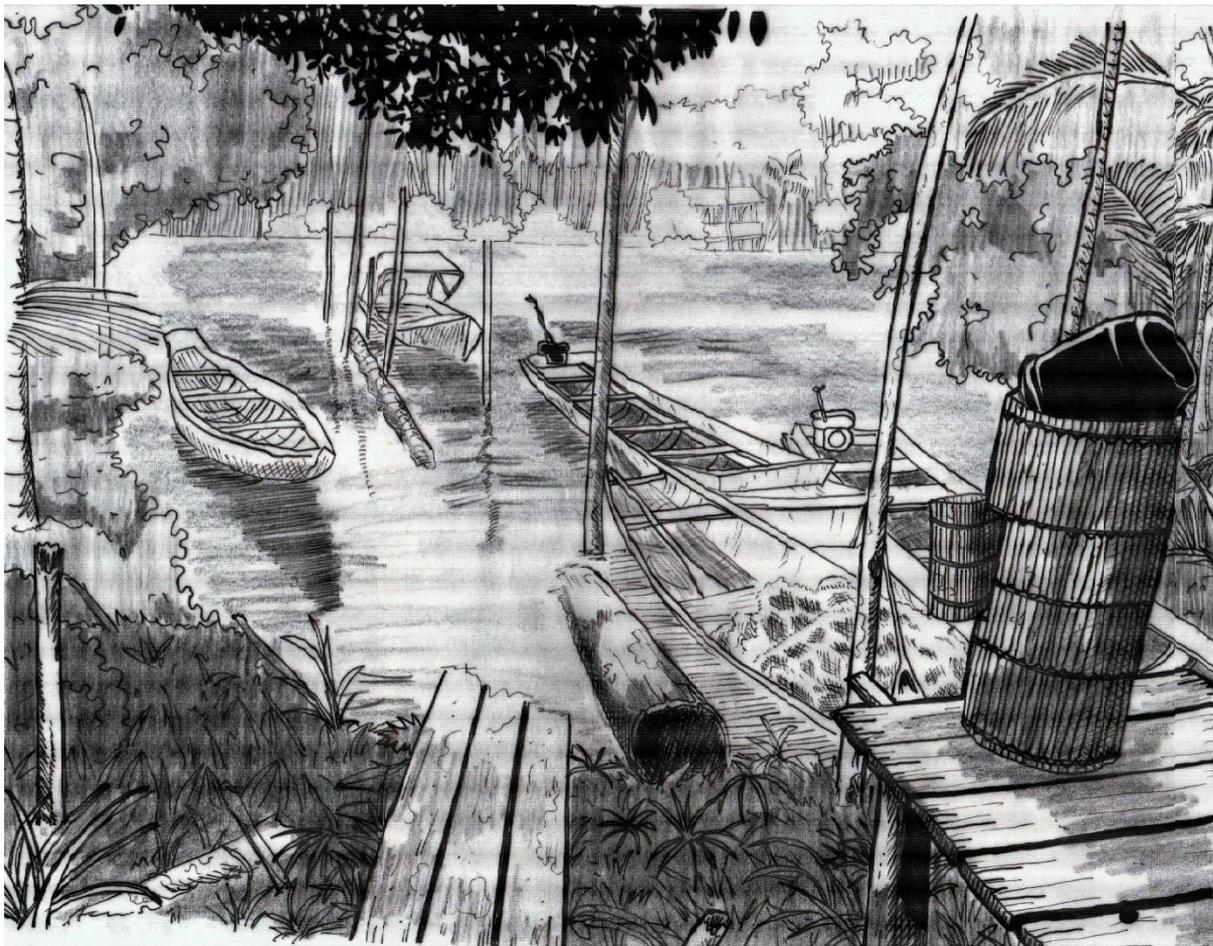
O MUNDO-DA-VIDA AMAZÔNICO

CONSIDERAÇÕES PARA UMA
FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA RIBEIRINHA

SEMEAREI O RIO

*Semearéi o rio
Que é o lugar
Onde posso ter
O verso que me escapa
E o tempo
Que não quer ficar
Semearéi o rio
Que é o lugar
Onde a morte
Detém-se em alguma parte
E ligeiras, suas
Águas movem
Do tempo, a fria
Eternidade
Que a deixarei contigo
Em alguma margem.*

(Benilton Cruz)



Fonte: Arte de Alison Ramos da Silva

§ 1. O mundo circundante ribeirinho e sua expressão: uma hermenêutica da *géographicité* e a essência constitutiva da realidade geográfica⁴

*Aqui, mais do que em qualquer outra parte,
será acertado dizer que o rio condiciona e dirige a vida.
(Eidorfe Moreira, 1960)*

O rio, é para o ribeirinho, o ambiente vital, sua extensão e sua expressão: é o mundo circundante (*Umwelt*) que congrega toda a sua obra, seu labor e destino. A totalidade do ser se desvela em uma paisagem mágica, poética, estética e ética que compreende entre a margem e o rio, entre a proa e o chão quente da cidade. O rio que corre pulsa como/com vida, é o sangue que alimenta o corpo e a terra, seu leito e sua superfície. Ele adentra as florestas, e como igarapés – pequenos braços de rios que se enveredam pela floresta escura –, revela uma (co)existência interna e única ao seu morador e contemplador. Seja remando contra a maré ou a favor dela a sincronia é dada por um respeito, concordância e cumplicidade entre o morador, a Terra e a água. A chuva por vir, a vazante, o vento, etc. “dita” o conhecimento local, porém, não como norma ou lógica, mas como o próprio polir de suas culturas, costumes, vivências e intencionalidades. O cotidiano amazônico faz do rio não somente um aspecto fisiográfico, mas sempre voltado para ele, seu habitante o transforma em um espaço humano ou humanizado – sua concretude histórica. Tomado por esta **fenomenologia da experiência estética** Felipe Kevin Ramos da Silva (2017) falará, brilhantemente, de uma “geopoética do habitar ribeirinho na Amazônia-Marajoara”.

Com razão disse Dardel (2011, p. 19): “Lá onde não existe água, o espaço tem algo de incompleto, de anormal [...]”. Para nós, povos da floresta e dos rios, o espaço aquático é a condição de possibilidade da existência – é solo-vital. Se não levarmos a cabo as considerações de Moreira (1960) de que não podemos conhecer a região sem considerar previamente o elemento líquido, todo o conhecimento repousaria em uma base irreal. Tão logo, voltar-se para o rio não é uma mera necessidade de locomoção de um ponto X para o Y, mas antes disso, emerge uma constituição significativa das vivências: memória, devaneio, imaginário. “Toda consciência de...”, é para o ribeirinho, revestida *a priori* por uma experiência corpórea (*Leib*) antepredicativa, ligada ao “horizonte água”: é, portanto, “consciência de água” como

⁴ Gostaria de deixar claro que nesta “Introdução”, e o leitor atento aos estudos fenomenológicos perceberá, realizo uma escrita que se aproxima dos estudos ontológicos da fenomenologia existencial. Embora a tese assumida uma orientação fundamentada na fenomenologia transcendental e não ontológica, este início não contradiz tal escolha, pois uma hermenêutica (especialmente no § 1) emerge tão somente com o intuito metodológica de uma descrição primeira do mundo circundante ribeirinho. Portanto, em nada compromete a via transcendental do *Lebenswelt*: trabalho este que será desenvolvimento nos capítulos seguintes.

consciência geográfica e pré-histórica. A pesca, o banho, o reflexo da lua, o alimento, o mito, as canções remetem, obrigatoriamente, à linguagem falada e corporificada. O rio, nesse sentido, torna-se ação e engajamento, pois a partir dele os sujeitos se comprometem com as atividades políticas, culturais e morais, atividades de lazer, estudo e religiosas. Há uma intimidade com a natureza. Este homem, esta mulher, esta criança não a desafiam, pois são parte integrante. Há um respeito mútuo. Contrariamente, a consciência urbana e tecnológica tem desejado já algum tempo se desarraigar do conhecimento intuitivo e evidente para depositar seu sucesso de desenvolvimento humano na técnica.

Esta descrição (fenomenológica) não revela tão somente uma condição antropológica e ontológica deste modo de existir, mas sobretudo, um solo originário que valida o próprio *Dasein*. E este solo é pré-ontológico e antepredicativo porque nutre todos os atos apriorísticos do juízo judicativo e conceitos. Em outras palavras, há um *ethos* e um *topos* que possibilita a significação do saber-fazer e/ou saber-como que precede toda a lógica científica. Dardel (2011) ofereceu valiosas contribuições à ciência geográfica quando a partir do conceito de *géographicité* entendeu que há uma (co)relação concreta que liga o homem à Terra anterior a qualquer interesse científico. Porém, a *géographicité* não pode ser entendida como um fato, pois não é uma categoria pronta para ser aplicada. Ela emerge quando desviamos o nosso modo de “ver” às coisas mesmas, quando assumimos uma atitude de espírito que ceda lugar a uma presentificação do não-dito. Tão logo, esta atitude requer um reaprender a “ver” e a “ouvir”. A *géographicité* é para a geografia um conhecimento imediato que emerge do *Lebenswelt*: este enquanto o solo constitutivo-originário de toda significação.

Podemos comprovar facilmente, sem exageros, a partir de vários estudos empíricos ou não, saberes que precedem toda a cientificidade. Muitos barqueiros, como já séculos se vem praticando, ainda recorrem a um “mapa mental” para se orientar e navegar pelos rios amazônicos. E é a partir destas experiências, de um saber intuitivo imediato, que toda a ciência recorre e funda o seu conhecimento. Ao contrário do que ela escolheu para si (afastar-se da vida cotidiana), o *Lebenswelt* ainda é o seu solo de realização e existência. Foi esta a maior lição que Dardel ofereceu à Geografia: lembrar de sua origem. Porém, este conceito dardeliano não pertence somente à Geografia, mas em escala maior, a uma investigação constitutiva do mundo terrestre do ser humano. Para além de toda interpretação física e matemática sobre a Terra, é ela antes de tudo, o solo (*Boden*) fundante de nossa experiência primordial. Com razão, pontuou Husserl (1995a): ela não é meramente um corpo entre outros corpos; não está em movimento

e nem repouso. Antes disso, ela nos serve de berço, referência e abertura; ele a *Ur-Arke* (arca originária)

Com efeito, o cotidiano amazônico, chamado de Amazônia, não é uma totalidade universal, igualmente, uma escala. Ela pressupõe uma vivência; uma aproximação corpórea e um reajuste no olhar, na língua, no estar. O pesquisador apressado e preocupado com a prancheta terá meras palavras objetivas. Aqui se necessita de pausa, paciência e espera, isto é, exige um filosofar primeiro. Por quê? Porque o rio não é um mero rio, a floresta não é uma mera floresta, a lua não é a mera lua, a ladainha não é a mera ladainha, o ribeirão não é o mero morador, as cidades ribeirinhas não são meras cidades. Um olhar para as coisas mesmas do mundo amazônico, tal como elas são fenomenologicamente, é um exercício íntimo que requer um reaprender a ver. A “Amazônia” do ponto de vista geopolítico e categorizada é uma idealização histórica e ilusória, condicionada e determinada externamente. Castro (2011), de forma precisa, fala de uma “invasão subjetiva”. Fundar um *Lebenswelt* Amazônico é, portanto, a possibilidade de escapar de sua objetivação e representação e, por outro lado, por fora de circuito violências ontológicas visando alcançar a sua primordialidade.

§ 2. A luta pelo significado no “mundoamazônico”: a mundanidade do “entre” e a margeação da vida cotidiana

Em geral, a luta política, em sua maior parte, por nós, habitantes da Amazônia, desconhece o sentido totalizador e universal da “Amazônia”: escapa à nossa experiência e vivência uma tal identidade constituída historicamente. Pensamos: o seu conteúdo e significado externo não passa de uma mera objetivação econômica e geopolítica. Deste ponto vista, a Amazônia não existe em sua primordialidade, pois é uma idealização presa no interior de uma racionalidade que foge do vivido. As formas de adjetivação e predicação perpassam por uma representação espacial que ligam seu conteúdo a um interesse meramente homogeneizador: o ser-Amazônia ou ser-amazônico é uma irrealidade. O resultado é, portanto, um “mundo-amazônico-idealizado”, seja para as orientações economicistas ou científicas. A Amazônia, condicionada por uma “invasão subjetiva”, conforme pontuou Castro (2011), é nada mais do que a negação de seu *Lebenswelt* em detrimento de uma luta pelo significado posta pela colonização: do saber, do conhecimento, da cultura etc.

Do ponto de vista de sua primordialidade, o *Lebenswelt* Amazônico ainda é um acontecer, uma temporalidade vivida constituída não por uma essência histórica – que possamos buscar sua origem –, mas por uma sucessão de “agoras”. Isso quer dizer: as ideias universais

nada dizem sobre ela; a Amazônia é uma **síntese do acontecer estético**. Ela é do quilombo, do(a) ribeirão(a), da agricultura familiar, do samba de cacete, das ladainhas, do carimbó, do marajó, dos manguezais, das ilhas, dos furos etc. A mundanização de seu espaço é constituída pelas tensões e conflitos, entre a sua propriedade e o olhar sanguinário do colonizador. Loureiro (2014) lembra que os jesuítas buscaram unificar a língua indígena a uma universal. Assim, a globalização passou a se caracterizar em seu sentido ideológico, de dominação e controle. Houve, com isso, o que Loureiro vai chamar de uma anulação do particular a partir do castigo, da apropriação e do discurso único.

A Amazônia, um mundo colonizado, que perde o seu sentido simbólico. Todavia, a sua cotidianização corre, vive e sempre fluente em uma camada mais exótica. É o que Loureiro (2014) vai considerar como uma espécie de “herbário” ou “laboratório”. Portanto, é provocador, e aqui me junto a Loureiro, que embora toda esta violência ontológica a Amazônica deva a aprender a conviver com o específico e o global e, por outro lado, pensar o seu original, o seu diferente sem cair no isolamento. Assim me volto, novamente, às possibilidades de um *Lebenswelt* Amazônico, como horizonte para além de uma ideologia identitária, mas como uma correlação significativa e intencional de um mundo de valores fundados neste solo vital.

§ 3. Ideias para uma fenomenologia da experiência ribeirinha: experiências fenomenológicas em Abaetetuba (Abaeté)

*Na ribeira deste rio
Ou na ribeira daquele
Passam meus dias a fio.
Nada me impede, me impele,
Me dá calor ou dá frio.
Vou vendo o que o rio faz
Quando o rio não faz nada.
Vejo os rastros que ele traz,
Numa sequência arrastada,
Do que ficou para trás.
Vou vendo e vou meditando,
Não bem no rio que passa
Mas só no que estou pensando,
Porque o bem dele é que faça
Eu não ver que vai passando.
Vou na ribeira do rio
Que está aqui ou ali,
E do seu curso me fio,
Porque, se o vi ou não vi,
Ele passa e eu confio.*

“Na ribeira deste rio”, Fernando Pessoa

Dia 26 de janeiro de 2019 chego em Abaetetuba em definitivo, localmente ou para os próximos, conhecida como Abaeté. Tão logo, me sinto incentivado, a partir de outras experiências pessoais, a caminhar pela feira – banhada pelo rio Maratauíra – visando um encontro mais visceral com o modo-de-ser-da-feira ou da cidade, sua paisagem e expressão: objetivava vivenciar particularidades locais, tal como, linguagens, negociações, pessoas, pescadores, olhares, esbarrões. Queria conhecer uma cidade ribeirinha. Além de apreciar peixes e camarões oriundos das ilhas, pés e corpos tiravam a minha atenção a partir do movimento de ziguezague entre o asfalto quente e os barcos ancorados como se não houvesse fronteira entre a água e o sólido. Para muitos, pisar em um barco ou canoa é uma experiência do medo, para outros é uma extensão da vida.



Foto 1 – Matapí sendo armados
Fonte: R. B. Ferreira, 2018.

Isso se fez tão presente quando no ano de 2018 (antes da minha chegada definitiva) tive a possibilidade de visitar algumas famílias que vivem na margem do rio Maúba. Por alguns dias pude desfrutar de uma vivência na casa de um antigo pescador. Em uma manhã fui convidado por ele a acordar às 05:00h para armar Matapí (foto 1). O sair da

cama e tão logo estar numa pequena canoa, lentamente penetrando um pequeno braço de rio, rodeado de uma densa floresta em meio a um nevoeiro, me conduziu a uma contemplação do instante: sem palavras, sem ditos, sem lógicas, sem barulho: apenas o som da floresta. Como de costume, era uma canoa pequena e que tinha vazamentos. Preocupado, perguntei: “quer que eu vá retirando a água da canoa”? Me dispus devido ao senhor estar ao mesmo tempo remando e retirando a água. Ele respondeu: “não precisa. Fique tranquilo!”. Logo percebi que aquela situação fazia parte de sua habitualidade. Percebi que não se tratava de intervir sobre um “modo técnico de lidar com as coisas e objetos”. A minha preocupação era representacional. O antigo pescador tão pouco se importava com a água que entrava. O mais importante e assim fui convidado, era conversar, falar sobre a vida, ouvir histórias, mitos da floresta e da água, suas vivências políticas e amorosas.

Depois de uns 40 minutos voltamos para a sua casa. No final da tarde me dediquei a uma autorreflexão. Segue: a “pesquisa em campo” pode revelar em potência a mundanidade da vida: sua universalidade e singularidade. Estas experiências, que são experiências estéticas,

exigem de nós uma sensibilidade, porém, não no sentido de uma ferramenta ou método. Exige um empreendimento de espírito que precede toda a racionalidade devido o nosso corpo-mente ter se acostumado com a vida na cidade e com o próprio afastamento da natureza. Compreender, nesse sentido, modos de vida e hábitos que ainda carregam no seu imaginário e razões práticas uma correlação originária com a natureza e tudo que pertence ao seu fluir, impõe uma reorientação do que é humano – no sentido metafísico. Tão importante a toda transcendência é, igualmente, todo o transcendental. Se uma consciência intencional se dedica aos atos que constitui o significar e este significar pressupõe o imaginar, a fantasia, a memória, a motivação, o mundo ribeirinho resguarda para si uma fenomenologia própria e primordial, um *Eidos* (essência). Essência aqui nada tem a ver com o ingênuo, algo livre de qualquer distorção, mas sim, de vivências que ainda carregam consigo um viver-assim/desse-modo com a natureza (cosmo). O desejo explicativo, pelas vias meramente matemáticas e econômicas ou mesmo historicistas – embora tenham suas contribuições –, incorre no erro de negligenciar a constituição subjetiva e intersubjetiva. Não é de estranhar que uma fenomenologia da língua vivida ou o próprio “dar-se” das coisas não se tornam um problema de ordem ontológica ou significativa.

O “trabalho em campo”, no mundo amazônico, tendo a revelar ao pesquisador cotidianidades de uma vida do puro viver, da tradicionalidade, do tempo vivido, do falatório, da simplicidade. O julgar é geralmente para estes o revelar de vidas autênticas, originárias, éticas, a vida boa. Para outros, o atraso e o retrocesso, o passado, o ontem, o entrave, o não desenvolvimento. Lançado na materialidade desta cotidianidade, seja o cientista das humanidades ou das quantificações, há costumeiramente o desejo de querer categorizá-lo, domá-lo, significar à sua forma e à sua lógica, fragmentá-lo, argumentando por vezes, que assim conseguimos “compreender melhor a sua dinâmica”.

O que estou pretendendo ao colocar entre parêntese o “trabalho de campo”? Negar este “ir a campo”. Eu morei em Abaeté, caminhei pelas ruas, fiz percursos em mototáxis, de ônibus, conversei com feirantes como qualquer outro morador, negocieei compras, caminhei pela universidade, levada e trazia a minha filha na escola de bicicleta em um trânsito bagunçado e perigoso. Naveguei pelas ilhas e suas comunidades, tomei banho no rio Caripetuba em dezembro de 2019, comi açaí e bebi cerveja sob o brilho da lua nas águas. Estas experiências querem dizer algumas coisas:

- 1) Me faz reconhecer que não sou ribeirinho e, portanto, não posso falar por eles. A experiência ribeirinha me descola, me faz pensar sobre a minha subjetividade diante de um mundo que me é alheio.
- 2) Por outro lado, não posso tratá-los como objeto, como dados que alimentam indicadores. Eles sensibilizam a minha primordialidade justamente por revelar, igualmente, a sua. Assim cada mundo primordial, o meu e o teu, e no meu caso, deve conter uma ética pressuposta.
- 3) Por fim, afirmo: fenomenologicamente, já nos encontramos no mundo, junto com outras corporeidades e, desse modo, “ir para o campo” revela a própria negação do Outro. Conhecer o Outro sempre pressupõe uma vivência e nunca uma coleta.

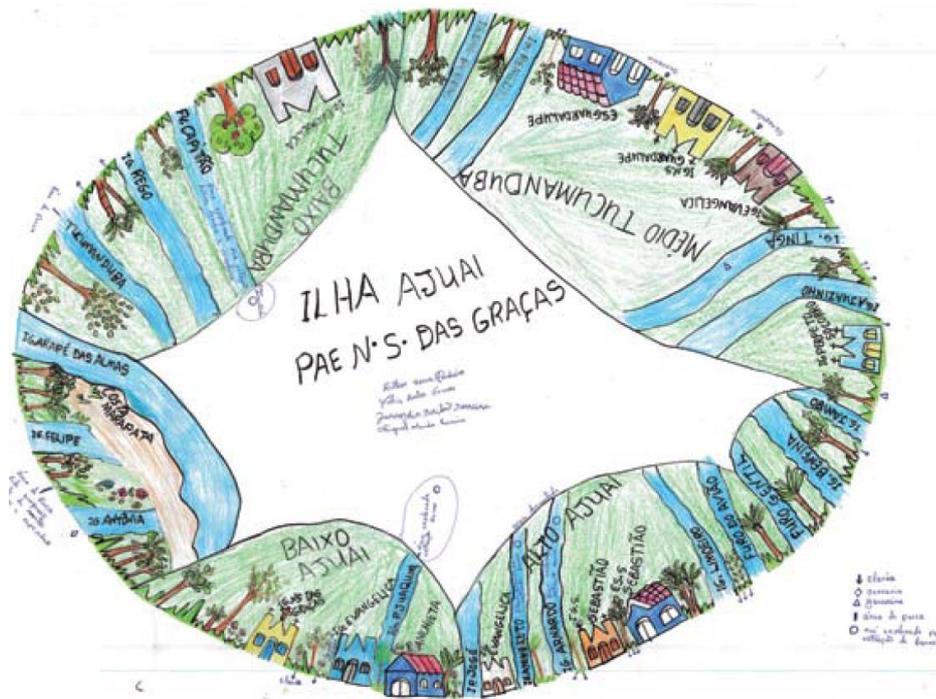
As ciências de fatos tendem sempre acreditar que as questões e problemas correntes na vida cotidiana partem, emergem ou nascem de suas construções intelectuais e metodológicas. E assim entendem que a escolha do método implica na modificação do problema de pesquisa. Aqueles que adentram e se permitem vivenciar um outro *Lebenswelt*, passam a evidenciar uma *doxa* originária (*Ur-Doxa*) que conduz os sujeitos no passado, no presente e no futuro a se realizarem como tais. E tão logo lhe vem uma percepção brutal que certas “ferramentas” sempre se fizeram presentes no *Lebenswelt*: o diálogo, a retórica, a persuasão, a dissuasão, o argumento, a mentira, a metáfora. “Querer o campo” é querer o mundo real. Sentir sua materialidade, sua concretude histórica, sua familiaridade. É querer “trazer para cá”. E deste ponto de vista pensa-se que nos é revelado uma geograficidade (*géographicité*) que constitui a vida humana originalmente fundada: os espaços, os lugares, as paisagens, as regiões. E quando mais interessado ao seu íntimo, ao íntimo do mundo científico, se tem a crença que chegará ao bairro, ao rio, a vila, a casa, a sala, a cozinha, o quintal.

Tem ficado claro para mim que a habitualidade cotidiana toma o pesquisador com seus utensílios, e assim pensa ele, que o mundo se abre. O homem não se revela para o mundo e nem o mundo se revela para ele: trata-se primeiramente de atitude. Mergulhado em uma comunidade – seja ela ribeirinha ou não –, longe, perto, nos rios, na mata, no cerrado, na terra firme, nada te diz sem a vivência, sem a correlação intencional consciência-mundo. Caminhar pelo sol escaldante das ruas de Abaeté e interessado na compreensão de seu *Lebenswelt* é dar o direito à consciência e à subjetividade de ser tomado por uma comunidade de pensamento e sua intersubjetividade mundana: que possui direitos, valores, regras, conceitos, mitos, notícias, punições. E ao atravessar o rio, indo ao encontro de uma vizinhança próxima, engana-se ao crê

que já conhece esta comunidade pela experiência da última. A vivência é sempre nova porque são novos projetos, atos, ações, amigos, interesses. Todo encontro só é novo porque o Outro te “conta”, te “fala”, te requer de um outro modo (quer tua presença nas regras do seu mundo familiar); todo dizer é uma ação e toda ação é a possibilidade de iniciar o novo. Por vezes, o pesquisador ingênuo lançado no campo dedica-se à pressa e esquece que esperar é uma necessidade do experienciar: rapidamente quer falar o que sabe, o que deseja saber e o que acabou de saber. No final esquece de ouvir e o pouco que se permite grita à sua consciência: “eu li isto no livro”! Talvez não reconheça, ingenuamente, que o seu livro é fruto do chão que pisa.

A cotidianidade ribeirinha de Abaeté vive no entre: na correlação do rio e a cidade. Assim, entende-se que esta tese fala de uma cidade ribeirinha e não se remete unicamente às ilhas e seus moradores. Seus ideais de lutas políticas são pressupostos de um vivido margeado pelo horizonte água, por uma cidade com suas particularidades. Nas ilhas, os nomes das escolas e comunidades são escolhidos pelos rios que os banham. É o que orienta as suas identidades. São saberes das águas, espaço-tempo do rio, sílaba das águas. Deixo abaixo um croqui feitos pelos moradores das ilhas mostrando um olhar a partir de lá e não daqui.

Imagem 1 – Croqui produzido na oficina de mapas.



Fonte: Almeida (2009, n.p.).

§ 4. Continuação de notas críticas: apontamentos fenomenológicos, sua problematização e delimitação na pesquisa

Já se ponderou que a ciência moderna constituiu um cientista pautado em uma visão objetivista do mundo, e desde então, passou a tomar a representação como objeto de sua investigação, isto é, buscando analisar não o fenômeno em si, mas a sua sombra e o seu resíduo. Em outras palavras: o fenômeno não seria ele mesmo a manifestação originária, mas uma aparição secundária do objeto. Por outro lado, retirou de sua investigação – e boa parte das ciências humanas e sociais aderiu – a subjetividade como uma dimensão fundamental na formação do sujeito. Este é um de vários pontos críticos que a fenomenologia desde a sua tradição apresenta à ciência. Não é de estranhar, nesse sentido, que os questionários (abertos ou fechados), observações participantes ou não, requerem em geral um afastamento do sujeito do conhecimento, isto é, afirmando a conhecida dicotomia entre sujeito e objeto. O questionário é momentâneo e circunstancial; retira a habitualidade do encontro; afasta o pesquisador do vivido; a linguagem é recordada e editada. Com esta ferramenta, se “cria um momento”: precisa-se sentar-se, puxar a cadeira, abrir o caderno e, portanto, o que antes era uma conversa, passa a prevalecer um silêncio.

Lembro bem no ano de 2013, quando realizava pesquisas em uma pequena comunidade de Mocajuba, estava eu visitando um senhor de idade. Chegando à sua casa, bati na porta e gritei (“ôh di casa”). Tão logo, vejo um senhor saindo de sua roça aparentando um semblante meio desconfiado e ao mesmo tempo curioso e cansado. Rapidamente, solicitou-me que me sentasse em sua humilde cadeira que se encontrava ao lado janela. Sem me perguntar, logo me trouxe um copo de café. Ao iniciar o meu primeiro gole e ainda sem expor qualquer palavra sobre o meu objetivo ali, não hesitou em falar do seu mundo. Ah! Ele tinha tanta coisa para dizer, tanta coisa para reclamar, para chorar⁵, para mostrar. Não foi preciso perguntar nada. Fico pensando o quanto seria brutal e violento fazê-lo parar apenas para colher pragmaticamente e atender os meus problemas científicos – os meus caprichos filosóficos. Percebi naquele momento que a riqueza da pesquisa não estaria no perguntar e, sim, no ouvir e no compartilhar uma conversa, um olhar, um sorriso. Portanto, tão logo, recolhi os meus papéis e a minha prancheta sem que ele percebesse

Uma outra metodologia problemática é a observação. Entendo que esta não é suficiente, uma vez que não dá conta de compreender o mundo horizôntico que circunda os sujeitos. E

⁵ Ele contou-me emocionalmente sobre a morte de seu filho em um acidente e o quanto desejava o seu ingresso na universidade pública.

mais: por pressupor um afastamento nega por completo a atitude fenomenológica, pois esta requer um retorno ao *Lebenswelt*: voltando-se para a experiência antepredicativa. Para Arendt (2007) a mera observação é limitada porque mostra apenas corpos físicos. Se pensarmos o papel do gestor político este problema se agrava: por exemplo, ao agir a partir de demandas observáveis as políticas públicas tem uma descrição limitada do que se observa. Pontuei na dissertação que a partir da observação não é possível ter uma total apreensão dos fenômenos sociais, mas apenas, um ponto de vista mergulhado em variações gerais. Para Habermas (1990, p. 66) “na perspectiva de um observador apenas podemos identificar uma ação”, portanto não oferecendo segurança para o alcance real da intenção do Outro. Buber na citação abaixo vai afirmar estas críticas.

O *observador* está inteiramente concentrado em gravar na sua mente o homem que o observa, em “anotá-lo”. Ele o perscruta e o desenha. E na verdade ele se empenha em desenhar tantos “traços” quanto possível. Ele os vigia para que nenhum lhe escape. O objetivo é constituído de traços e sabe-se o que está por trás de cada um deles (BUBER, 1982, p. 41)⁶.

Uma experiência participante do vivido nos aproxima do Outro. Não há quebra no tempo e no espaço e, embora se pergunte costumeiramente, “você não se esquece?”, quando se vale apenas de uma conversa. No vivido você é coparticipante do mundo do Outro e, por vezes, é convidado a ele. Não é necessário um momento especial para realizar a pesquisa: pode ser na sala, na cozinha, na varanda, na beira do rio, debaixo de uma árvore. Quando se tem a preocupação em quantificar não há apreensão vivencial. Portanto, a resposta à pergunta: “mas você não esquece a conversa e das coisas que foram ditas?” Primeiramente, não se trata de esquecer ou lembrar, porque esta preocupação se interessa unicamente com a prancheta e o questionário. Em segundo, no ato da conversa entro não somente em uma comunicação com o Outro, mas sobretudo, me correlaciono subjetivamente com ele, como eus-sujeitos. O questionário revela tudo o que não é próprio da vida subjetiva: desconhece o rosto, o corpo, o sentir.

Ao lembrar da minha estadia e das coisas que foram ditas não me vem à cabeça apenas uma conversa ou um momento fragmentado (isolado). As palavras encontram-se organicamente e encarnadas nas coisas, nos gestos, na mesa enfeitada, no cantar dos pássaros, no ciscar das galinhas. Portanto, esta é a natureza do mundo; ele é um todo. Por fim, esta compreensão vivida, de uma experiência participativa, deseja revelar problemas do mundo circundante originário.

⁶ Buber julga necessário a tomada de um “conhecimento íntimo”.

Por que revelar? Não entendo que a ciência é quem põe os problemas ou as questões. Ao contrário, estes e estas sempre se encontram no mundo, seja em sua forma velada ou não.

Dito isto, metodologicamente a pesquisa visa compreender a dinâmica e as estruturas do *Lebenswelt* no que tange o seu fenômeno político. Aprofundamento este que será apresentado no capítulo IV. Objetivo demonstrar como e de que modo este procedimento se dá a partir de certas experiências. Nas estruturas do *Lebenswelt* o fenômeno político irá emergir a partir da problematização do mundo familiar e do mundo estranho (Capítulo IV). Neste último caso e para algumas questões colocadas a seguir, fundamentará a partir de certas inquietações e interrogações.

- 1) Como um *Lebenswelt* responde ao Outro? Por exemplo, um pescador me relatou: “tive que aprender a dialogar” com certas empresas ou técnicos. Ele teve que criar condições para acessar um mundo estranho ou constituir um espaço político que lhe possibilitasse um diálogo. Quais as estratégias ou/e quais meios os sujeitos ou grupos utilizam para participar de uma esfera política?
- 2) Partindo desse pressuposto, do problema entre mundo familiar e o mundo estranho, recorro à fenomenologia do estranho e da responsividade que parte dos estudos atuais de Bernhard Waldenfels

A tese, portanto, irá se dedicar em compreender como um mundo familiar responde a presença da estranheza, tal como, de que modo lidam com isso, se organizam politicamente e respondem. Este mundo familiar será descrito a partir das experiências de duas Associações, um Movimento e uma Cooperativa do município de Abaetetuba-PA. São eles: Associação do Pré-Assentamento Agroestrativista do Ramal Do Itacupé (APAGRI), Associação dos Feirantes de Agricultura Familiar (AFAFA), Cooperativa dos Fruticultores de Abaetetuba (COFRUTA) e Movimento dos Ribeirinhos e Ribeirinhas das Ilhas e Várzeas de Abaetetuba (MORIVA).

Abaetetuba fica, geograficamente, localizada no Nordeste Paraense – Região do Baixo Tocantins. Encontra-se à margem direita do Maratauíra. Possui aproximadamente 72 ilhas que compreende em 40% do território: este que é composto de Terra Firme, Várzea e Beja. Figueira; Silva (2014) e Costa; Santos; Maia (2017) apontam que o surgimento dos movimentos sociais, por exemplo MORIVA e AMIA, se deve, especialmente, pela falta de política pública

no que tange ao acesso à educação, a saúde e condições melhores de vida. Figueira e Silva, por outro lado, entendem que isso se deve ao crescimento desordenado do município e, portanto, acarretando um choque entre a realidade ribeira com a cidade. A necessidade de uma melhor organização política, surge com objetivos claros visando o “ter voz” e “dar voz” às populações, sobretudo, pela falta de meios digitais como a internet. Como será observado nesta pesquisa, o MORIVA, como tanto os outros grupos que buscam se organizar em Abaetetuba, visam a construção de um movimento essencialmente político e emancipatório. Historicamente, buscam parcerias para a melhorias de sua comunidade, seja ela de agricultores, quilombolas ou ribeirinhas. Os movimentos, especialmente, ribeirinhos se caracterizam pelas lutas sociais, tendo como finalidade, uma certa conscientização da população ribeirinha. Por exemplo, estabelecer uma comunicação **entre-rios** em detrimento das dificuldades existentes sempre foi uma pauta desses movimentos.

Uma mundanidade política emerge e ela tem sua singularidade: parte de uma cidade que respira um horizonte ribeirinho de ser. Creio que os estudos do fenômeno político ainda são carentes quando se trata de uma dimensão mais existencial e vivencial do problema. Em geral, muito se tem quando o fenômeno é tratado em seus aspectos estruturais e materiais. Se nos voltarmos a uma preocupação constitutiva política de um mundo primordial, por exemplo, as formas organização, consciência comunitária (ou o que é comunidade?), formação intersubjetiva, tomando estes Movimentos como impulsionadores de uma luta, a escassez é evidente. É preciso considerar que este interesse de querer mergulhar nas formas de cotidianização política, ganha maior novidade, pois a fenomenologia e, sobretudo, uma fenomenologia no fenômeno político ou uma fenomenologia política ainda se encontra em sua germinação.

Certamente, ainda estou sendo muito vago quando falo em fenomenologia, embora o capítulo a seguir trate desta fundamentação. No entanto, parece evidente (para o conhecedor de fenomenologia) que os escritos até aqui estão aportados em uma fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. Nesse sentido, as tentativas “aplicáveis” ou caem no ceticismo ou, em muitos casos, são rechaçadas por uma parcela da comunidade científica. Porém, desde 2013 os meus desejos já se encontravam latentes quando no “Curso de pós-graduação *lato sensu* em extensão rural, sistemas agroalimentares e ações de desenvolvimento” (AGIS-UFPA) tive a oportunidade (na comunidade de Baratinha-Mocajuba-PA) de ter um contato mais visceral com os problemas relacionados entre os agricultores familiares e as empresas de assistência técnica. Desde então, tem ficado claro que há problemas maiores a serem investigados e que são

urgentes para uma fenomenologia do fenômeno político: o tema da ética, da política, da cultura e da interculturalidade me pareceu emergentes.

No entanto, pondera-se que a fenomenologia do mundo político não tem qualquer objetivo de julgar moralmente mundos ontologicamente distintos. O interesse é uma compreensão da experiência política, enquanto experiência do sujeito em sua subjetividade e pertencente a uma comunidade intersubjetiva. Há de ficar claro mais um ponto: partindo desta experiência me desgarro dos estudos dicotômicos que põe de um lado as comunidades tradicionais e de outro as empresas e as instituições burocráticas. Em outras palavras, o dualismo entre o mundo familiar e o mundo estranho, como irei problematizar no Capítulo IV. Em muitos desses estudos é evidente, com razão, uma crítica moral ou avaliativa a certos planos, projetos ou políticas públicas. A tese não desconhece estes estudos, mas partirá de uma fenomenologia da estranheza, de uma fenomenologia no Entremeio(s) enquanto expressão originária de uma vida que se volta para o interesse político do mundo.

Este interesse pressupõe um retorno ao *Lebenswelt* enquanto o solo vital que estrutura a vida do sujeito e de seus co-sujeitos e, portanto, as possibilidades de uma experiência política primeira. A fenomenologia da estranheza mostrará a natureza política do Entremeio(s) em seus vários estádios de constituição. É esta a tese: o Entremeio(s) como uma esfera, essencialmente, da experiência política. Dito isto, há de ponderar novamente: embora a tese tome as experiências de algumas Associações, o meu problema (“objeto”) não é em si a Associação, conforme um estudo de caráter antropológico, mas a própria experiência. Isso quer dizer que o Entremeio(s) é um fenômeno problematizado em qualquer grupo, esfera, escala, movimento. Isso implica justificar a quantidade, ou seja, não se trata de quantas Associações, Sindicatos, aquele ou este, aqui ou ali, mas a experiência política: a sua formação e constituição.

Poderia refletir sobre o Entremeio(s) no ambiente familiar, no mundo do trabalho, na relação social, entre pessoas etc. A vida intersubjetiva e subjetiva não pode ser vista sem o Entre. Enquanto a diferença, a estranheza, a singularidade, a pluralidade, o conflito, o Outro fizer parte de nossas vidas o Entre sempre será um fenômeno emergente. Portanto, não se trata de dizer se existe ou não, mas qual é a sua natureza nas questões sociais, culturais, políticas e morais. Não posso deixar de observar, por exemplo, o importante estudo de Wallace Pantoja (2018) que trata em sua tese sobre uma “Geocartografia da (In)Existência **Entrelugares**” na transamazônica (destaque acrescentado).

Por fim, uma fenomenologia da estranheza preocupada com a experiência política do Entremeio(s) deseja, antes de tudo, compreender de que modo um mundo próprio responde a

presença do estranho. Se a nossa vida como um todo e, sobretudo, o fenômeno político é margeado pelo Entre, estamos a todo o momento em uma luta pelo significado, que parte sempre de um mundo primordial. No interior das estruturas do *Lebenswelt* emerge essencialmente a problemática da intersubjetividade como pressuposto próprio do fazer política.

A tese está dividida em cinco capítulos: no Capítulo I farei uma incursão fenomenológica em temas fundamentais objetivando trazer a importância que a fenomenologia de Husserl apresenta à problemática do mundo. Viso por um lado, clarificar o sentido de uma atitude fenomenológica frente a uma orientação naturalista, como já ponderei nesta introdução. Este procedimento é a condição de possibilidade que me conduzirá ao solo significativo do *Lebenswelt* e, portanto, alcançando o sujeito.

No Capítulo II, após a “descoberta” de uma fenomenologia do *Lebenswelt*, buscarei fundamentá-lo e problematizá-lo a partir de sua dimensão política. A tentativa, não é outra coisa, senão desvelar uma perspectiva da experiência política, ou melhor, uma fenomenologia política do *Lebenswelt*.

E é a partir desses aprofundamentos que irei problematizar teoricamente no que tange compreender uma fenomenologia da mundanidade política. A justificativa acerca da “luta pelo significado” e, sobretudo, a tese do “Entremeio(s) que permeará os últimos capítulos, estarão ancoradas nestas investigações (Capítulo III).

O Capítulo IV discorre sobre a fenomenologia da estranheza como problema da intersubjetividade. Toda a densidade teórica será substanciada por estas discussões e, nesse sentido, uma fenomenologia constitutiva do Entremeio(s) irá surgir.

Portanto, no último Capítulo (V), após as justificativas teóricas e, sobretudo, a clarificação do Entremeio(s), me dedico não somente a uma problematização fenomenológica da intersubjetividade no que tange a relação entre o mundo familiar e estranho, mas a partir das vivências e experiências dos grupos escolhidos, defender a natureza intrínseca do Entremeio(s) como um fenômeno que permeia, essencialmente, as possibilidades de um desenvolvimento constitutivo em diferentes estádios eidéticos: subjetivo, intersubjetividade-comunitário e mundo político.

CAPÍTULO I

O MUNDO COMO PROBLEMA FENOMENOLÓGICO

EXPERIÊNCIA E ATITUDE FENOMENOLÓGICA

A “questão do mundo” é a problemática fundante que a fenomenologia inaugura no século XX. Porém, mundo aqui não é um simples fato ou a mera materialidade da vida habitual. Anterior a esta condição há um ato fundante de onde emergem todos os nossos atos e ações. A intencionalidade é, portanto, a raiz constituidora da subjetividade, porém, como “consciência de”, deve sempre estar voltada para o mundo. A partir desta tematização, do mundo como mundo, como subjetivo-relativo e objetivo das nossas habitualidades, pretende-se no capítulo a seguir 1) pensar como a fenomenologia husserliana se converte em um método radical e, além de tudo, abrindo horizonte para as possibilidades de uma ciência própria do *Lebenswelt*. Porém, este interesse – uma ciência do *Lebenswelt* – não terá fôlego neste momento, embora se pontue alguns esboços. No centro desta questão retornaremos à consciência, porém, não no sentido de compreender tão somente ela mesmo, mas como a condição para alcançar toda a objetividade mundana do sujeito. Isso quer dizer: toda consciência está sempre voltada para o mundo e vice-versa.

Partindo deste entendimento retornei as bases fundantes da ação ou dos atos da consciência a partir de uma fenomenologia genética, isto é, dedicar-me-ei, de forma breve, ao problema fenomenológico da passividade e atividade como condições que descortinam as nossas objetividades. Visando compreender as estruturas transcendentais do *Lebenswelt*, não terei caminho seguro se não for pela via das sínteses passivas e ativas e suas evidências. Estas vão dar acesso a memória, imaginação, recordação, lembrança de uma consciência histórica ou de uma cultura própria. Não poderia aqui falar e interpretar a vida ribeirinha ou de qualquer outra comunidade sem fazer emergir sua vida de consciência ou “razões de ser”.

No mais, essencialmente nos parágrafos a seguir, tentarei mostrar 2) como a atitude fenomenológica pode nos servir como método à nossa pesquisa. No decorrer das problematizações, além clarificar melhor (indiretamente) as conturbadas interpretações sobre a fenomenologia na pesquisa científica, buscarei mostrar 3) como esta decisão deixará claro a passagem da subjetividade mundana à radicalidade de uma subjetividade (fenomenologia) transcendental. Isso nos permitirá assentar o nosso campo de atuação intelectual e retirar de pauta a possibilidade de juízos que conduzam o leitor a uma confusão metodológica na pesquisa. Ao final se tornará evidente que a fenomenologia que abarcamos é própria de uma tradição e, portanto, não têm correspondentes com correntes existenciais⁷ e antropológicas. Buscarei conduzir a fenomenologia como ciência das essências e, portanto, se desligando das

⁷ Refiro à fenomenologia existencial ou existencialista. Acredito que o conteúdo desta tradição tem caminhos próprios, importantes e necessários para a própria fenomenologia em geral. Embora se deva reconhecer que esta tradição é devedora dos estudos de Edmund Husserl.

ciências da atitude natural. E mais importante: assumindo este rigor teórico o *Lebenswelt* permanecerá na sua dimensão transcendental, orientação esta que muitas das ciências têm abandonado em detrimento de um interesse de instrumentalização, metodologização e categorização científica.

§ 5. A “tese do mundo” (*Thesis der Welt*) e as implicações do “aí” na atitude natural. O mundo como solo universal de validações

Na vida cotidiana pertencemos a um mundo circundante⁸. Entende-se, nesse sentido, o *Umwelt* como *Wirklich*: é a certeza que sou e estou aí para os outros e estes para mim a partir da (co)presença primordial do corpo (*Leib*). Ando, vejo, passeio, sinto, toco e me relaciono de modo que as coisas estão aí para mim como convicção (*Überzeugung*)⁹, isto é, estão disponíveis na pura certeza de ser. É o que Husserl (1949, § 31) chamou de a efetividade do “estando aí” ou o caráter do “aí”. No curso dessa vida e nela habitualmente, enquanto experiência direta (*Erfahrung*) do mundo (ao que me circunda), ajuízo as coisas à minha volta, qualifico seu ser (*Sein*) antes mesmo de duvidar de sua existência ou pô-las ao exame. Estando nesta condição de atitude natural (*natürliche Einstellung*) se faz inferência a partir de julgamentos que ligam sujeito e predicado de modo direto. Se diz: “aquilo é” devido a uma fé perceptiva que o mundo circundante confere a experiência de cada um de nós. Para o pescador artesanal, que faz uso da Arpão, Matapi, Zagaia, Flecha, Curral, entre outras, as artes de pesca constituem o mundo circundante do ribeirinho: os objetos de validades para as suas práticas de trabalho. Seguindo as ponderações, portanto, da genealogia lógica e do juízo de Husserl (1980, § 7), pode-se, de um outro modo, dizer: é a experiência como “certeza-de-ser”. Este portanto é o mundo circundante (*Umwelt*).

Na condição do “aí”, supracitado, a efetuação do julgamento dar-se pela crença de que os objetos “já” se encontram à disposição *a priori*, isto é, na sua qualidade de pré-doação na simples certeza. Tão logo, a consciência mundana é despertada pelos objetos antes de qualquer efetivação do conhecimento, ou seja, anterior a qualquer atividade cognitiva. Para Husserl (1939, § 7) esta atividade surgiria, obrigatoriamente, a partir do encontro com os objetos de experiência e não ao contrário. Em todo o começo de uma atividade cognitiva as coisas “já são”, são objetos tomados como “verdadeiramente existente” ou “objeto que verdadeiramente

⁸ Husserl faz uso do termo mundo circundante (*Umwelt*) em “Ideias I”.

⁹ Conferir: HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Parte 1. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015; HUSSERL, Edmund. **Erfahrung und Urteil**: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Academia, Praha, 1939.

é” (*wahrhaft seiender Gegenstand*). Anterior ao interesse cognitivo ou interesse de conhecimento (*Erkenntnisinteresse*), no mundo envolvente ou no entorno circundante, os objetos afetam como “existente desse modo” (*wirklich so seiend*): encontrar-se já. É o que Husserl (1939, § 7) entendeu como pré-doação passiva ou *doxa* passiva (*passiven Doxa*): esta que seria pressuposto para toda a atividade do conhecimento e, nesse sentido, haveria um solo (*Boden*) universal de crenças passivas de ser ou, em outras palavras, um solo universal da “crença mundana” (*Weltglaubens*). Este solo, portanto, seria a condição *a priori* de toda a nossa práxis, seja do mundo cotidiano, seja de onde se parte o conhecimento teórico. Esta é a “tese do mundo”: “[...] *todo aquello del mundo natural de que se tiene una consciencia empírica y anterior a todo pensar [...]*” (HUSSERL, 1949, p. 70, § 31).

O entorno coexistente ali como um *âmbito do previamente dado*, do pré-dado passivamente, isto é, de um estar dado prévio que sempre está aí sem que nada se acrescente a ele, sem que o olhar se dirija a ele, sem que desperte o interesse. Toda ativação [*Betätigung*] cognoscitiva, todo dirigir-se a um objeto singular para apreendê-lo pressupõe este âmbito; afeta desde o seu campo, é um objeto, é, entre outras coisas, ente, está já previamente dado em uma *doxa* passiva, em um campo que por si mesmo já representa uma unidade de *doxa* passiva. Também podemos dizer que toda ativação cognoscitiva está precedida por um mundo determinado como terreno universal [...] (HUSSERL, 1980, p. 31)¹⁰.

Percebe-se que o mundo ganhou caráter de horizonte universal. Por quê? Nele nos encontramos (enquanto ser existente) e vivemos de modo consciente. Nesse sentido, ele é um todo abrangente, é o mundo pelo qual está alicerçada uma base universal de validades (para mim e para você). Na vida particular os atos de percepção doam sentidos e significados às coisas no seu caráter relativo em detrimento a cada posição: o mesmo fenômeno pode ser interpretado de forma diferente a cada pessoa. Por este motivo, a atitude fenomenológica (*phänomenologische Einstellung*) não pode ser conduzida, a prioristicamente, pelo juízo valorativo acerca de verdades, afirmações ou negações sobre a atitude natural. Com razão Landgrebe¹¹ (1981) ergue que toda posição particular (na base-*doxa*) pressupõe um solo

¹⁰ Tradução livre de: “El contorno coexiste allí como un *âmbito de lo previamente dado*, de lo pre-dado pasivamente, es decir, de un estar dado previo que siempre está ahí sin que se le agregue nada, sin que se le dirija la mirada captadora, sin que despierte el interés. Toda activación [*Betätigung*] conocitiva, todo dirigirse a un objeto singular para aprehenderlo, presupone este ámbito; afecta desde su campo, es objeto, es, entre otras cosas, ente, está ya previamente dado en una *doxa* pasiva, en un campo que por sí misma ya representa una unidad de *doxa* pasiva. También podemos decir que toda activación conocitiva está precedida por un mundo determinado como terreno universal [...]”. Esta tradução teve uma verificação básica do texto original no alemão.

¹¹ Ludwig Landgrebe nasceu em Viena em 1902 e estudou na Universidade de Viena em 1921. Em Freiburg estudou com Husserl e tornou-se seu assistente (1923 a 1930). Na década de 1920 trabalhou com Husserl coletando e organizando manuscritos de pesquisa. Landgrebe ajudou na edição do *Ideen II (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution)*. Também selecionou os manuscritos de Husserl sobre síntese passiva para produzir a última publicação do filósofo (*Erfahrung und Urteil*, publicada em Praga em 1938). Em 1954, se tornou diretor do

universal de crenças e certezas no mundo, isto é, toda posição é uma posição. Em concordância com o autor, voltar-se com o interesse de negação conduz à própria anulação desta base. Seria um grande contrassenso – especialmente ao fenomenólogo – negar ou mesmo destruir a condição da atitude natural, como pontuarei mais à frente. Levando a cabo este procedimento (negações) interromperia o fluxo da própria vida cotidiana enquanto atos particulares. Como veremos no § 7, suspender (*Einklammerung*)¹² a atitude natural – tanto proferida por muitos fenomenológicos e aqui em curso – não quer dizer negar ou destruir a sua existência, ao contrário, este exercício tem um sentido mais fundamental: conservá-la para em seguida reabilitá-la. Me conduziria, novamente, a um contrassenso pôr fora de circuito – no sentido de negar – um mundo tal como ele é: o que seria do palhaço se eu o retirasse de sua condição mundana de ser palhaço? O seria do pescador se eu o negasse de ser pescador? A suspensão de juízos, com efeito, não se limita aos atos particulares, ao contrário, a sua realização acontece sobre o solo universal de ocorrência destes atos. Conforme Landgrebe (1981) pontua, os atos de valorização ou qualquer ação prática devem ser considerados, primeiramente e fundamentalmente, como atos existentes da percepção. Por que os atos devem ser considerados ou conservados? Porque geram outros atos.

Percebe-se que o mundo para o fenomenólogo não é meramente uma categoria totalizante, onde tudo contém e, por vezes, um substrato abstrato. O mundo só é para o homem como o homem só é para o mundo. E enquanto solo vital de toda disposição e posição *doxa*, funda o nosso mundo circundante em detrimento de ser o horizonte total das nossas atitudes. Tão logo, podemos considerar que a nossa crença de ser é a própria crença no mundo – há um discurso natural sobre o ser-do-mundo. Isso se deve, pois, para cada mundo circundante há sempre objetos de referência. Quando criança e, posteriormente, passando a me tornar jovem, pesquisador, músico, artista, este processo não se efetua pelo mero “dom da natureza”¹³, mas pelas possibilidades de um entorno envolvendo e pré-existente que me confere a língua, a prática, a cultura, os costumes. Pondera-se: não se entende que as condições de pré-doação tenham algum parentesco com o determinismo histórico. O tema aqui em questão traduz-se como a **constituição do mundo**. A história faz parte do solo universal do mundo, porém não

“Husserl Archives” em Colônia, onde trabalhou até se aposentar em 1971. Landgrebe morreu em 1991. Suas publicações são: *The Way of Phenomenology (Der Weg der Phänomenologie, 1963)*, *Phenomenology and History (Phänomenologie und Geschichte, 1968)*, entre outras.

¹² *Einklammerung* (colocar entre parênteses). No inglês traduziu-se como *Bracketing*. Termo usualmente trabalhado na redução ou *Epoché* fenomenológica enquanto uma tarefa que põe em suspenso os juízos.

¹³ Não estou fazendo críticas aos fundamentos da vida e da virtude que trata a filosofia Estóica. Ao contrário, Epicteto, por exemplo, é um filósofo que movimenta muitas das minhas ideias.

igualmente a ele (um todo), mas como temporalidades de cada mundo circundante e em relação a outros. Nossa consciência é sempre um dirigir-se à..., e como pré-doação, funda as possibilidades de uma experiência antepredicativa. Mesmo as imaginações, que vulgarmente, por vezes, é entendida como uma aparição do mero abstrair ou contemplar “é sempre consciência de”.

Com efeito, vivenciar a “tese do mundo” é “[...] encontra-se simplesmente aí, diante de nós, tudo isto que, da maneira a mais imediata e direta, nos é revelado através da experiência sensível” (TOURINHO, 2016, p. 43-44). Nada se modificaria se a referência de validade do saber de um cientista encontra-se na “tese do mundo”, isto é, o mundo do marceneiro ou do cientista¹⁴ obedeceriam aos mesmos atos na pura crença. Porém, ainda há de se questionar: por que a “tese do mundo” é tão problemática para a crítica do conhecimento fenomenológico? Na experiência direta do mundo as coisas e objetos ganham significados para mim de modo singular – a partir de uma lógica interna (ego) de concordância. Se tenho melhor desempenho de leitura em silêncio e para outros se necessitaria ouvir música em pleno ato de leitura, o som, nesse sentido, se torna um problema para mim. Se as canetas de bico fino melhoram a minha escrita e para o meu amigo isso não passa de um mero capricho estético, para ele a caneta não é um problema.

O modo de como cada um percebe e experiencia o mundo retira a possibilidade de uma apreciação mais fiel do fenômeno e sua concordância: “isso é para você e não pra mim”. Se permaneço – como cientista – na atitude natural, sob a fé da “tese do mundo”, o que me restará, tão somente, é a contradição, o contingente e a aceitação ingênua de sua validade. Me restará escolher a via deliberada do meu próprio julgamento antes do exame das coisas e de seus problemas. O cientista da dúvida, das incertezas e das interrogações, portanto, cederá espaço para uma posição meramente objetivista: preocupado com a realidade objetiva. Seguindo Husserl (1949) chamarei estas de “ciência de fatos” ou “ciências da atitude natural. Se o “fato” é, portanto, o núcleo originador de todo impulsionar científico do objetivista, a atitude fenomenológica que aqui se põe em movimento e enquanto ciência das essências, tem o dever em colocar fora de circuito não somente o mundo natural, mas as ciências que nele permanecem e pertence de forma imediata.

Não se pode pensar que o termo objetivista tenha relação direta tão somente com aqueles que quantificam dados ou que compreendem a corporeidade no espaço geometricamente,

¹⁴ É preciso considerar que o cientista desenvolve e vive a sua comunidade como uma comunidade científica. Nela se estabelecem regras, valores e costumes e, portanto, igualmente qualquer outra comunidade, constitui seu mundo circundante. Basta conferirmos os estudos de Bourdieu (1983) sobre o problema do “campo científico”.

porém mesmo os estudos de caráter cultural, por exemplo, não deixam de se voltar para o mundo tal como ele é e se manifesta. Posso, por exemplo, investigar a importância da memória ou costumes de uma comunidade meramente no âmbito de um psicologismo ou a partir de dados comportamentalistas. Nesse sentido, objetivista quer dizer aqui a retirada de todas as posições subjetivas como condição de verificação de bases originais e ontológicas. Vale tanto para o cientista matemático e das ciências naturais como para as ciências humanas e sociais. Portanto, o termo nada tem a ver com uma visão pejorativa ou preconceituosa, mas, tão somente, o modo de apreensão do fenômeno mundano. Farei uma breve consideração: na história da filosofia o mundo sempre recebeu importância reflexiva, isto é, como tema fundamental para se pensar a realidade humana. No entanto, houve uma interrupção em meados do século XIX com o advento de bases positivistas e que gerou um certo abandono científico. O “retorno do mundo” ganhou novamente seu impulso e novidade com o advento da fenomenologia, especialmente, com Edmund Husserl (LANDGREBE, 1981). Esta novidade, do qual venho pontuando neste parágrafo, emerge originalmente do exercício da *epoché* fenomenológica que Husserl promoveu em seus estudos filosóficos.

Considero a “tese do mundo”, seguindo os estudos de Landgrebe (1981), que o método da *epoché* revelou uma definição inicial do mundo como um horizonte-estrutura. Ele é um todo abrangente, a base *doxa*, isto é, o horizonte total que abarca toda a postura particular. O ego e a sua subjetividade, aqui em questão, estão fundamentalmente no mundo, isto é, o ego vive no/o mundo e está direcionado, não ao horizonte especulativo, mas sim, ao seu existente (ao existente). Logo considera-se: o ego é um existente mundano.

De modo intencional busquei mostrar que, conforme já destacou Landgrebe, Husserl preocupou-se em primeiro com os “*acts of belief*”, isto é, assumindo atos da *doxa* como postura existente. “Desse modo, a ‘tese geral’, a postura *doxa* universalmente fundamental do mundo, não é um ato definido, explicitamente realizado (executado, efetuado, desempenhado, exercido) em um momento ou outro, mas antes, o fundamento para todo o ato definido”¹⁵. (LANDGREBE, 1981, p 127)¹⁶. Portanto, após clarificar melhor a natureza conceitual da *Thesis der Welt* e suas implicações, cabe compreender, de forma mais específica, os atos de crença e convicção como uma espécie imanente do estar *doxa*. Com efeito, irei adentrar um pouco mais no campo constitutivo do mundo e às suas subjetividades fundantes que conduzem o próprio

¹⁵ Tradução livre de: “Thus the ‘general thesis’, the universally fundamental doxic positing of the world, is not a definite act, explicitly performed at some time or other, but rather the foundation for every definite act”.

¹⁶ Discussão posta no IV Capítulo: “*The world as a phenomenological problem*”.

agir nele. Em um momento posterior, ficará claro quais as condições que motivam os sujeitos agirem de tal modo.

§ 6. A problemática fenomenológica da convicção (*Überzeugung*): breves considerações entre a *doxa* passiva e *doxa* ativa

Percebemos no parágrafo anterior que a “[...] vida é permanentemente viver na certeza do mundo” (HUSSERL, 2012, p. 116). Sob o aporte deste ou daquelas convicções, não nego e nem ponho em suspeita a certeza e a atividade deste mundo e as coisas que nele pertencem: animais, árvores, pensamentos, linguagens, valores, livros, emoções. Todas as modificações que surgem sobre o objeto que nos afeta apenas aparecem como experiências singulares – de outras corporeidades. Há uma aceitação ingênua do mundo e das coisas disponíveis nele que fundamenta as condições espaço-temporal da existência, vivência e experiências corpóreas (*Leib*). Percebe-se que nada há de preconceituoso no uso do termo “ingênuo”: trata-se meramente de uma tomada de “consciência mundana” na mera certeza de crença (de ser), de suas qualidades existências, sem interesse de pô-las em suspeitas – as coisas são dadas de modo simples.

Anunciada no início do parágrafo anterior, portanto, a convicção ganhará nesta seção algumas linhas de compreensão. A problemática fenomenológica da convicção ganha interesse devido constituir fundamentalmente o mundo-da-*doxa*. Em uma observação rápida sobre o Dicionário Aurélio entende-se como convicção: certeza obtida por fatos ou razões, efeito de convencer, persuasão, que não deixam dúvida, crença. Percebe-se que neste conjunto de palavras a convicção não pertence tão somente ao homem que vive na atitude natural, mas pode ao contrário, ser uma prática corrente daqueles que se dedicam à ciência, à política, à arte etc. A convicção cria as condições de julgamento, e aquele que se deixa determinar por tal, constitui verdades absolutas. Com razão, disse Nietzsche (2000), que as convicções podem ser mais perigosas do que as mentiras, pois são inimigas da verdade. Opiniões, a fé e a crença são frutos de uma certeza que desobriga os sujeitos a pensarem profundamente. O convicto possui verdade absolutas fundadas a partir de um conhecimento doado do mundo.

Por exemplo, ao ouvir uma pessoa próxima de mim sobre questões políticas – esta partindo de suas vivências e experiências particulares – chegou à conclusão de que um governo militar é mais ético e moral do que outros democraticamente constituídos. E esta consciência-de-mundo abre horizontes, a partir de associações e modificações, outras formas (novas) de ajuizar, como: a construção de uma sociedade democrática deixa de ser um horizonte (tema) de

interesse positivo para se tornar entrave às posições conservadoras. Abaixo faço uma simplória representação desta problemática.

1) Experiência singular “Militares melhoram o país”	2) Juízo predicativo “É um ótimo modelo de Governo”
S é p	Sp
3) Predicação associativa “O militar é bom”	4) Juízo renovado Militar é honesto e ético
Sp é q	Spq

A convicção é problemática, embora se poderia extrair suas “positividades”, porque ela do ponto de vista de uma fenomenologia rigorosa não só determina as possibilidades de um desenvolvimento pessoal do sujeito, como o seu próprio mundo circundante e, conseqüentemente, a instauração de um ideal de comunidade fundada autenticamente. Desse modo, vai considerar Husserl:

Já a palavra convicção geralmente significa: deixar-se determinar a partir de uma situação perceptiva para uma tomada de posição judicativa e permanecer judicativamente determinado – em virtude do qual se compreende também por que na prática frequentemente o julgar e o estar convencido se convertem em expressões equivalentes (HUSSERL, 1980, p. 301)¹⁷.

Portanto, estas reflexões oferecerão bases para as minhas reflexões críticas acerca da problemática do mundo familiar e seus horizontes constitutivos nos últimos capítulos. A convicção como um ato da subjetividade, e me refiro aqui não somente ao nível do sujeito, mas como uma “comunidade subjetiva”, se revelará uma não saída da atitude naturalista e produtora de violências ontológicas. Do ponto de vista político, isso reverbera na relação com o mundo do estranho, ou seja, o seu modo de responder a presença da estranheza.

Portanto, quando reconhecemos o caráter universal do mundo, quer-se dizer, da sua condição de pré-doadora. O garoto que nasce numa família produtora de farinha, passa a sua infância e juventude tendo experiências em torno desta cultura de plantio: aprenderá sobre as estações de colheita, como descascar a mandioca, prepará-la no caldeirão e o quanto de tempo precisará para ficar torrada. No entanto, a partir do momento que “evolui” como sujeito ativo

¹⁷ Tradução livre de: “Ya la palabra ‘convicción’ significa generalmente: dejarse determinar desde una situación perceptiva a una toma de posición judicativa y quedar luego judicativamente determinado – em virtud de cual se comprende también por qué en la práctica frecuentemente el juzgar y el estar convencido se convierten em expresiones equivalentes”.

no mundo, chega o momento de sustentar a sua própria condição humana: trabalho, ideias, vontades, discursos, políticas e interesses.

Estar-no-mundo, preciso deixar claro o argumento, nunca condiz com um mero modo de viver, embora na vida corrente nossos atos e ações permanecem atemáticos. Todavia estamos sempre voltados a algo (consciência de...), ainda que este algo não se torne problemático à consciência. Repito: viver de forma atemática não significa paralisação ou inatividade dos sujeitos. Quando me volto para a face do mundo que me antecede, de forma ativa ou passiva, sou forçado a estabelecer uma linguagem. Por fim, embora toda a crítica que se levantou a partir de uma atitude fenomenológica, este mundo pré-dado da atitude natural é fundamental e serve de base para as possibilidades de uma fazer pleno. Igualmente, uma consciência passiva, na mera atitude natural sempre será a primeira camada para a atividade da consciência e vice-versa: novas atividades geram outras passividades. No capítulo IV e V deixo este entendimento claro.

§ 7. A *epoché* (*epokhé/εποχή*) fenomenológica enquanto atitude primeira do fazer científico-filosófico

Ao dizer, descrever, discursar, interpretar e compreender a vida cultural de uma comunidade pressupõe e exige do cientista um certo zelo pelo que já foi pensado sobre o assunto. O mundo científico, elaborado e constituído a partir de um rigor científico¹⁸ – seja ele sob as bases de um positivismo ou não –, além de construir uma comunidade de pensamento – com seus valores e regras – cria suas próprias crenças e costumes estabelecendo uma disciplina que ordena deveres. Se o cientista estabelece um punhado de metodologias e categorias *a priori* visando interpretar o mundo cotidiano, questiona-se: como pode ele estar certo de que o seu procedimento não passa de uma mera reprodução? Como pode ser possível o alcance de um conhecimento – no tocante à sua efetuação, adequação e consonância – sem que caia na mesmice? Não estaria ele no mero preenchimento de dados? Como pode estar seguro de que a sua busca não escapa da contínua repetição? O conhecimento científico não estaria sofrendo de vícios e, desse modo, padecendo de pré-juízos? Se assim se for (em seu procedimento), repetição como acumulação, as ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) ainda se deixam envenenar por um certo historicismo, tal como, as ciências biológicas e exatas pelo naturalismo.

¹⁸ Refiro-me ao nascimento da ciência moderna, cunhada por Koyré como “A revolução científica” promovida especialmente por Galileu (ciência Galilaica). Conceitos como experimentação e observação ganham importância a partir deste momento (FERREIRA, 2020).

A crítica do conhecimento perpassa justamente por uma crença ingênua de que a sua adequação, efetuação e consonância encontram-se nas coisas superficiais da realidade (no mundo das aparências). Se para a “ciência convencional”, que procede com métodos de experimentação rigorosos, a própria contingência do mundo não deixa de ser um fato intrínseco do próprio fenômeno do mundo. Tal logo, o mundo não é para este cientista um problema em si e, igualmente, ele mesmo não se torna um problema, primeiro, porque há/houve uma objetivação (instrumentalização) de sua própria condição mundana e, em segundo, um afastamento entre ele e o mundo. O objetivismo científico – como já pontuamos, nada mais é do que a retirada de todas as posições subjetivas – procede para uma precarização, não em sua totalidade, na capacidade de julgar as coisas na sua forma mais profunda.

A profundidade e o rigor deixam de ser uma tarefa fundante do conhecimento para se tornar um caminho desnecessário – pois, já se encontra na materialidade da história. Há um duplo erro: a negação das bases fundamentais do conhecimento e o próprio abandono da historicidade como problema que possibilita a revisão de bases originárias. Será que este procedimento seria igualmente necessário para compreender este mundo? Se sim, como tornar quem estuda o estudado? Quais as ferramentas possíveis? Quem teria esta tarefa? A tarefa de uma fenomenologia como ciência rigorosa é o fundamento crítico de reorientação radical. Além de nos levar às "coisas mesmas”, como processo desconstrutivo e construtivo, perda e recuperação do mundo, **pressupõe uma pergunta ética** como ponto de partida.

Assim, a fenomenologia surge como uma denúncia: aos abusos do racionalismo científico e, sobretudo, ao objetivismo encampado, especialmente, a partir do final do século XIX por boa parte das ciências. Todavia, isso não quer dizer que a sua tarefa se dedicava a uma mera contraposição ao projeto de uma racionalidade exacerbada, ao contrário, ela se pôs na exigência de uma reorientação e renovação da razão em face de uma crise ética e política que a humanidade ocidental passava no século passado. Renovar, portanto, significaria reorientar a razão em detrimento de sua perversão e corrupção. A fenomenologia é, antes de tudo, uma teoria do conhecimento, do significado e uma crítica da razão.

Ainda que a fenomenologia de Husserl tenha sido julgada, hora ou outra, por uma postura idealista ou realista, é preciso considerar que a sua novidade ultrapassa esta dicotomia, isto é, ela pretendeu rigorosamente partir da experiência (PATOCKA, 2005): nada comum para a filosofia moderna. E esta experiência não é sinônimo, tão-somente, de um estudo voltado ao ser-aí – posto na vida cotidiana natural –, mas trata-se sobretudo, da experiência vivida, do pensamento, da experiência perceptiva, da vida subjetiva e intersubjetiva. Embora a

fenomenologia husserliana emerge da experiência, porém, não permanece nela conforme a ciência objetiva – preocupada com o fato e a dinâmica do mundo objetivo. Porém, a radicalidade não está na mera crítica da racionalidade, mas no seu procedimento radical da redução fenomenológica. A *epoché* é, portanto, o método filosófico que suspende a validade do mundo objetivo natural para no segundo momento recuperá-lo a partir de fontes originárias. No entanto, este procedimento não produz a negação do mundo, dos sujeitos, das ações etc., como muito se julga, ao contrário, sua tarefa não é outra coisa, senão, “ver melhor”, “tal como elas são”. O sujeito em atitude natural encontra-se preso na contingência do mundo, nas crenças e em muitos casos beirando o irracionalismo. A suspensão de juízo, ao pô-lo entre parênteses, não visa a sua mera representação enquanto sujeito alienado, mas as condições que o fazem ser assim. A *epoché* não anula ou nega, faz aparecer. Volto a lembrar novamente dos questionários, de pranchetas, que ao invés de ceder lugar a vivência e à experiência, recorre ao que Buber pontuou de: quer “anotá-lo”.

Suspender as ciências existentes como parte desta atitude é necessário, pois os estudos em muitos casos, sobre a problemática que envolvem comunidades ribeirinhas ou tradicionais, estão permeados de preconceitos. Como já se considerou, diversas investigações se dedicam meramente a uma avaliação ou julgamento moral e esquecem, por vezes, dos sujeitos, sua formação e suas formas de cotidianização. No entanto, este movimento não nega a ciência, ao contrário, trata-se de aplicar ciência na ciência, aplicar conhecimento ao conhecimento. As idealizações científicas, com seus métodos, técnicas e teorias, se afastaram do *Lebenswelt* em detrimento do melhoramento de seu próprio trabalho. Por isso, “É preciso de início perder o mundo pela *εποχή*, para reencontrá-lo em seguida numa tomada de consciência universal de si mesmo” (HUSSERL, 2013, p. 39). Por fim, é preciso deixar claro que atitude é esta? Conforme apresenta Rabanague (2011) a palavra vem do latim *actitudo* (derivado de *actito*), que neste caso quer dizer, uma ação habitual ou que se executa continuamente. Husserl usa o termo alemão *Einstellung* para falar de atitude fenomenológica ou natural. Ainda segundo Rabanague, no alemão, além de conservar o sentido de “posição”, sublinha, por outro lado, a ideia de opinião, ponto de vista, conduta. Composto por “*stellen*”, que significa “pôr”, “colocar”, “dispor”, acrescentado com o “*ein*”, não muito diferente do latim “*in*”, ou seja, dando o sentido de direção e estado.

“Uma atitude é, portanto, um comportamento subjetivo, porém, não meramente no sentido de um ato fugaz ou de uma ação passageira, mas sim, um modo habitual de comportamento [...] e, mais precisamente, um modo de instalação e de estar instalado”

(RABANAQUE, 2011, p. 149)¹⁹. A “prática” fenomenológica exige do(a) fenomenólogo(a) um rigor não somente porque adentra a temas e teorias densas, mas sobretudo, porque exige dele(a) uma atitude primeira, uma orientação e uma postura. Igualmente a múltiplos interesses que temos na vida cotidiana, ou seja, voltar-se para as coisas da casa, do trabalho, do lazer, a *epoché* é uma tomada de orientação e direção do qual o cientista também pode recorrer – como um outro interesse a ser realizado. Portanto, retirar fora de circuito os outros interesses não significa a negação deles, mas tomar para si um momento de dedicação a este trabalho. A *epoché* enquanto uma nova tomada de consciência e trabalho conduz a um outro interesse mais fundamental de nossas vidas e a muito tempo esquecido e afastado: o *Lebenswelt*. A *epoché* é uma atividade intelectual como qualquer outra, porém esquecida pelo cientista. O desvelamento do *Lebenswelt* só se efetua após o exercício da *epoché* fenomenológica.

Husserl (2015, § 6) em “Investigações Lógicas”, antes mesmo de tornar temático o método das reduções e *epoché* – esboçado em “*Die Idee*” e fundamentado em “*Ideen I*” – se referia a um procedimento de “zigzague”. Um “retornar sempre de novo” é o método fenomenológico que ganha sua importância durante a vida de Husserl. Em sua essencialidade a fenomenologia visa um retorno “às coisas mesmas” (*Zu den Sachen selbst*) pela qual se busca ver as coisas tal como elas aparecem à consciência: uma descrição das vivências intencionais. Assim vai pontuar Husserl em “investigações”: “Se o pensamento é, para nós, aquilo que deve ser clarificado em primeiríssimo lugar, então o uso acrítico dos conceitos, ou dos termos em questão na própria exposição clarificadora, é algo de inadmissível” (HUSSERL, 2015, p. 15).

As minhas apresentações metodológicas buscaram mostrar que o recorte conceitual da qual a tese está fundada encontra-se sob uma fenomenologia transcendental. Esta posição é importante porque a fenomenologia, sobretudo na atualidade, é múltipla e pluralista. Para muitos, a forma mais “correta” de utilização do termo seria “fenomenologias”. Certamente, se olharmos para os trabalhos realizados pelos assistentes de Husserl ou por aqueles que partiram de sua filosofia (M. Heidegger, E. Stein, E. Fink, A. Koyré, Merleau-Ponty) não há controvérsias neste caso. Não tenho dúvidas de que qualquer ideia que busque generalizar a tarefa da fenomenologia ou pô-la como doutrina incorrerá em uma grande falha.

A fenomenologia pode ser o quanto de fenomenólogos existirem, embora eu entenda que possa haver grandes problemas nisso. Na tese, ela (a fenomenologia) não existe para si à moda de um melhoramento metódico – conforme construiu o pensamento científico positivista

¹⁹ Tradução livre de: “Una actitud es entonces un comportamiento subjetivo, mas no meramente en el sentido de un acto fugaz o de una acción pasajera, sino de un modo habitual de comportamiento [...] y, más precisamente, un modo de instalación y de estar instalado”.

moderno – ao contrário, como abertura, só se realiza no mundo das vivências e experiências. Dela não se propõe um afastamento do objeto percebido, pois este mesmo é o seu fundamento primário de conhecimento. Por este motivo, seja qual for a sua direção, não necessita de tipos metódicos de observação à moda de uma etnografia. Tão pouco requer algum tipo de contemplação, como se o fenômeno fosse um revelar/desvelar de natureza mística ou religiosa. Dito isto, “ver as coisas tal como elas são” é um ir além da mera representação que o mundo oferece, para além de sua borda, de seus meros fatos. Isso quer dizer: o *Lebenswelt* emerge de uma via transcendental e sem qualquer paralelo com ideias que o tornam uma categoria ou escala (risco este que ele tem sofrido).

Como assinalai, o *Lebenswelt* tem “ficado na sombra” em detrimento de seu ocultamento pelo objetivismo científico. Por este motivo a fenomenologia é a teoria do aparecer, do surgimento, dos fenômenos. Dedicado já algum tempo nela, continuarei, portanto, “caminhando na escuridão”. É daí que emerge a possibilidade de revelação: do Eu, do Tu e do Nós. O *Lebenswelt* pressupõe uma subjetividade co-problematizada a uma teoria da intersubjetividade. De todo modo, alguém pode me perguntar: o que impulsiona as minhas investigações, uma vez, o método científico ter perdido a sua autoridade? Respondo seguindo Husserl (1965) em “*Philosophie als strenge Wissenschaft*”: as coisas e os problemas²⁰. Esta inversão mostra uma outra perspectiva crítica: ao valorizar o método como ponto de partida a pesquisa pré-estabelece um punhado de juízos e categorias. Esta última entende-se como predicções *a priori* construídas antes mesmo da vivência. Por exemplo, a geografia humana interpreta a realidade geográfica a partir de categorias como paisagem, território, lugar, região e espaço. Disse-me uma vez o professor: “todo o trabalho de geografia exige uma categoria de análise, caso contrário, não é uma investigação geográfica”.

Em geral, a pesquisa parte dos seguintes critérios: a investigação deve estabelecer uma dessas categorias; depois limitá-la a partir da bibliografia; e por último, anexar o método apropriado. Nesses casos, o que revelaria a realidade dos sujeitos não seria o mergulho no mundo cotidiano, mas sim, as categorias predicativas. Portanto, se o estudo parte do território ele pressupõe conflito e relações de poder. Disse-me uma vez um geógrafo: “não há território sem conflito”. Estou querendo mostrar que o método científico, em certa medida, limita a capacidade de pensar sobre um fenômeno social, cultural e político. A via método-problema é um caminho pré-estabelecido do qual oferece a mera “anotação” do mundo. Assim sendo, se

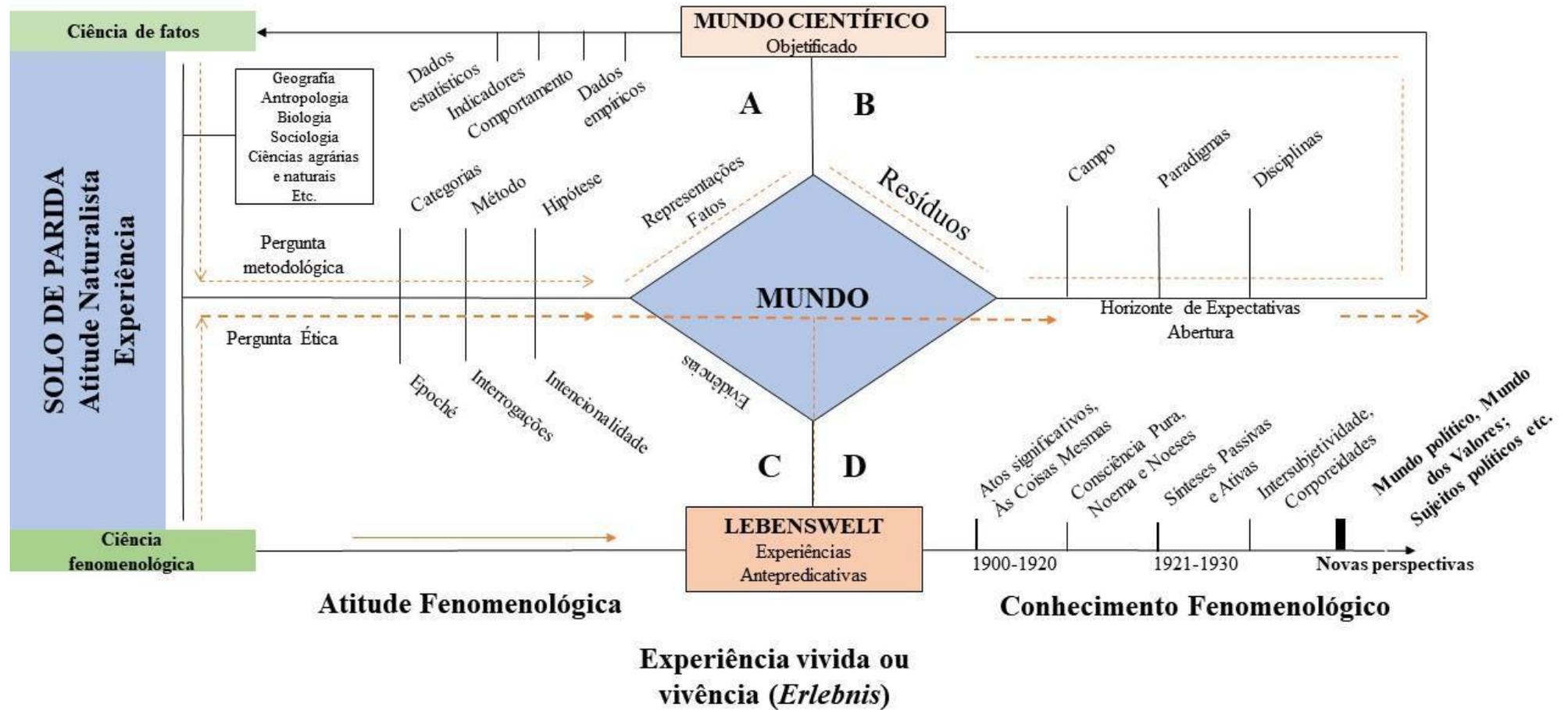
²⁰ “Não é das filosofias que deve partir o impulso da investigação, mas, sim, das coisas e dos problemas” (HUSSERL, 1965, p. 72, destaques no original).

justifica, sem maiores problemas a ideia de tratar as pessoas como meros objetos. Porém, é preciso deixar claro que este argumento não é uma negação do método. Mas como pontuei no § 1 de minha dissertação, ele conduziu a ciência para o seu próprio melhoramento técnico. Tão logo, pretender o retorno ao *Lebenswelt* é necessariamente a saída deste mundo cientificizado para explorar a vida tal como é em sua inteireza não fragmentada. Por este motivo, a via que me interessa é: problema-método. Abaixo busco sintetizar o meu argumento até aqui.

Imagem 2. Conhecimento fenomenológico

Experiência (*Erfahrung*)

Conhecimento objetivo / Epistemologia Naturalizada



Fonte: Elaborado pelo autor do trabalho (2021).

Didaticamente, meu objetivo nesta imagem é afirmar e distinguir a condição de estar em uma atitude natural a partir das orientações factuais da ciência objetiva e, por outro lado, o percurso fenomenológico que tem seu interesse voltado para uma ciência fenomenológica. Elenco alguns pontos que entendo ser necessários e importantes:

- Caráter metodológico da representação: da Atitude naturalista à Atitude fenomenológica;
- Há um percurso da Ciência fenomenológica (C e D) *versus* Ciências de fatos (A e B);
- A motivação inicial: a ciência fenomenológica parte de uma pergunta ética e as ciências de fatos de uma pergunta metodológica (categorias e métodos);
- 4) A e B constituem um mundo cientificista e C e D abre os horizontes de um mundo primordial (*Lebenswelt*);
- Lado B consolida os campos e as fragmentações, enquanto o lado D a abertura e os horizontes;
- Sobre a apreensão do Mundo: o lado A recorre a representação e aos fatos (percorre sobre a borda do mundo), enquanto a ciência fenomenológica atravessa e adentra o mundo e, portanto, desvelando o *Lebenswelt*. Um objetiva o outro percorre as experiências antepredicativas;
- De um lado se produz conhecimento fenomenológico e de outro conhecimento objetivista (epistemologia naturalizada, conforme trata Senra (2020) e resenhou Ferreira (2021).
- Entendo que as tematizações na parte inferior (D) levantam e abrem outros problemas constitutivos: dos sujeitos, das corporeidades, intersubjetividades, mundo político.
- Os estudos demonstrados no lado A conduzem a afirmação de procedimentos temáticos: empiria, comportamentalismo, estatísticas, indicadores, representações;

Por fim, talvez a filosofia e a ciência não tenham se esquecido do Ser, mas sim, do mundo. O mundo deixou de ser problema para a ciência moderna e para a filosofia. Conforme muitos dos alunos do Husserl dizem, o que está em jogo é a “origem do mundo” e por ele temos a possibilidade do aparecer da subjetividade transcendental (mundanização). O ego, assim

entendo, não é antes e nem depois, pois é a redução que alcançará a subjetividade transcendental descobrindo-o como mundano. Considero: o mundo como problema é então o solo vital de realização da fenomenologia que pela redução permite a visualização do eu mundano e transcendental. Reduzir significa a busca pela fundação, significa não retirar, mas sim, pôr. Finalizo com uma passagem:

A aplicação da época e da redução fenomenológica seria assim um ato de emancipação radical, em que o filósofo se separa da comunidade de uma tradição coletiva para se aventurar na solidão e na unicidade da sua própria responsabilidade. Assim, o homem torna-se livre para o início do filosofar que, em si mesmo, é um elevar-se “para além” do mundo e um ultrapassar (transcender) da dependência de uma tradição mundana (GIUBILATO, 2017, p. 43)²¹.

§ 8. Primeiros apontamentos de uma fenomenologia da estranheza e do entre: a violência radical sobre o *Lebenswelt*

Neste parágrafo, após as fundamentações fenomenológicas já abrirei caminhos para um debate sobre o mundo político que será aprofundado nos capítulos seguintes. Parto da seguinte ideia: o conflito na vida cotidiana é imprescindível. Por quê? Boa parte das pessoas encontram-se presas em suas convicções e crenças na pura certeza. Por outro lado, um grande grupo de instituições encampam uma espécie de racionalidade exacerbada. Por exemplo, não é incomum observar críticas às políticas públicas no tange o seu afastamento da vida cotidiana, ou seja, projetos descolados das realidades locais. Lévinas (1988), por seu turno, falará de uma redução do Outro ao Mesmo. A racionalidade política, com efeito, é um distanciar da vida cotidiana abrindo uma grande fissura entre a política e o cotidiano das pessoas. Uma grande muralha preside as possibilidades de um diálogo entre as políticas públicas e as demandas comunitárias. É neste cenário que visualizamos o aumento de lutas sociais requerendo maior participação nas decisões de poder e nas deliberações.

Goldaracena (2013), aportado na filosofia de Lévinas, apresenta estudos interessantes acerca do modelo do principialismo ético no campo do “Trabalho social”. Neste cenário e em meio ao burocrático, para o autor os agentes passam a ser obedientes, acríticos e, portanto, sendo conduzidos por códigos deontológicos. Com efeito, estes atuam sobre o Outro a partir de uma racionalidade arbitrária e, portanto, havendo uma redução do Outro ao Mesmo – uma

²¹ Tradução livre de: “La aplicación de la epojé y de la reducción fenomenológicas sería por lo tanto un acto de emancipación radical, en el cual el filósofo se desprende de la comunidad de una tradición colectiva para aventurarse en la soledad y unicidad de su responsabilidad propia. Así, el hombre se vuelve libre para el comienzo del filosofar que, en sí mismo, es un elevarse «más allá» del mundo, y un sobrepasar (transcender) la dependencia de una tradición mundana”.

apropriação –; em outras palavras, uma violência ontológica sobre o usuário (GOLDARACENA, 2013). A fim de escapar desta atitude principialista o autor sugere que se deva partir da sensibilidade e não somente por meio do conhecimento, isto é, sentir a vulnerabilidade do Outro para reencontrar o seu próprio ser autocrítico e responsável. Esta autorreflexão dar-se justamente pelo encontro do Rosto (LÉVINAS, 1988), isto é, este último que critica o Mesmo. Estas reflexões são importantes porque adentram as estruturas do *Lebenswelt* e as questões intersubjetivas.

Diante das dificuldades comunicativas, por exemplo, entre o mundo familiar (meu) e o mundo estranho (outro) podemos destacar algumas interpretações: 1) o Mesmo ao se expressar comunicativamente para o mundo exterior (mundo estranho) quer ser reconhecido; 2) ao falar sobre si descortina o seu *Lebenswelt* (mundo familiar); 3) a diferença é fundamental para o fortalecimento e afirmação de uma identidade; 4) o sair de si para o mundo estranho é uma prática política e da atuação; 5) ao argumentar com o Outro cria-se uma zona de interface entre as partes. Todavia, estas questões ainda parecem ser referentes às questões da alteridade: Eu e Tu. O salto político, posso neste momento pensar assim, dar-se quando se passa envolver uma construção de interesse que visa a um “bem comum”, ou melhor, a um “espaço comum de deliberação”. Conforme aponta Carrara (2008) seria o que é comum a todos, estar-juntos-num-lugar, normatizar o campo de relações concomitante às questões de justiça, sociabilidade e comunidade.

Com isso, especifico a identificação de dois mundos opostos: expressões no seu modo próprio de ser, desvelando as origens dos sujeitos falantes. Com mundos cotidianos diferentes a comunicação pragmática²² de quem fala descortina mundos opostos, isto é, a originalidade de cada grupo. Para interpretá-los e compreender seus significados é necessário retornar a este “entre da divergência” e da convergência. Comunidades tradicionais são possuidoras de identidades bem arraigadas, seja pela sua cultura, valores, ambiente, estética. Ao adentrarem nas discussões políticas, por exemplo, pela via dos Sindicatos ou Associações reclamam para si a permanência desses atributos fundamentais: querem manifestar sua cosmovisão ao Outro – seu modo de vida contra-argumentando, muitas das vezes, aos imperativos da urbanização, da tecnologia, etc.

²² Linguagem pragmática refere-se “[...] à relação entre expressões linguísticas e os seus usuários. Uma mesma expressão pode ser usada com sentidos diversos dependendo da entonação do falante, do contexto ou da situação em que é emitida ou segundo o papel social de quem a emite. Por exemplo, a expressão ‘Aqui se vai rachar lenha’ pode ter vários significados dependendo da entonação, do contexto, etc. A partir deste ponto de vista pode-se falar de regras pragmáticas que regem o significado das expressões dependendo do contexto em que são emitidas. Isso significa que não se pode ter o significado de uma expressão, enquanto não se dispõe da informação sobre a dimensão pragmática de tal expressão” (CORTINA; MARTINEZ, 2005.p. 20).

Não se pode desconsiderar que as empresas possuem, igualmente, uma vida cotidiana: são burocráticas, atuam sobre regras e códigos normativos, trazem racionalidades científicas e políticas. Ambas querem manifestar uma ontologia ao Outro, um ideal de ser-no-mundo. Me parece que esta diferença passa a mover uma condição determinante de um reconhecimento do Mesmo sobre o Outro. Do ponto de vista político, conforme apresentarei anteriormente, isso se tornará um problema. Embora os estudiosos da ontologia tenham as suas razões para crer neste fundamento, entendo que na vida prática ela interrompe a constituição do “entre” político, isto é, de **uma Fenomenologia do Entremeio(s)**. Pontuarei abaixo algumas situações problemáticas, seguindo as questões levantadas neste parágrafo. Porém, as interrogações me servem para mover pensamentos.

- Dada à natureza de cada mundo cotidiano (ontológico) como se desenvolve o diálogo e o discurso sem cair em uma violência ontológica do Mesmo sobre o Outro? É possível?
- Quais são os limites do meu modo de ser-no-mundo frente ao Outro? Em outras palavras, como constituir uma intersubjetividade para além da minha esfera primordial?
- Até que ponto o principialismo ético nega o Outro? Comunidades tradicionais padecem do mesmo problema? Elas, de algum modo, tentam impor sua visão de mundo, julgando o Outro como errado?
- De que modo, é possível constituir um espaço-entre (político) do qual os dois mundos podem preservar seu solo vital cotidiano? Quais as perdas e ganhos de cada lado na composição deste espaço político?

Cada mundo circundante possui a sua própria dinâmica e racionalidade. No entanto, embora distintos, estão sempre em contato quando pensamos no fenômeno político. É nessa interseção que se desdobra todo um agir comunicativo, um debate ética, moral e cultural. Embora esta tese não tome a linguagem como fundamento, pergunto: qual é a importância da linguagem na sua função prática? Para Gadamer (1997, p. 559-560) trata-se de entendê-la como “[...] o meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa”. Certamente, isso é uma possibilidade, porém não é suficiente para uma fenomenologia constitutiva. Mas deixarei, por hora, este debate de lado. Volto para Gadamer. Neste cenário, o autor mostra a importância do **tradutor**: sendo este o que translada o sentido do Outro que vive noutro contexto. Eles seriam ou teriam a “obrigação” de traduzir o mundo do Outro para seu

mundo familiar e, com isso, compreender a linguagem do diferente. Gadamer (1997, p. 561) aponta que onde “[...] há acordo não se traduz, pois aí se fala”. Este apontamento breve de Gadamer, ganhará força, embora com outros fundamentos, no Capítulo IV quando irei esboçar uma fenomenologia da estranheza a partir de Bernhard Waldenfels: este falará do papel do **terceiro**.

Portanto, a arbitrariedade tão evidente na prática política cotidiana, têm efeito do espaço-entre, uma esfera da falta de entendimento, de violências e negações. Uma “Fenomenologia do Entremeio(s)”, aportada e uma “fenomenologia da estranheza”, dedica-se a partir de agora com a problemática constitutiva deste solo por onde os sujeitos atuam politicamente. Este fenômeno político (o Entre) é pobre se permanecermos na sua mera dicotomia entre o que pertence a minha esfera primordial e a esfera do Outro. No próximo capítulo, aprofundarei um pouco mais as investigações que se iniciou aqui. Pretendo esboçar a problemática fenomenológica de um mundo político e, por conseguinte, apresentar os fundamentos que emergirá a natureza do “Entre” como um fenômeno político.

Estes estudos serviram de base para as inquietações sobre o fenômeno do Entremeio(s): I) Como é constituído ou quem o constitui? II) Como ele nasce, se desenvolve e se estabelece? III) Como se estruturam os discursos e quem o detém? IV) Além do mais, de que modo e caminho (meios) os sujeitos (políticos) têm tal acesso e como se estabelece a sua estrutura? V) Quais as motivações subjetivas e intersubjetivas que conduzem os sujeitos a uma atuação, a um “voltar-se para”? Por fim, a tese entende que um novo início da fenomenologia foi anunciado por Husserl em “*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*”. Este que este início trata de uma renovação que reclama para um esforço em fundamentar uma fenomenologia da mundanidade política, ou melhor, uma fenomenologia do mundo político (*Politischen Welt*).

CAPÍTULO II

A DIMENSÃO “EXISTENCIAL DO POLÍTICO” COTIDIANIZAÇÃO E MUNDANIZAÇÃO

§ 9. Considerações sobre o não-pensando de um filósofo e sua sombra: a obra, o pensamento e a verdade

Filosofar de um filósofo “pertence” a ele e ao seu tempo, embora possa nos servir de motivação a certas buscas e interrogações. Todavia, o trabalho deste filosofar sempre traz consigo um pensamento velado e que ainda não é do seu tempo, porém lá se encontra de modo oculto. Pode-se chamar de uma presença-ausência. Ele emerge quando um outro filosofar se ocupa de seus problemas de modo a não preencher o que poderia estar inacabado, ao contrário, a busca perpassaria pelo desvelamento do não-dito e que agora pertence a uma **atualidade**. Com efeito, toda a escrita e fala expressada advém de uma experiência de pensamento que remete a uma síntese do passado (que já fora pensado). E este passado vem alimentar cada vez mais a experiência presente, porém não somente como passado, mas ele se presentifica e conduz às possibilidades de um futuro. Isso se deve a compreensão que toda a experiência de pensamento está sempre voltada para o mundo e, portanto, nos deixando resíduos: a obra enquanto possibilidade de uma experiência estética. E este por seu turno nos possibilita um sentir e uma releitura a partir de um mundo presente. Um não-dito e um não-pensado, então, pode ser revelado à luz de um novo filosofar: chamarei de horizonte de pensamento.

Husserl (2012, § 28) traz algumas ponderações sobre o pouco alcance que a “*Kritik der reinen Vernunft*” de Kant deu ao problema do mundo circundante. O que se quer deixar de ensinamento? Toda obra e todo o pensar encobre e oculta perguntas e interrogações ainda não respondidas. O filósofo preocupado com o seu tempo quer questionar problemas de seu tempo e, por este motivo, nos deixa rascunhos de assuntos ainda não pensados por ele, embora lá estejam de forma não revelados. Como aponta Husserl, há em Kant pressupostos inquestionáveis e que se encontram de modo velado, ou seja, apesar do seu grandioso filosofar suas teorias não são resultados acabados – não há uma cientificidade definitiva. Após a morte de Husserl o mesmo exercício pode-se fazer acerca de seu trabalho. Merleau-Ponty (1975a) amplia essa reflexão e entende que uma interpretação sobre a obra não se trata de retomar, meramente, a ideia literal do que estava em curso ou a deformar e delimitar o que contém ou não contém numa obra. Diz Merleau-Ponty: há um impensado em Husserl após a sua morte. Penso que há nele como houve (ou há) em Kant algo que lhes é próprio, que é “seu”, embora ainda não pensado. E neste exercício de estudos críticos, de ler e ler sempre novamente uma obra (filosófica) que já faz alguns anos me dedico ao problema do *Lebenswelt* em Husserl. E engana-se àqueles que o debruçar sobre um autor trata-se de uma mera repetição, embora este erro seja recorrente, mas o meu desejo sempre foi desvelar um Husserl vivo e atual – o seu impensado.

Quando Husserl termina sua vida, há um impensado de Husserl, que é muito seu e que, no entanto, abre para uma outra coisa. Pensar não é possuir objetos de pensamentos; é circunscrever, graças a eles, um domínio para pensar que, portanto, não foi pensado (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 431).

Se quisermos reencontrar o pensamento e a obra, e se quisermos ser fiéis a eles, só nos resta um caminho: pensar de novo (*Ibidem*, p. 432).

A tradição fenomenológica dedicou-se, especialmente, ao problema da constituição (*Konstitution*) do mundo e, por este motivo, passou a ser reconhecida pelo conhecimento do mundo. Dizem os fenomenólogos: o homem se define por sua abertura ao mundo. Por exemplo, Husserl realizou o exercício da *epoché* – suspensão de juízos – em busca da própria recuperação do mundo. Logo em seus primeiros parágrafos, em “*Ideen I*”, Husserl (1949) buscou descrever a natureza do mundo circundante (*Umwelt*) enquanto atitude natural (*natürliche Einstellung*). Este é um debate importante devido o filósofo tentar estabelecer o campo de atuação das ciências de fatos (empíricas), isto é, a via contrária da fenomenologia enquanto uma ciência dedicada às essências. O que resulta deste entendimento para o fenomenólogo é a clareza “metodológica” de atuação entre a atitude fenomenológica e atitude natural. A primeira exige uma suspensão de juízos (por entre parênteses) sobre o mundo objetivo e a vida psíquica mundana, isto é, ir para além das meras representações e do objetivismo. Já na segunda, tem seu campo de atuação no mundo circundante, ou seja, este que aparece para mim e para os outros, no tempo e no espaço: o solo universal das crenças mundanas, como já apresentei.

Por seu turno, Heidegger elaborou a ontologia fundamental (ser-no-mundo), tal como, o desenvolvimento de Merleau-Ponty acerca do mundo percebido. Em geral, a ideia de um mundo pensado fenomenologicamente é a tentativa de elucidá-lo para além do dualismo recorrente posto entre ele e o homem. Assim sendo, passou-se a entender que não haveria uma consciência constituindo o mundo (idealismo) ou vice-versa (realismo): um só é para o outro (correlação originária). Temos então duas asserções após esta pequena ponderação: 1) em geral a fenomenologia buscou problematizar o mundo e a sua constituição; assim sendo, 2) passou a delimitar o modo de apreensão e efetuação entre o mundo científico e cotidiano. Todavia, a fenomenologia teria nestes casos opções essenciais de operação: a que caminha pela tradição husserliana acerca das reduções fenomenológicas, o segundo tendo caráter hermenêutico e, por outro último, a guinada existencial.

Embora a tradição fenomenológica tenha se dedicado em compreender a relação fundante do mundo, não ganhou total atenção acerca de um debate mais fundamental de uma fenomenologia do mundo político. Assumo esta tese a partir dos estudos Held (1996, 2012). Embora tenham pensado a abertura do homem ao mundo tanto Husserl como Heidegger não

avançaram na compreensão do mundo enquanto na sua dimensão existencial do político. Com efeito, entendo que a “Crise” não problematiza tão somente uma denúncia sobre o afastamento do *Lebenswelt*, mas desvela a partir deste solo significativo um não-pensado: a **constituição de uma fenomenologia do mundo político**. Se nesta obra Husserl declara o início da fenomenologia, ela se renova essencialmente em seu esforço político e, portanto, a fenomenologia da crise emerge neste solo fundante – inacabada em detrimento da morte do filósofo. A retomada de uma reflexão sobre o *Lebenswelt* não quer dizer um mero esforço analítico sobre um conceito findado. Retornar a ele é, originalmente, dar atenção a uma questão, a um problema em sua potência atual. Porém é preciso considerar que a abertura fenomenológica do mundo político tem seu impulsionar e seu descobrimento com os estudos de Hannah Arendt (HELD, 1996, 2012): ainda que ela não tenha se considerado fenomenóloga ou mesmo filósofa. O renascimento da fenomenologia na sua dimensão política – como passo a defender – se mostra na radicalização de Jaramillo-Mahut (2011, p. 70) quando aponta que: “*a fenomenología, o es poliética, mejor dicho, politeia – ‘formación (paideia) del ciudadano (polítês)’ – o no es fenomenología*”. Completa a autora:

Seu sentido último está dado nas conexões fenomenológicas constituintes que tem lugar originalmente no mundo da vida como entendimento constitutivo do ser político (*politikón*) e do *ethós* frente ao político. E a primeira de tais conexões constituintes é, precisamente, a configuração coexistencial – onto-fenomênica ou “*fenológica*” – da sociedade universal humana, na experiência pré-política – existencialmente compreensiva e constituinte – de um “mundo comum” (JARAMILLO-MAHUT, 2011, p. 70)²³.

A fenomenologia, em geral, não ganhou fama por suas discussões políticas e, por vezes, fora julgada por uma certa despreensão política – muitas dessas críticas fizeram parte do meu próprio juízo. De modo contrário, assumindo a tese de Held e reconhecendo o novo surgimento de uma fenomenologia do político, não é mais a consciência, tão somente, o objeto central da fenomenologia – ainda que necessária. O que isso quer dizer para a tese? Ela, a consciência, passa a compor a problemática da cultura, da interculturalidade, do político, da intersubjetividade, do conflito. Por outro lado, é preciso clarear o que é o “político” para a fenomenologia do *Lebenswelt*. Respondo: a “pluralidade de/dos mundos”, situações políticas,

²³ Tradução livre de: “Su sentido último está dado en las conexiones fenomenológicas constituyentes que tienen lugar originariamente en el mundo de la vida como entendimiento constitutivo del ser político (*politikón*) y del *ethos* frente a lo político. Y la primera de tales conexiones constituyentes es, precisamente, la configuración coexistencial – onto-fenoménica o ‘*fenológica*’ – de la socialidad universal humana, en la experiencia prepolítica – existencialmente comprensiva y constituyente – de un ‘mundo común’”.

instituições políticas, personalidades políticas e, sobretudo, opiniões políticas; e mais, a experiência da ética, da língua e dos sujeitos falantes.

De acordo com Held (2012) o mundo político não é nada mais do que o correlato de múltiplas opiniões que se abrem neste espaço de vida. Ele só existe enquanto se expressam as opiniões que julgam comumente e mediante a discussão de múltiplas pessoas (caráter público). Por este motivo, investigar a fenomenologia do mundo político não se trata meramente de compreender o particular de um grupo ou instituição, mas a condição de coexistências de mundos e sua pluralidade. Portanto, o mundo político só é acessível a todos mediante quando se abrem os horizontes uns aos outros. A tematização de uma *doxa*-crítica do mundo é imprescindível, portanto, para uma fenomenologia do mundo político, tal como, para uma fenomenologia do intervém.

§ 10. O fenômeno político e o seu modo de dar-se prévio (*Ur-doxa*): a abertura para o mundo da objetividade prática

Aprendemos com Arendt (2009) que a política se encontra fora do homem. Entendo, com isso, que ela surge no encontro, no entre-eles (Nós). A partir desta consideração pode-se dizer que a política só é constituída *a posteriori*, ou seja, nunca é um “dom da natureza”. Ela é uma tendência, uma obra, um adquirir que perpassa por certos estádios constitutivos pessoais e comunitários. Nada soaria estranho o uso do termo pré-política. Uma vez não sendo essência interior do homem, é razoável falar de um solo ordinário da política. Se considerarmos este enunciado, passo a reconhecer que há uma gênese própria da *doxa* (entendendo esta como o espaço vital do fazer política) como *Ur-doxa* que posteriormente se fundará como o solo vital deste fazer política, isto é, o mundo das objetividades práticas. Tão logo, há de compreender os sujeitos com as suas habitualidades cotidianas, seus atos intencionais e objetificantes como estruturas que o conduzem a uma vida ativa, isto é, para uma atividade política.

Certamente, esta tese não dá conta de toda a sua problemática. Por exemplo, que atos são estes e qual é a sua importância para a constituição de um fazer política dos sujeitos? Como se estrutura, se constitui intencionalmente e eideticamente os estádios de uma consciência de valor? Deixo estas questões em suspenso. Portanto, ao entender que a política não é uma essência que precede a existência humana, pois **não somos a todo momento sujeitos políticos**. O que pressupõe para ser política? Pensamento, persuasão, retórica, crítica, debate. Estas atividades não fazemos a todo tempo, pois na habitualidade da vida, estamos na academia, pescando, fazendo rapel, assistindo vídeos e filmes, indo ao cinema, empinando pipa, jogando

vídeo game, correndo na praça. Passo a reafirmar que estando na mera atitude natural, levado pela crença, em uma consciência passiva a partir da pré-doação do mundo, o exercício político corre o risco de não se realizar em sua plenitude: enquanto sujeito de uma consciência ativa para uma vida ativa. Talvez, em um certo estágio a passividade pode levar à irracionalidade. Por exemplo, defender o golpe militar. Esta irracionalidade, que é lavada por uma crença-de-ser, abre espaços para uma irresponsabilidade em responder por certos atos. A banalidade do mal, que surge a partir do Adolf Eichmann, pode nos servir a partir do que Arendt (1993) considerou: uma incapacidade de pensar. Assim, o sujeito não conseguiria alcançar uma razão autêntica, tendo a passividade semelhante a um mero instinto.

§ 11. O *Lebenswelt* e a mundanidade do político: para uma fenomenologia da cotidianização e não do cotidiano

A abordagem/orientação fenomenológica tornou-se rigorosa não somente por uma crítica radical de seu tempo conturbado, mas, sobretudo, pelas suas proposições filosóficas e científicas. O conceito do *Lebenswelt* ganhou maior amplitude no último Husserl (2012), sobretudo, nas teorias das ciências humanas (Sociologia, Geografia, Psicologia, Educação). A obra “A crise das ciências europeias e a filosofia transcendental” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*) denuncia o afastamento das ciências do solo significativo do *Lebenswelt* (perda de sentido) revelando não somente este caráter problemático, mas sobretudo, uma crise da própria da humanidade (FERREIRA, 2015).

Não obstante, os textos éticos de Husserl²⁴ evocam um espírito de renovação (*Erneurung*) visando “salvar” a Europa de sua decadência moral e, além do mais, conduzindo a ética a uma disciplina técnica de natureza prática (TROTTA, 2015). Penso que as teses de Husserl após os anos de 1920 (da ética) aparecem nos seus textos tardios sob o problema da fenomenologia da “Crise” (1935-1937), isto é, como um ato seguinte de seu fundamento – crise das ciências e da humanidade (RODRÍGUEZ, 2011). Nas palavras de Fabri (2007) a ética em Husserl é a ciência da razão prática oferecendo embasamento para discuti-la nos arranjos de uma fenomenologia prática.

²⁴ Encontram-se nos anos de 1908-1914 (*Lineamenti di ética formale*), 1920-1924 (*Introduzione all’etica*) e nos seus cinco ensaios sobre Renovação (1923 a 1924) do quais foram enviados para a revista japonesa *The Kaizo*. Os artigos são: 1) *Erneuerung, Ihr Problem und ihre Methode*; 2) *Die Methode der Wesensforschung*; 3) *Erneuerung als individuellethisches Problem*; 4) *Erneuerung und Wissenschaft*; 5) *Die Idee einer philosophischen Kultur: Ihr erstes Aufkeimen in der griechischen*.

Conforme Rodríguez Sánchez (1974, p. 311) Husserl essencialmente, “[...] *intenta definir el sentido, comprender la génesis y buscar la superación de la crisis que padecen la ciencia y la vida*”. Fabri (2007, p. 45) afirma que “Tal fenomenologia, é uma ética na medida em que se volta para as motivações fundamentais de uma cultura, não somente para esclarecê-las, mas também para questioná-las [...]”. É neste horizonte problemático, da ética à crise, que objetivo situar *a priori* o *Lebenswelt* enquanto um conceito vital dentro de uma fenomenologia política e que nos remete aos processos de cotidianização. Com isso, deixo a esfera ideal para aportarmos no que há de mais originário: a nossa relação com o mundo concreto, as nossas vivências e experiências constituidoras. O *Lebenswelt* remonta uma crítica à racionalidade moderna no que concerne à sua finalidade. Penso que o sentido desta perda faz emergir pressupostos de uma crise no mundo moral, uma vez nele constituir “[...] um autêntico substrato comum a todos os povos e em todos os tempos” (CAVALIERE, 2013, p. 423)²⁵.

Este sentido transcendental da ética permite na Crise das ciências europeias (Hua VI) ofertar todo o seu significado e relevância para os problemas do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). É a partir daqui que entra a reflexão e análise fenomenológica das experiências, não tanto para estabelecer o conteúdo cognitivo dos juízos, mas para compreender o compromisso valorativo do assunto em determinadas situações e a motivação que leva a processos de renovação social e cultural. A responsabilidade descoberta pela fenomenologia na associação do sujeito a um contexto histórico e social se traduz em seu compromisso com a renovação da cultura que conforma este contexto (VÁSQUEZ, 2002, p. XII)²⁶.

Retornar ao *Lebenswelt* é um movimento necessário não somente por se tratar de um problema filosófico, mas requer de minha parte, uma tematização do mundo como mundo, horizonte da pluralidade de pessoas e de experiências vividas. Por exemplo, os estudos fenomenológicos na Geografia, Pedagogia, Psicologia e Sociologia avançam quando recorrem ao conceito do *Lebenswelt* para problematizar assuntos pedagógicas, ambientais, educacionais, institucionais, até as esferas menores, tal como, representações e significações em bairros, feiras, lugares, etc. Há, por exemplo, os estudos de Castro sobre linguagem, comunicação e cultura na Amazônia. O autor discorre do falar banal tratando do falatório enquanto a expressão do *Dasein* erguendo que na vida cotidiana se pressupõe ação, fazer, falar, agir (CASTRO,

²⁵ Capítulo: “O *Lebenswelt* e a constituição da vida ética”, p. 423.

²⁶ Tradução livre de: “Este sentido transcendental de la ética permite en La crisis de las ciencias europeas (Hua VI) dar toda su significación y relevancia a la problemática del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Es a partir de aquí cuando cobra todo su sentido la reflexión y el análisis fenomenológico de las vivencias, no tanto para establecer el contenido cognitivo de los juicios, sino para comprender el compromiso valorativo del sujeto en determinadas situaciones y la motivación que lo lleva a procesos de renovación social y cultural. La responsabilidad descubierta por la fenomenología en la pertenencia del sujeto a un contexto histórico y social se traduce en su compromiso con la renovación de la cultura que conforma dicho contexto”.

2015). Em seu texto de 2013 o autor já vinha refletindo sobre a comunicação a partir das proposições do falar banal do cotidiano que jaz na intersubjetividade, entendendo o falatório como uma expressão comunicativa do cotidiano. Ainda que esta última se apresente como autêntica e inautêntica, constitui grande parte das nossas vidas e estrutura a nossa cultura e comunicação (CASTRO, 2013).

Desse modo, o *Lebenswelt* enquanto o solo universal da experiência originária nos remete a (re)pensar para além de um mero cotidiano. Este conceito radicaliza ao retornar para a vida prática perguntando sobre fonte originária de toda a constituição (*Konstitution*). O que isso significa? Boa parte das ciências humanas que buscam no *Lebenswelt* a sua problematização incorrem em uma falha: se preocupam com os “utensílios” do cotidiano e não com o processo de formação da cotidianidade. Este argumento não é meu. Ele ecoa dos estudos fenomenológicos de Bruce Bégout (2005), especialmente, em “*La Découverte du quotidien*”. Se o estudo do *Lebenswelt* recorresse a mera descrição do cotidiano, toda a filosofia de Husserl cairia na contradição, o próprio *Lebenswelt* perderia a sua via transcendental e, portanto, a intencionalidade e as reduções sem sentido.

Esta falha advém da formação de um mundo das ciências (*Wissenschaftswelt*), que teve seu progresso técnico no século passado. É uma consequência direta dos ideais da ciência moderna que floresceu com Galileu, Descartes, etc. a partir dos impulsos da geometrização e matematização da natureza (KOYRÉ, 1966, 1992). No entanto, desde a ciência grega, passando pelo renascimento até os dias atuais, o mundo científico tem buscado no solo do *Lebenswelt* toda a sua inquietação científica. Desde o conhecimento de plantas medicinais até os problemas morais as investigações se nutrem destes ou daqueles fenômenos que ocorrem no *Lebenswelt*. Porém, ao mesmo tempo em que a ciência encontra seu fundamento no *Lebenswelt* o nega de imediato. A explicação é bem simples. Repito: a retirada das posições subjetivas tecnicizou o próprio *Lebenswelt*. É uma contradição: o cientificismo parte e recorre ao *Lebenswelt* ao mesmo tempo que o obscurece, ou melhor, ela mesmo se cega.

A problemática da racionalidade não reside, tão somente, no mundo das ciências, mas encontra-se diluída na própria vida política e na vida como um todo. Por este motivo e entre outros, as políticas públicas têm falhado em seus planejamentos e implementações devido a projetos que muitas vezes se distanciam das necessidades e interesses de uma determinada comunidade. Há, já algum tempo, uma falta de diálogo com aqueles que vivem em condições de escassez, vulnerabilidade social, serviços precários etc. Portanto, políticas públicas são realizadas em sentido *top-down*. Em detrimento, nas últimas décadas têm surgido pesquisas e

teorias que buscam propor ou oferecer formas de planejamento pautados em uma maior participação de grupos, comunidades, sujeitos, pessoas, isto é, visando as possibilidades de negociação democrática de deliberação. Por exemplo, boa parte dos defensores dos ideais agroecológicos – em detrimento de uma crítica ao modelo racionalista e tecnicista de empresas pautadas no agronegócio – tem erguido a valorização de formas de conhecimento e saberes tradicionais com fins de promover uma agricultura mais sustentável. Para estes há a urgência de pôr em pauta temas como a ética e a política objetivando uma revisão de valores e práticas. Não obstante, a rediscussão desses temas tem se tornado fundamental no âmbito dos debates sobre a crise ambiental, especialmente, no que tange pensar as mudanças climáticas. Neste caso, mostrei na minha dissertação alguns argumentos que expõe as possibilidades de refletir sobre novas ciências, por exemplo, ciências da sustentabilidade, que visam encarar tal problemática a partir dos pressupostos multi e interdisciplinares para além da fragmentação do conhecimento científico.

Importa compreender que no mundo contemporâneo – ou para usar o termo de Bernal Arias²⁷, “Habitar contemporâneo” – os problemas atuais têm demandado uma nova tarefa da ciência e do conhecimento em geral. Ora, se toda a investigação parte das inquietações do *Lebenswelt* e este, por seu turno, foi preenchido e transformado pelas novas tecnologias, informações, redes sociais há de se pressupor de que os problemas (ambientais, sociais, políticos, etc.) tem tomado, igualmente, novas dimensões. O que hoje se confirma em nossa realidade – e se expressa em todos os problemas até aqui levantados – permanecia latente até os últimos anos: crise patente do mundo político.

Tentei mostrar que a dimensão fenomenológica da política não é um debate que se inicia e se encerra na própria política. Há uma camada pré-política de cotidianização que remete a vida subjetiva e intersubjetiva dos sujeitos. O retorno ao *Lebenswelt* é, portanto, a possibilidade deste escavamento. Com isso penso encontrá-lo e justificá-lo como o solo vital visando compreender o fenômeno político e a sua mundanização. No próximo capítulo, justificarei teoricamente o “Entre” como um fenômeno político.

²⁷ Cf. BERNAL ARIAS, Diana Alexandra. **A rosa do deserto**: hidropoéticas do lugar no habitar contemporâneo. 120 f. 2015. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/286550>>.

CAPÍTULO III

PARA UMA FENOMENOLOGIA DA MUNDANIDADE POLÍTICA

A LUTA PELO SIGNIFICADO

§ 12. A crise do mundo político (*Politischen Welt*): breve compreensão dos conflitos existentes entre ética e política

A crise ética e política do qual eu venho falando decorre do afastamento do *Lebenswelt*. Ela ressurgiu nas últimas décadas passando a ganhar demasiada importância na opinião e no espaço público, especialmente, em nosso país e na América do Sul como um todo. Seja no espaço público ou privado, no ambiente acadêmico, seja nas fervorosas discussões das redes sociais, ambas (ética e política) ressurgem em tom de emergência em face de uma crise patente do mundo político (*Politischen Welt*). Porém, o retorno a estes temas não é uma novidade do nosso tempo conturbado. A recorrência da relação problemática entre ética e política permeou as preocupações existenciais no mundo grego, na idade média e, sobretudo, quando ganha novos rumos a partir do advento da modernidade. Sendo assim, longe de ser novidade, a tentativa de uma compreensão desta questão tem se tornado vital, não somente, por se tratar de um assunto recorrente ao filósofo e ao cientista político, mas por envolver problemas fundamentais da vida espiritual e prática de uma sociedade. Tão logo, nada de simplório há neste debate, ao contrário: “A história do conflito entre moral e política é antiga e complexa, e nada seria ganho com simplificação ou denúncia moral” (ARENDDT, 2016, p. 285). Por este motivo, este estudo não objetiva retomar ou explorar as teses resultantes desses conflitos, isto é, não se pretende empreender um trabalho rigoroso em filosofia acerca dos problemas fundamentais à crítica da razão e do juízo.

Cabe-me, objetivamente, compreendê-las e verificar o modo de efetuação e ocorrência dessas questões no *Lebenswelt* da qual a pesquisa está sendo realizada. Pondera-se: não se trata de aplicar ideias – à moda de um positivismo científico –, mas sim de compreendê-las e vivenciá-las, seguindo o curso do vivido. Não é da natureza desta tese dizer o que é ou como deve ser a ética e a política, ou seja, não as tomo como conceitos *a priori*: a ética como metafísica e a política essência interior do homem. A compreensão de tais questões será um revelar das experiências constituídas neste solo vital e significativo. Nesse sentido, seguindo o estudo de Arendt (2009), entendo que o espaço próprio da política – seu surgimento e lugar de constituição – encontra-se no **entre-os-homens** (*between men*), fora do homem (*outside of man*). Por este motivo, este (o homem) é um ser político não por alguma natureza essencialista, mas porque sempre requer o Outro. É preciso frisar neste momento que todo o fundamento por vir (Capítulo IV) acerca de uma Fenomenologia do Entremeio(s) como problema correlato de uma fenomenologia da estranheza e da intersubjetividade será devedor deste entendimento conceitual de Hannah Arendt sobre o sentido da política. Ao me deparar com este conceito me

veio uma intuição: se a política está no Entre, como se constitui este próprio Entre? Foi neste momento que o termo Entremeio(s) surge para dar conta de um fenômeno político.

A ética, por seu turno, embora não seja um tema central na pesquisa, não tem aqui qualquer interesse problemático no que tange compreender “o particularismo”. Esta crítica vale para boa parte do fazer científico. Oliveira (1993, p. 10) apresenta esta ponderação mostrando que a substituição da perspectiva kantiana (universalismo) conduziu a ciência moderna a pensar a ética meramente em seu caráter instrumental, isto é: “[...] tornar possível a convivência de pequenos grupos [...]”. Embora a tese possa apresentar alguma semelhança, resalto, ambicionar algum tipo de resolução de problemas e conflitos não é da natureza deste trabalho. Portanto, nada de comum há. Por outro lado, ao seguir a orientação fenomenológica retiro-me de qualquer visão positiva em seu modo tradicional. O exercício *epoché* põe em suspenso não somente o mundo representativo, mas sobretudo, o meu eu (ego) empírico.

Sem qualquer interesse de uma ética pensada em particularidades sigo a via contrária. Contradições? Veremos. Cavalieri (2013) lembra que desde o seu surgimento a ética passou pelo problema chamado em filosofia de “validade universal”: por exemplo, Descartes recorreu a Deus, Kant ao imperativo categórico. Porém, a partir de uma orientação fenomenológica (husserliana), onde se poderia garantir esta validade? Resposta: no solo originário do *Lebenswelt*. Se julgo ainda necessário a universalidade da ética, preciso romper (em parte) com os postulados Kantiano. Por quê? Ele criou categorias universais sobre a moral independente de posições políticas, isto é, apresentando-a como individualista e abstrata: a partir da ideia de um sujeito autossuficiente e autônomo sem precisar da política. O retorno ao *Lebenswelt* exige um mergulho e um interesse.

É sabido que tanto as atividades políticas como a ética comprem papel essencial no mundo da *doxa*. Por exemplo, se o gestor político passa a se comportar por relações meramente de interesse – poder pelo poder, mentira e má-fé – visando angariar bens individuais em seu sentido mais *lato*, a denúncia remete, em especial, a um julgamento moral. Por quê? A atividade política é essencialmente uma ação dirigida a fins. Se na ética falamos do Eu ou Eu-Tu, na política devemos ter em mente o Nós. É por este motivo, entre outros, que a crise política – um fenômeno que não se restringe ao Brasil – ganha na atualidade tamanha dimensão devido a uma evidência de que o interesse do gestor perdeu a dimensão do Nós, passando a se preocupar meramente com o Eu. Já dizia Arendt (2016)²⁸: pouco se viu a sinceridade ganhar importância dentro das virtudes políticas. Ao contrário, lembra a autora, a mentira tornou-se prática,

²⁸ Capítulo 7: Verdade e Política (*Truth and Politics*), p. 282.

especialmente, do estadista, do demagogo e do político. Não somente como ferramenta necessária, mas como elemento justificável (de força e poder) para a realização do seu *labor* cotidiano. Portanto, em sentido lato, a crise política é nada mais do que o abandono da própria ética como solo vital para pensar a intersubjetividade, o convívio e a responsabilidade.

§ 13. Algumas considerações acerca de uma fenomenologia da atitude mentirosa: o problema e a distinção entre a mentira e má-fé

Em geral, o criminoso ou o corrupto não quer se revelar ou ser revelado. Para ele é necessário viver no ocultamento. E como nos ensina Hannah Arendt se expor é um ato de coragem porque pressupõe revelar-se ao seu oponente. É claro, há uma diferença se esta ação é “por dever” ou “pelo dever”. Tão logo, passo a entender que a mentira é um ato de ocultamento. Na solidão não há mentira. Por quê? A noção de mentira e má-fé, seguindo as considerações da ontologia fenomenológica de Sartre (1997)²⁹, irá me permitir entender o quanto um é para a problemática de si ou para do Outro e em que sentido ela passa a se tornar discurso legitimador do político. Veremos de forma breve uma fenomenologia da atitude mentirosa.

O retornar ao *Lebenswelt* nada tem a ver com qualquer ideia de acontecimentos tão-somente positivos, harmoniosos ou sem conflitos. Ao contrário, nele as pessoas empreendem costumeiramente atitudes negativas externas (em relação ao Outro) e internas (em relação a si). Na vivência da vida cotidiana as atitudes de má-fé e mentira não são problematizadas, porém não deixam por isso de resguardar suas particularidades. Quando me refiro a vivência me incluo nesta própria experiência: nas visitas, nas conversas, no ouvir, no tocar, etc. Assim sendo, comumente, se ouve: mentiu para si mesmo ou para o fulano, aquela pessoa agiu de má-fé para com outra. Por exemplo, se levarmos a cabo que se pode mentir e agir de má-fé ao Outro, estes dois temas se igualariam e, portanto, o problema se resolveria sem maiores dificuldades. Porém não é este o caso.

Apresento uma situação: uma empresa de extensão rural tinha em sua filosofia de trabalho uma visão política e ética pautada no agronegócio, isto é, uma via racionalista regulada em um modelo estritamente capitalista. Em geral, entendem que os recursos naturais são ilimitados e, portanto, tendo um comportamento ético, por assim dizer, irresponsável. Porém nos últimos anos seus valores passaram a reconhecer a agroecologia como um projeto humanista. Neste viés, criou-se a necessidade de uma ética da responsabilidade, visando fomentar bases para outros conhecimentos e metodologias a fim de desenvolver uma agricultura

²⁹ Primeira Parte. Capítulo 2: Má-fé e Mentira (*Mauvaise foi et Mensonge*), p. 92.

com fins de alcançar a sustentabilidade. Teoricamente, os extensionistas rurais da empresa teriam que levar a cabo estes novos valores em seus trabalhos em conjunto com as comunidades: por exemplo, fortalecer o conhecimento popular e possibilitar o desenvolvimento da autogestão. No entanto, não é bem assim e essa transferência não se dá de forma automática.

A MÁ-FÉ: apesar da mudança valorativa da empresa há extensionistas que ainda continuam na antiga orientação da empresa. No entanto, em suas atividades em campo buscam levar aos agricultores o significado agroecológico e, sobretudo, usufruindo destes bens. Porém, não acreditam ou não reconhecem como uma diretriz que conduza ao desenvolvimento em seu sentido *lato*. Por vezes, este sujeito tem o hábito de falar mal dos pares que acreditam neste princípio. Nele atua uma consciência negativa de si mesmo (“mentir a si mesmo”) e sem maiores consequências ao Outro.

A MENTIRA: outros, habitualmente no interior da sua empresa não negam a orientação agroecológica, porém em sua prática de trabalho buscam persuadir os agricultores, por exemplo, de que os agrotóxicos fazem bem. Neste caso, indo de encontro à visão de sua instituição. Tão logo, na atitude mentirosa, diferentemente da má-fe, não se trata da consciência de si, mas implica algum tipo de prejuízo (dano) ao Outro. É preciso considerar que, no primeiro caso, fica claro que o técnico está condicionado a um certo principialismo ético, isto é, obediente e de um certo modo acrítico.

Diz Sartre (1997, p. 93): “A essência da mentira, de fato, implica que o mentiroso esteja completamente a par da verdade que esconde”. Pude confirmar tal situação no ano de 2013³⁰ quando realizei uma vivência em campo. Com uma linguagem técnica (seguro de que és detentor da ordem do discurso) e persuasiva, o técnico levou alguns agricultores a acreditarem no “seu” pacote inovador. “Deixando de lado” a sua produção familiar, o agricultor fez uso dos financiamentos para investir em monocultura visando o ideal de mais lucro que lhe foi informado e prometido. Com o tempo, o uso intensivo de adubo químico e a ausência do técnico na comunidade, algumas safras depois, a terra do agricultor deixou de ser fértil e assim diminuindo drasticamente a sua renda. Problemas começam a desencadear: não dando mais retorno econômico e financeiro, o agricultor deixa de pagar o financiamento que solicitou e, por outro lado, seu solo, antes servindo para a sua agricultura tradicional, fica comprometido

³⁰ Refiro-me ao meu trabalho no Curso de Pós-graduação *lato sensu* em Extensão Rural, Sistemas Agroalimentares e Ações de Desenvolvimento. (AGIS-UFPA). Tive naquele momento a oportunidade (na comunidade de Baratinha-Mocajuba-PA) de ter um primeiro contato com problemas relatados dos agricultores familiares com as empresas de assistência técnica.

por um bom tempo. Portanto, endividado e sem a sua terra para produzir, o agricultor não vê outra saída: vende a sua mão-de-obra e passa a ganhar menos.

Não se mente sobre o que se ignora, diz Sartre. Posso pensar assim: a mentira esconde a verdade. Ela recusa a liberdade do Outro, e nega ao Outro o seu próprio acesso. O mentiroso se caracteriza como cínico, enganador, dissimular, um ator que se apresenta aos olhos do interlocutor munido de intenções positivas. Porém, ele não põe a consciência em jogo, pois todas as negações que opera não recaem sobre si mesmo, mas ao Outro (este tratado como objeto). Ele limpa a sua consciência e a deixa sempre fora de si. Todavia, é demasiado curioso quando se pergunta a alguém se ela é mentirosa. Em outras palavras, lembra Sartre (1982): as pessoas, comumente, condenam a mentira como algo ruim, mas mentem. E mais: tomando a inquietação de Espinosa (2017)³¹, embora as pessoas saibam do que é o bem e o bom, tendem sempre ao pior.

É preciso fazer uma ponderação: a situação exemplificada acima nada tem a ver com análises de juízos morais, pois daí nada se tira. O interesse foi descortinar o fenômeno negativo da atitude mentirosa e o quanto ela rebate e afeta as relações sociais (políticas), tal como, as práticas e ações dos sujeitos. Além do mais, mostrando que na vida cotidiana as tensões entre ontologias diferentes são inevitáveis. Tanto a má-fé como a mentira se constituem na presença (física ou não) do Outro. A problemática fenomenológica da mentira expõe a atitude mentirosa como um fenômeno das vivências intencionais, isto é, partindo do princípio de que a consciência só pode ser interpretada mediante a um objeto: neste caso, a atitude negativa. Um aprofundamento rigoroso sobre o mentiroso teria como tarefa escavar os atos constitutivos da consciência: juízos, valores e representações. No entanto, não irei mais adiante. A pergunta que fica para este parágrafo é: o principialismo ético conduz a mentira ou à má-fé?

Retornando à ideia justificável sobre a mentira na política tenho então uma certa produção do discurso que não é aleatório e causal, como já sinalizei acima sobre os dados constitutivos. O discurso, pontuou Foucault (2014), é controlado, organizado e redistribuído. Seu objeto é conjurar seus poderes, perigos e dominar acontecimentos aleatórios. O “[...] discurso não é somente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo o que se luta, o poder do qual queremos apoderar” (FOUCAULT, 2014, p. 10). A atitude mentirosa como mecanismo retórico da política, portanto, não deseja tão somente superar ou enganar o seu interlocutor. Como nos abre a citação acima, quer ele dominar a situação, por sua visão de mundo como necessário e verdadeiro, seja lá qual for o caminho de

³¹ Quarta Parte: “A servidão humana ou a força dos afetos”.

conquista. Conforme Foucault apresentou em vários de seus trabalhos no que tange o papel do médico ou da psiquiatria em determinar verdades sobre sujeitos, semelhante podemos pensar quando nos referimos ao extensionista: enquanto este empoderado de uma ordem do discurso que advém não somente de seu capricho, mas obedece a sua instituição. Portanto, o extensionista carregaria uma dupla pressão: censura e poderes.

Já se percebeu que a verdade e a política não se dão muito bem (ARENDRT, 2016). Em nosso tempo, onde as redes sociais ganharam tamanha importância na difusão de informação, este problema se torna alarmante. O maior exemplo recente foi as eleições de 2018 para a presidência da república. A necessidade de um retorno a este assunto dar-se em detrimento de uma percepção sobre uma certa decadência de princípios que atingem não somente os grupos políticos partidários, mas sobretudo, as esferas individuais, institucionais e da sociedade como um todo: trata-se de uma crise do mundo político e de suas relações. Bauman (1997) foi sensível a estes novos fenômenos quando oferece uma reflexão sobre o que chamou de ética pós-moderna. Ao afirmar de que quando mais se necessita das normas éticas menos elas estariam disponíveis, o autor consegue nos levar a uma evidência da nossa atual crise: basta olharmos para os confrontos ideológicos (ou não ideológicos) que ocorrem nas redes sociais e, tão logo, percebemos de que as ofensas têm tomado lugar do diálogo e da troca de ideias.

Certamente, o entendimento de que a tecnologia retirou a responsabilidade do Eu com o Outro – refiro-me, por exemplo, ao uso de armamentos de tecnologia avançada – é lícito também refletirmos, igualmente, o quanto as redes sociais contribuem para a precarização das relações éticas. Quero dizer: a retirada do corpo como condição de uma aproximação mais sensível tem impossibilitado sentir-a-presença-do-Outro. Desse modo, os assuntos políticos, por exemplo, antes tratados em uma esfera pública do qual a presença afirmaria/revelaria o sujeito do discurso cede espaço para a um lugar obscuro, sem corporeidade. Será que as redes sociais teriam levado a morte da esfera pública e retirado a responsabilidade? Deixo esta pergunta em suspenso.

Porém, o que se potencializaria no encontro dos corpos e, portanto, a possibilidade do Entre? Na *Ética* de Espinosa (2017) a distinção dos afetos³² nos oferece uma reflexão sobre o tema: a promoção dos “afetos alegres” aumentaria a capacidade de agir, enquanto os “afetos tristes” diminuiriam a capacidade de agir. O encontro dos corpos (das pessoas) criaria ou deveria resultar em potência, em ação, e a condição necessária para tal conduta é a liberdade:

³² “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (ESPINOSA, 2017). Terceira Parte: a origem e a natureza dos afetos.

esta é uma virtude, diz Espinosa. O sinal de impotência no homem remete à sua carência de liberdade: compreendo ainda que a ética também põe em exercício no Mesmo à sua **capacidade de amar a liberdade do Outro**. Espinosa (2009, p. 18) expõe no “Tratado Político”:

[...] por isso chamo totalmente livre ao homem na medida em que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. Com efeito, a liberdade não tira, as põe, a necessidade de agir.

Ambas, agir e liberdade, se revelam, com efeito, como fenômeno constitutivo da realidade política, ou melhor, sem ela (liberdade) “[...] a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDR, 2016, p. 192).

Portanto, “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos” (ESPINOSA, 2009, p. 18). Tão logo, se a crise do mundo político tem revelado a precariedade das relações ao longo dos últimos anos, talvez isso possa explicar a nossa limitada capacidade de agir frente aos problemas existenciais que hoje nos afetam. Se os grandes sistemas metafísicos perderam seu lugar ou importância na contemporaneidade, mais do que nunca, devemos retornar ao solo de onde brota e sempre brotou toda a inquietação científica possível.

§ 14. Continuação: podemos pensar a ética sem a política ou a política sem a ética? Quais as implicações dessas escolhas?

Se a ética é condição necessária para o cumprimento da boa convivência (sobretudo, na política) e, no entanto, não está sendo suficiente para tal, a emergência então pronunciada surge como um chamado à avaliação e às possibilidades de questionamentos tanto de uma como da outra. Sanchez Vázquez (2017) lembra que a atividade política se volta para uma função coletiva, isto é, visando o interesse comum. De fato, no plano ideal a política deveria (*Sollen*) caminhar nesse sentido. Porém o que temos visto foge desse horizonte: ela tem encontrado fortes limitações em realizar o que é de sua natureza: ser técnico-pragmático. Refiro-me às deficiências dos projetos públicos, planejamentos urbanos, transportes, serviços básicos, etc. Nesse sentido, se a política trata das relações entre os grupos e mobiliza as atividades e as ações de interesse, a moral, por seu turno, constitui as regras e as normas entre os indivíduos e sua

comunidade, tal como, estabelecendo a ideia de um comportamento do “como se deve ser” (*müssen*).

Sanchez Vázquez ressalta que embora a ética e a política tenham suas relações obrigatórias, ambas resguardam para si particularidades: como já se pontuou, a primeira está no âmbito individual e a outra no plano coletivo. Porém, é importante salientar que a crise política é justamente a representação da quebra desses ideais acima apontados, entre o representante e o representado, reverberando com isso nos três temas considerados no § 12. Portanto, a corrupção na política partidária e na sociedade como um todo, revelaria não somente uma crise ética, mas sobretudo, da cultura: temos a quebra de normas, o desvio de comportamentos, a finalidade (teleologia) cedendo lugar aos interesses individuais. Neste último caso, nada de ocasional há: se deve a uma mudança de conceito sobre a ideia da atividade política. Sanchez Vázquez (2017, p. 95) faz referências, por exemplo, ao “realismo político”: este que “[...] pretende assim subtrair os atos políticos a qualquer avaliação moral, em nome da legitimidade dos fins”. Volto a esta questão nas linhas posteriores.

Como vimos, longe de ser algo superficial, a relação entre elas exige uma compreensão complexa, pois demandam sempre de onde se fala, o momento histórico da sua ocorrência, os problemas que nelas permanecem, tal como, os novos fenômenos que ocorrem no mundo social e cultural. Além de fatores “externos” que circundam a discussão, há os recorrentes que são “internos” e voltam a ser retomados ora ou outra pelos filósofos e cientistas políticos. Tais discussões encontram-se no teor teórico da própria relação entre ética e política e, não mesmo, problematizará as discussões finais da tese. São elas: a política pode constituir-se apartada da ética? A ética está subordinada à política ou esta última encontra-se reduzida à primeira? Quem vem primeiro? Quem fundamenta quem? Por outro lado, a ética pode prescindir dos pressupostos da política? Qual via seguir? Haveria uma impossibilidade de separação? Não há ética sem política e vice-versa? Precisa-se, sinteticamente, um melhor sobrevoo sobre algumas dessas perguntas. Essas dificuldades entre ética e política não é de hoje e remonta a problemas do passado.

De acordo com Sánchez Vázquez (2002) as virtudes morais na Grécia só poderiam ser alcançadas mediante a participação do sujeito na vida comunitária – dedicar-se aos assuntos comunitários: ou melhor, uma vida dedicada a *polis* da qual se tinha a ideia de que a excelência produz belos feitos (ARENDDT, 2007). Nesse sentido, ser político, o viver na *polis*, significaria que as “coisas políticas” eram decididas mediante as palavras e persuasão e não através da força e da violência. A liberdade situava-se, portanto, na esfera pública. Na Antiguidade não havia

um dualismo ou separação entre ética (moral) e política. Já na modernidade a cisão aconteceu, por exemplo, com Maquiavel e Kant. Para o primeiro, Azócar (1991, p. 15) lembra que no “Príncipe” Maquiavel aconselhou a “aprender a não ser bom”, “[...] *con lo cual, sin duda, dio una orientación que justifica o da pábulo a esa desconfianza ética del común de los mortales respecto de la actividad política*”. Arendt (2016) entende que Maquiavel produziu um descaso acerca dos julgamentos morais. Por seu turno, em Kant, como já se sinalizou, a moral foi pensada de forma independente de posições políticas. Sua ética percorre por uma via que não necessitaria rebaixar a uma outra instância. Kant fala do sujeito individual ou boa vontade – ética dos princípios. Já em Max Weber se tem a ideia de uma ética da convicção – “o sujeito moral (individual ou coletivo) não assume a responsabilidade de seus atos ou efeitos políticos” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2002, p. 278). Portanto, o que na Antiguidade se compreendeu a ética e a política sem dicotomias já na modernidade isso se torna um problema prático para a atividade da política e, sobretudo, de uma fenomenologia do Entremeio(s).

Fica aparente nessas transformações a ideia de pensar a política como meio ou como fim. Tão logo, sendo um meio teríamos o sentido de um mecanismo ou ferramenta que visa alcançar a justiça social e democrática. Neste caso, se pressupõe que a política não reconhece particularidades éticas e morais. Talvez aqui podemos fazer referências a Maquiavel quando se pensa a ideia de uma política voltada para si mesmo, sem consequências morais (política sem ética). O que importaria é o fim que se persegue. A ideia do “melhor governo” e da “boa política” – realismo político.

Se crermos em Azócar (1991) de que a política é regida pela ética, esta última governaria a primeira; e melhor, a crise política teria como pressuposto a própria crise ética. Provisoriamente, passo a entender que **toda atividade pressuposta de valores éticos se torna potencialmente uma ação política**. Porém, nem toda atividade política teria um pressuposto ético. Foucault (2004) vem reforçar o nosso entendimento: para ele toda ética é uma prática. Por exemplo, por mais que algumas circunstâncias não parecem ter saída política ou inviabilidade, argumenta Foucault, os gestores políticos sempre serão julgados eticamente sobre sua passividade ou no que deveria ser feito. Portanto, a atitude ética (o ato de denunciar) movimenta uma ação política. Quando faço referências a esta postura estou pensando nas Associações aqui em estudo, isto é, que por meio de um desejo e motivação de agir e atuar trazem consigo, em primeiro, um impulso ético. Por outro lado, a atividade do gestor político na contemporaneidade passou a ser entendida de que a política seja uma revelação de um só indivíduo ou que pertença a ele enquanto encarregado de representar sua comunidade. No

entanto, o significado disso é a pura negação da política como entre-os-homens em detrimento de uma pertença individual.

Pontuei em trabalho anterior³³ sobre as exigências de grupos e associações acerca de uma crítica aos modelos de planejamento que desconsideram as experiências vividas na formulação da política pública. A crítica buscou mostrar o quanto tais políticas não consideram o conhecimento e o saber da vida cotidiana na elaboração da política pública (FERREIRA, 2016a). Quero dizer, a recorrência de um debate que expõe as formas de pensar o fazer político denunciam o descuido destes para com uma cultura local, os valores, as identidades, as opiniões. Em outras palavras: uma crítica aos modelos pragmáticos das políticas públicas que, por fim, se distanciam do *Lebenswelt* por um interesse meramente economicista, deixando de lado os valores culturais e sociais fundados subjetivamente.

§ 15. Fenomenologia do fenômeno político: a necessidade de um olhar mais originário no seu modo de dar-se

É importante lembrar de que o termo *a* política e *o* político possuem entendimentos próprios segundo a sua contextualização. No primeiro caso, em geral, trata-se de um fenômeno mundano e constitutivo da vida social e o segundo a atividade prática em si. Assim sendo, a tese não se dedica a compreender as especialidades dos que vivem a vida partidária, mas aqueles que adentram ou assumem para si o engajamento de uma luta política e visam a sua comunidade como algo realizável.

No entanto, não criarei dualismos entre a política e o político em detrimento de tratar o tema pela compreensão do “fenômeno político” como problema que surge das relações sociais. Isso se tornará interessante pois ao pretender uma fenomenologia do estranhamento no Entremeio(s), objetivo estar para além das escalas entre singular e totalidade. O espaço-entre que permeará as relações entre o mundo familiar e mundo estranho revelará a zona deste fenômeno político, da atuação, do poder, da intersubjetividade. No nascimento deste **entremundos** será importante compreender como este lugar se efetua e se configura enquanto um espaço de reconhecimento, práticas, tensões, valorização e busca de um ideal de mundo. Por este ponto de vista a política, enquanto um fenômeno, é apercebida não como um mero caminho, ferramenta ou um “meio” que visa a um “fim” último. Ao contrário, ela é antes de

³³ FERREIRA, R. B. **Mundo-da-vida como fundamento vital para as políticas de adaptação**. 57f. 2016. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Aplicadas. – Campinas, SP.

tudo, em sua formação e constituição, a possibilidade do desenvolvimento intersubjetivo que perpassa pelos problemas da afetividade. Na objetividade prática do mundo, ele é o ponto de encontro, de atravessamentos, de choque e de embate que pressupõe as ações de uma comunidade, de um grupo.

Esta discussão, se levada a cabo, me conduziria a uma pergunta vital: qual é o solo originário da política? Certamente, este aprofundamento sustentaria a minha alusão, ainda ingênua, de um solo pré-político. Ao invés da pergunta de Hannah Arendt, “qual é o sentido da política?”, este questionamento constitutivo da política me possibilita alcançar a vida dos sujeitos e seus cossujeitos.

Para não correr o risco de devaneios, deixo de lado estas investigações no momento. Seria impossível abarcar todos os problemas circundantes da questão. Importa agora abrir espaço para as problematizações de temas até aqui já tratados e que ainda não foram clarificados de forma mais precisa. É preciso nas reflexões a seguir situar melhor o significado de três temas centrais já mencionados: a ideia de política (*between men*) posto por Hannah Arendt, o papel da *doxa* para compreensão da dinâmica do mundo político e, por fim, o que significa retornar ao *Lebenswelt* tanto em sua universalidade como em sua relatividade. Será importante não somente tentar mostrar as contribuições que estes temas trazem às investigações, mas sobretudo, como eles se completam.

§ 16. A *doxa* (δόξα) e o mundo comum: a luta pelo significado e a “disputa em torno da competição do mundo”

Por que a mentira é uma atitude justificável na prática discursiva no mundo político em geral? A mentira constitui um ato de violência pelo seu poder em causar danos a alguém? Para estas e outras questões será preciso compreender melhor então a natureza da *doxa*. Husserl (1995b, Anexo XVIII) aponta que o *Lebenswelt* não é senão o mundo da mera *doxa* (δόξα) e nada aí poderia ser desprezado. Ainda é enigmático o sentido desta frase e não posso cair na irresponsabilidade de julgar, sem maiores aprofundamentos, que o *Lebenswelt* é a *doxa*. A conexão que farei será simples e segue as reflexões até aqui escritas: o *Lebenswelt* enquanto horizonte universal da pré-doação, do qual vivemos no fluxo da vida ordinária e sob as crenças e convicções, se converte como solo genético para uma atividade (da *Ur-doxa* a uma *doxa*-ativa). Trata-se com isso da vida do sujeito e todas as suas possibilidades a partir deste horizonte primário que o mundo é.

Hannah Arendt entendeu que a *doxa* é por excelência o solo vital do fazer política. Porém, o que seria a *doxa* para a autora? Trazendo uma bela narração da vida de Sócrates, no

que tange compreender o problema da relação entre filosofia e política, Arendt (2005) buscou explorar a problemática do papel dos filósofos dentro dos assuntos políticos da *Pólis*. Neste contexto, a autora trata com riqueza o tema que se objetiva explorar e clarear nesta seção. A *doxa* significa esplendor, fama e, sobretudo, opinião. Encontra-se, por isso, ligada com a atividade política e relacionada com a esfera pública. Nela, o objetivo maior seria afirmar a opinião, mostrar-se, ser visto, ser ouvido. Para os gregos, diz Hannah Arendt, este era o grande privilégio da vida pública, uma vez, que na vida privada isso não era possível: pois, não aparece, fica oculto e, portanto, não sendo possível a *doxa* na vida privada (ARENDR, 2005). A fala nesse sentido desvelaria os sujeitos à possibilidade da convivência política, uma vez que o mundo se revela de maneira diferente a cada um segundo a sua posição. Portanto, a possibilidade do discurso, do que quer aparecer, não faz de nós somente um ser político, mas constitui a esfera de um “mundo comum”.

O fato, da possibilidade de qualquer pessoa poder mostrar-se na *doxa*, faz da política um espaço de liberdade. É claro, este entendimento só é possível a partir do consentimento de que o mundo é um fenômeno político e durável. A negação do *Lebenswelt* é, por este motivo, a obstrução negativa do diálogo e da esfera pública. Como aponta Arendt (2007), a premissa que o mundo “não durará” é a própria anulação do mundo político. Por exemplo, penso que este entendimento entra em vigor quando certas ideologias creem que alguns modos de vida não são mais possíveis e, portanto, devendo deixar de existir: tão logo, o diálogo não se torna mais necessário, restando a violência. Estas situações aparecem quando a política é/está ausente. Posteriormente, volto a interrogar a violência enquanto uma atitude pré-política³⁴.

Percebe-se que a *doxa* é o palco para a vida pública e, historicamente, tendo na sua atividade a persuasão, discurso e fala. Por quê? Seu interesse é voltado para a multidão e, por isso, não se compromete por inteiro com as verdades: como já se mostrou, tendo a mentira como ferramenta necessária. Por fim, resta impor a opinião. Lembra Arendt (2005): a persuasão não provém da verdade, mas das opiniões e esta última quer lidar unicamente com a multidão. Para Platão, aponta a autora, persuadir significa impor a própria opinião às múltiplas opiniões. Por este motivo que passo a entender que a *doxa* é, por excelência, uma **luta pelo significado**, seja nas suas razões práticas, seja porque emerge de um mundo primordial. Nas linhas abaixo, irei refletir sobre alguns pressupostos e consequências que se pode entender sobre esta temática em nossa atualidade.

³⁴ Cf. Nota de rodapé 13.

Já foi mencionado que “não se precisa ser bom para fazer política (ou ser político)”, e mais, “a ética atrapalha a política”. Penso ainda de forma provisória que o estádio maior deste caminho, que nasce na modernidade, se encontra na ideia de uma ética meramente como uma disposição posta em nossa contemporaneidade. Diferentemente na antiguidade, onde ela fundamentava as ações e as coisas de forma orgânica, a partir do mundo moderno as coisas passam a vim na frente. O resultado perceptivo deste acontecimento é que a ética passou a ganhar um caráter relativo e, por outro lado, deixando sua antiga noção universal (como já mencionei). Mas o que se quer dizer da ética como disposição? O primeiro entendimento básico é que ela passou a deixar de ser instância primeira para se rebaixar a outros interesses: por exemplo, à política. Vamos pensar de forma mais concreta: um rapaz, atualmente tão dedicado à vida política de seu país, não deixa em momento algum de expor suas opiniões e ideias (em casa, faculdade, bares etc.) quando o assunto lhe convém. Tão logo surge o tema do aborto – vital para as mulheres – nas redes sociais, jornais impressos e rodas de conversas, este rapaz não hesita em expor a sua opinião de forma fervorosa: “sou totalmente contra”, “ninguém tem o dinheiro de tirar a vida do Outro”. E por aí vai. Porém, este mesmo juízo não é aplicado quando assunto é porte de arma e, comumente, quer sempre expor seu pensamento: “bandido bom é bandido morto”. E na sua vida particular este mesmo rapaz abre mão do cuidado de seu filho, isto é, deixando todo o peso da responsabilidade para a mãe da criança.

Como se percebe o juízo moral se aplica em uma situação e não em outra. A ética é mobilizada conforme suas posições religiosas, políticas e ideológicas e não mais a um princípio de ordem universal. O que se pode interpretar é que para o rapaz não está em jogo o problema da vida em si; seu desejo é lutar e conquistar o significado do mundo: lugares, corpos, ambientes, espaços, projetos. É claro, ele não o faz de forma isolada, mas parte de um processo de cotidianização banal que lhe pertence e lhe dá legitimidade. Após esta demonstração abre espaço para um questionamento necessário: a ética como disposição legítima, igualmente, as ações dos grupos em estudo? As minhas reflexões, no último capítulo, talvez respondam a este questionamento acerca de uma ética universal frente a uma ética como disposição.

A luta pelo significado pode ser colocada em outras palavras. Fink (1956, p. 501-502) fala em uma “**disputa em torno da competição do mundo**”. Para o fenomenólogo, este tema emerge quando se tenta problematizar sobre a comunidade humana. E esta competição – permeada por linguagens – não possibilita apenas o “mútuo entendimento” e atitudes que constituem o mundo moral, mas também, a vivacidade das discussões, “[...] *trémula de pasión, acerca de como debe ser la comunidad*”. Fink então ressalta que a comunidade não é um mero

dom da natureza, ao contrário, deve ser criada, sustentada e realizada. Não obstante ao problema posto nesta seção, a comunidade é por excelência uma luta incessante pelas opiniões sobre a ordem social. Se olharmos para a nossa atual crise política é evidente que há um confronto – não somente por posições de poder – entre grupos ideológicos acerca de concepções de mundo e de sociedade. Por exemplo, se percebe de um lado a tentativa de recuperar a moral política pela via religiosa e militar e, por outro, há o entendimento de que os valores são adquiridos mediante a educação e o estudo. Em outras palavras: um confronto entre a “ética da virtude” (que tem como base os princípios gregos) *versus* uma “ética religiosa” (que prega normas morais, punição, medo). A luta pelo significado – significar nomes, palavras, coisas, valores, pensamentos e ações – é, sobretudo, a luta pelo mundo moral. Houve um tempo que este lugar fora ocupado por alguém do qual se ouvia; houve um tempo que Deus era então a entidade metafísica e que “dele” se fazia valer as opiniões, comportamentos, costumes e valores. Não mais hoje.

Após refletir um pouco sobre a luta do significado e sobre a competição do mundo, a crise política e ética, demasiadamente mencionada, se deve em parte a um desacordo ético que sempre presidiu as interações entre sujeitos. Portanto, rebaixada ao seu mero nível particularista, penso que a ética tenha perdido a sua “razão de ser”, isto é, a perda própria da razão normativa.

§ 17. Problematizações em torno da ideia de um “mundo comum” e o fenômeno da conflitualidade das relações na vida cotidiana

O mundo comum está ligado à ideia de um espaço vital onde todos lutam pelo significado: embora, por objetivos diferentes, visam resguardar valores e costumes. E este mesmo espaço vital é a própria *doxa*, isto é, o campo do fenômeno político. Tão logo, o mundo comum não é somente vital por descortinar formas de organização social e relações, mas sobretudo, por expor publicamente os sentimentos, desejos e pensamentos de um grupo ou indivíduo. Se por um lado a ideia do mundo comum se deve a este entendimento da política, todavia não se resume a ela. A natureza do mundo comum é constituída por outros atributos sociais. Não obstante, partindo a ideia da “situacionalidade simbólica do homem” Oliveira expõe:

O mundo comum lhe vem ao conhecimento através da *linguagem*, que retém a experiência histórica da comunidade. O homem nasce dentro de uma *comunidade de comunicação*: sujeitos que agem comunicativamente se compreendem sempre dentro

de um *horizonte de sentido*, que constitui o conjunto de evidências que sua comunidade adquiriu através da história (OLIVEIRA, 1993, p. 134).

Embora se possa refletir de forma isolada o problema posto acima, nesta seção, ela se complementa ao fundamento aqui em questão. Passo a entender: o mundo comum se constitui e se congrega tanto pela linguagem quanto pelas intencionalidades. Me dedicarei a linguagem entendendo esta como a possibilidade do mútuo entendimento e da própria discordância. Por conseguinte, a linguagem tomada como ação – pela via do argumento, discurso e persuasão – conduz, historicamente, a própria atividade do fazer política e, tão logo, a ação estaria ligada essencialmente à política. Pensando a atividade política é lícito refletir: todo discurso remete para uma ação e toda ação remete para um discurso; e por fim, o discurso revela o agente falante; é ele quem faz o homem um ser político, embora eu reconheça a potência da linguagem corpórea.

A citação supracitada retrata um horizonte positivo, mas como se demonstrou com a atitude mentirosa, as relações humanas estão igualmente baseadas ou sustentadas em conflitos de interesses e por ações negativas. Porém, o que pressupõe estes interesses? Já remeti folhas atrás sobre os dados constitutivos da consciência, como juízos de valores, costumes, etc., que conduzem as faculdades do julgamento e as ações dos sujeitos. Por exemplo, o pescador conhece o mundo do pescador, o carpinteiro entende o mundo dos carpinteiros. E cada *Lebenswelt* está constituído em uma perspectiva de horizonte – ou para usar as palavras de Oliveira –, em um “horizonte de sentido”. O choque de realidades ou a luta pelo significado é inevitável. Para penetrarmos um pouco mais sobre a questão será preciso delimitar melhor alguns temas acerca de dados constitutivos e que importância eles teriam para afirmação dos sujeitos em suas cotidianidades. Além do mais, o quanto estes dados possibilitam ou impossibilitam as ações comunicativas entre grupos?

Held (2010) em “*acuerdo y entendimiento intercultural*” nos traz alguns questionamentos necessários acerca do problema: por que o acordo entre os homens não se origina por si mesmo e, por este motivo, precisamos nos esforçar sobre os conceitos de acordo e entendimento? E mais: por que é necessário o esforço de querer convencer os outros da própria opinião em vez de estar disposto a deixar-se convencer por outrem? Poderíamos interrogar: os homens tendem ao desacordo? Ficamos com a reflexão. Em sentido geral, estas duas perguntas se ligam à pergunta já apresentada: os homens não tendem às suas direções humanistas e, por vezes, promovem os afetos tristes. Vulgarmente falando: por que um dos lados não arreda o pé? Pontua Held (2010): homens têm distintos “pontos de vista” e, além do mais, estão ligados

essencialmente a um significado espacial – mediante a um corpo situado em um lugar. O autor – dedicado a mundanidade do mundo político – quando expõe este horizonte interpretativo passa considerar de que o mundo não é somente a totalidade de tudo que há, mas antes de tudo: quer mostrar a concretude do *Lebenswelt* do “meu mundo” e do “mundo do outro” e, portanto, revelando que estamos enraizados nos costumes.

Os costumes que fundam a cultura e que estão, por sua vez, arraigados nos profundos estados de ânimo, penetram o amplo espectro da convivência; elas abarcam desde os modos de comportamento corporal e as possibilidades fonéticas, gramaticais e retóricas da linguagem, até as formas de convivência que se reconhecem como normais, isto é, os costumes de uma sociedade – o *êthos* no sentido aristotélico (HELD, 2010, p. 52)³⁵.

Levando a cabo o rigor fenomenológico, Held não só trata do costume como alcança eideticamente alguns estados constitutivos (ânimo). Porém, não vamos entrar em profundo neste tema. Como se percebe o costume guia os sujeitos na atitude natural (*natürliche Einstellung*). Isso quer dizer: não são problematizados ou tematizados pela vida cotidiana; não precisam, por isso, torná-los conscientes para as suas ações. Uma vez isso ocorrendo – a tomada de consciência – a prática em questão deixa de ser costume. O “saber” na atitude natural resulta dos costumes e corresponde a um mundo familiar. Held entende que cada cultura humana é um mundo enraizado em uma determinada condição de costumes e por este motivo elas se definem. Como posto na citação supracitada, os estados de ânimo (espírito) pressupõem os costumes e permitem uma comunidade estabelecer convivência. Apesar deste aspecto positivo, o autor aponta que as dificuldades de entendimento intercultural se dão pela própria natureza ambivalente dos estados de ânimo.

O estado de ânimo produz sentido de pertença e pode dificultar o entendimento. No plano ético, por vezes, o principal argumento – senão o primeiro – busca pôr em jogo a ideia da conservação da vida (espiritual e cotidiana). Volto para um exemplo mais ou menos latente em nossa realidade: há grupos políticos – movidos por ideologias religiosas e simpatizantes – que argumentam que nos tempos atuais a família tem sido sistematicamente destruída por várias razões (não vou entrar no mérito da questão). Em detrimento, tem ressoado um discurso em defesa da família tradicional sob o lema de resgatá-la. Este discurso é claramente uma defesa da conservação da vida, uma vez que para estes adeptos a casa e o ambiente familiar tornam-se

³⁵ Tradução livre de: “Las costumbres que fundan la cultura, y que a la vez están arraigadas en los profundos estados de ánimo, penetran el amplio espectro de la convivencia; ellas abarcan desde los modos de comportamiento corporal y las posibilidades fonéticas, gramaticales y retóricas del lenguaje, hasta las formas de convivencia que se reconocen como normales, es decir, las “costumbres” de una sociedad – el *êthos* en el sentido aristotélico”.

o solo vital da reprodução: de valores, hierarquias, respeito, coerção, educação, moralidade. Por outro lado, por exemplo, os defensores da sustentabilidade também têm suas razões: quando se põe em jogo o argumento que devemos “nos preocuparmos e nos responsabilizarmos com as gerações presentes e futuras”. O lema da conservação da vida se faz patente, igualmente. Para finalizar, em sentido *lato*, há muito tempo a economia e a política internacional tentam convencer os membros de outras comunidades a ideia de que há um interesse comum em suas ações. A luta pelo significado não tem escala: ela pode tanto gerar conflitos de consciência em um sujeito, no interior de um sindicato ou associação, como entre bairros, estados, países ou nações³⁶.

Antes de entrar no problema específico do conflito irei pontuar um outro aspecto que permeia as dificuldades de entendimento e acordo entre mundos. Após as questões colocadas por Held (costume e ânimo), retorno a Oliveira (1993) acerca do que refletirá sobre “ideologia originária”. Para o autor, esta media as relações e é formada pela experiência histórica: situa as pessoas em seus mundos. É claro, mediação ocorre em sentido estrito e não universal. A ideologia originária segundo Oliveira é uma provisão de significações, “[...] um reservatório de evidências e convicções firmes, que constituem a fonte de interpretação do real, que possibilita a comunicação e, portanto, uma interpretação social primeira” (OLIVEIRA, 1993, p. 135). Certamente, a referência do que chama de “reservatórios de evidências” – embora não se deixa claro – encontra-se no nível da subjetividade dos sujeitos e não fora dele. A “extrapolação” dessa ideologia encontra-se na condição de possibilidade das relações intersubjetivas.

Antes disso, o autor a chama como a instância transcendental. Por quê? Dita de forma genérica, ela possibilitaria o sujeito a situar-se e orientar-se no mundo. Este acesso está fundamentado a partir das interpretações dos sujeitos que se encontram no mundo objetivo (mundos dos objetos), mundo social (mundos das normas sociais) e do mundo subjetivo (da personalidade). O autor recorre ao conceito dos “três mundos” de Habermas³⁷ para fundamentar a ideologia como uma instância que capta as referências mundanas para ação. No entanto, Habermas (2012) entende que os três mundos são sistemas de referências mobilizados para o agir comunicativo e possibilita uma interpretação comum em relação às ações tomadas. É importante notar que Habermas está preocupado em estabelecer o horizonte significativo e vital do *Lebenswelt* para as condições necessárias de entendimento. E parece que claro que o autor ora expõe a ideologia originária no campo das relações como no plano da subjetividade. Por

³⁶ Sobre este último vale a pena conferir: “*Paix et Guerre Entre les Nations*”, de Raymond Aron.

³⁷ Teoria do agir comunicativo (*Theorie des Kommunikativen Handelns*), Volume 2.

isso motivo, além de um reservatório de evidências (transcendental) o autor a entende como um pano de fundo onde os sujeitos se entendem sobre fatos, normas e vivências.

Portanto, além de seu aspecto positivo esta ideologia, pondera o autor, é limitada por ser histórica: por este motivo está condicionada às configurações concretas do mundo. Um outro ponto a ser destacado é que sempre há uma dialética (interações) entre ideologias e, tão logo, ela não escaparia da ambiguidade. Creio, como igualmente pontuou Held acerca do ânimo, esta ideologia é também ambivalente. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que a ideologia abre as possibilidades para a práxis, pode por outro lado, excluir outras dentro de contextos objetivos, sociais e subjetivos (OLIVEIRA, 1993). Certamente, pode-se entender que parte dessas tensões ocorrem devido o Mesmo entender que a ideologia sempre pertence ao Outro. Talvez este entendimento possa nos levar a crer que a ideologia originária parte de um autorreconhecimento do sujeito de sua ideologia. Se recorremos novamente à nossa realidade política me parece que o problema da crise que vivemos está sempre vinculado à ideologia do Outro e que a oposição precisa demonstrar aparentemente uma certa “pureza de ideologias”.

Percebe-se que o campo do conflito se abre. No entanto, primeiramente, é preciso nos retirar da atitude natural sobre o que pode se entender de conflito em seu juízo corriqueiro. É comum a percepção de que o conflito denota algo ruim ou negativo *a priori*, tal como, a ideologia. Primeiramente, o conflito pertence à natureza do mundo cotidiano uma vez que já o estabelecemos como *doxa* e, por conseguinte, o solo vital da mundanidade política. Se por um lado, como já se viu, os costumes e ideologias criam horizontes de sentidos e concordâncias no interior de um grupo ou entre pessoas, por outro, produzem barreiras e desacordos. Por este motivo passo a entender que os conflitos não são controlados em absoluto e a resolução dele irá depender de uma compreensão do entorno do já pré-estabelecido ou a partir de uma referência de certas pessoas: tal como, um líder, o mais velho etc. Talvez o ânimo seja esta potência que reúna as pessoas ou os grupos. Porém, o objetivo aqui não é desenvolver este tema: refletir sobre resolução de problemas. Trata-se agora de circunscrever, de modo superficial, a natureza do conflito.

Discorre Habermas (2012, p. 271): “Na visão dos que agem comunicativamente, não pode haver nenhuma autoridade *estranha* por trás do simbolismo cultural”. Abro uma observação: não há dúvidas que neste momento a tese ainda carece de um aprofundamento sobre a problemática fenomenológica acerca do mundo estranho (*Fremdwelt*) e do mundo

familiar (*Heimwelt*): a experiência do alheio ou do outrem³⁸. Certamente, em um momento posterior (Capítulo IV) se dará atenção a esta questão. Porém, talvez a presença do estranho não seja de todo negativa quando se problematizará uma fenomenologia da estranheza no capítulo por vir.

Vamos compreender o quanto o conflito está para além de seu juízo meramente negativo. Recorro a algumas linhas do trabalho de Simmel (1983) acerca da “A natureza sociológica do conflito”. Igualmente a natureza ambivalente e ambígua dos pares de conceito que foi tratado anteriormente, o conflito não escapa desta condição. Por exemplo, se uma moça encontra-se sofrendo com algum conflito de consciência – “devo ou não devo fazer”, “esta ação é boa ou não” –, em algum momento terá ela que fazer uma escolha ou tomar uma ação: mesmo que ainda decida não fazer nada³⁹ e deixar de lado o problema. O importante, neste caso, não será tão-somente o resultado de seu julgamento ou as razões que o fizeram assumir tal direção, mas o que deste conflito resultou para constituição e o melhoramento de sua personalidade.

Simmel, não obstante, passa a entender, desse modo, que o sujeito não alcança a unidade de sua personalidade mediante uma harmonização exaustiva, de acordo, com normas lógicas, objetivas ou éticas. Ao contrário, o conflito, a contradição e, igualmente a harmonização, opera a nossa personalidade, tal como, toda a existência mundana. Se os costumes constituem e dão base para a vida espiritual e prática de uma comunidade e de seus indivíduos, não podemos pensar o contrário acerca do papel do conflito: quero dizer, ele não é algo momentâneo, fora da existência e circunstâncias dos sujeitos e de suas relações, ao contrário, ele preside os afetos. O conflito enquanto mediador de consciências, ideias e corpos, cria possibilidades de ações políticas, estratégias militares, posições ideológicas, afirmações existenciais. A presença do Outro é, por isso, sempre a manutenção do Eu; sempre necessário para autoafirmação. Por isso, o conflito nem sempre gera um campo de violências e guerras, ao contrário, por vezes, gera a preservação, o autoconhecimento, a renovação de uma comunidade.

Se o conflito acompanha a nossa existência, diz Simmel, um grupo que apresente sempre harmonioso é empiricamente irreal. É notório que se uma pesquisa dedicada a compreender aquela ou esta comunidade ou grupos engajados politicamente não traga à tona esta dimensão,

³⁸ Na “V Meditação” da obra “Meditações Cartesianas” de Husserl se mostra “[...] a verdadeira importância do problema de outrem na fenomenologia de Husserl. Este problema excede infinitamente a questão simplesmente psicológica da forma pela qual conhecemos os outros homens. Ele é a pedra de toque da fenomenologia transcendental” (RICOUER, 2004, p. 245). Cf. STEINBOCK, A. J. Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl. 1 ed. Northwestern University Press, 1995.

³⁹ Entendo que a própria passividade do sujeito, o “não fazer nada”, se configura uma ação que atinge não somente a si mesmo, mas também, os outros.

provavelmente, omitiu ou não descreveu a realidade concreta e material – a vida real. Desse modo, Simmel considera que a sociedade é marcada, essencialmente, por estas duas interações: as positivas (harmonia) e negativas (conflito). A primeira cria possibilidades de unidade, concordâncias, entendimento e consenso. O segundo, a discordância, a violência.

Como se percebe, ainda que na esfera de um mundo familiar não esteja ausente o conflito, ele sustenta a permanência e uma certa coesão de sua comunidade. Se pensarmos no mundo científico (enquanto comunidade), embora com todas as suas dificuldades e desacordos, há um interesse comum que os anima e, portanto, fazendo com que desde os primeiros pensadores até os dias atuais ela se desenvolve como uma comunidade de interesse e subjetiva, de consciência, comunicativa, de costumes e rituais. Me vem os dizeres de Foucault:

O ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que deve acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção (FOUCAULT, 2014, p. 37)

Lembramos de Habermas quando falou sobre a autoridade estranha. Devido ao conflito fazer-se presente nas estruturas do *Lebenswelt*, o estranhamento, a estranheza ou o estranho é parte integrante (co-originário, como veremos). Foucault oferece uma carga pesada – necessária – na descrição interna do *Lebenswelt*. Habermas (2012) busca mostrar que no seu desenvolver há operanizações em rede de cooperações mediadas pela comunicação. E esta mesma unidade de coesão torna possível a detecção de contingências, conflitos e coordenações fracassadas. Porém, não estamos em total acordo com esta fluidez no que tange a constituição do *Lebenswelt*. Para Simmel, o conflito preserva limites e garante condições de sobrevivência. Porém, ele não seria algo meramente natural, formado espontaneamente; ele é estimulado. A “oposição” cumpre bem este papel – não somente este: move uma ideia de atividade de um grupo.

Se opor, nesse sentido, passa a percepção ao grupo ou aos sujeitos que eles não são levados pelas circunstâncias – sobretudo, por aquelas ditadas pelo Outrem: objetivando sair da passividade. A oposição quer deixar claro atitudes e ações; quer mostrar existências de seres ativos. Com isso, gera dentro de um grupo uma certa coesão e organização entre os membros: cria possibilidades de lutas, pertença, confiança, reciprocidade, preservação. Para finalizar, por hora, não se trata de dizer de que o conflito é necessário ou que devemos “abençoá-lo”, mas compreender em sua totalidade que ele é parte constitutiva das ações e das afirmações de um mundo primordial. Por de trás da sua terrível reputação o mergulho nas estruturas do *Lebenswelt*

proporciona ao pesquisador desvelar não somente as camadas das representações mundanas, mas sobretudo, a natureza subjetiva e intersubjetiva dos sujeitos e grupos. A observação externa do conflito oferece apenas observações externas e a possibilidade de um juízo antecipado. A vivência interna dos conflitos – apreendida na experiência antepredicativa do *Lebenswelt* – oferece a descategorização dos sujeitos e uma compreensão da totalidade da vida de interesse de uma comunidade.

§ 18. Do conflito em torna da ação: mundo das aparências (mostrar-se) e a vida do espírito (retirar-se)

Já vimos que estar na *doxa* é mostrar-se, aparecer: mundo das aparências. A ação e a fala, intrinsecamente ligadas a ela, precisam deste espaço de aparência para se realizarem: tornar-se visível. Por outro lado, para Arendt (1995) as atividades espirituais (pensar, querer e julgar) vivem na invisibilidade e, portanto, demoram a aparecer: se revela apenas ao ego pensante. Porém, uma dedicação à vida do espírito significaria uma retirada do mundo. Que implicações esta escolha teria ao sujeito? Essencialmente, sair do mundo das aparências e resguardar para si o que se encontra ausente dos sentidos. Com efeito, a “[...] re-presentação, o fazer presente o que está de fato ausente, é o dom singular do espírito” (ARENDDT, 1995, p. 60). É ele que torna possível o “não mais”, “ainda não” e por isso prepara o futuro. Estar na *doxa* é viver nas contingências e urgências da vida cotidiana, permanecer em atitude natural (*natürliche Einstellung*), isto é, ignorar as razões de suas crenças, crê no mundo sem problematizá-lo, não refletir sobre “o que faz”, permanecer em uma vida ingênua (MERLEAU-PONTY, 2006).

Ainda que a atividade política esteja intrinsecamente ligada a ação, tal como, a possibilidade do novo, a retirada do mundo é condição necessária para todo este projeto existencial. O futuro não é um mero desabrochar segundo uma natureza autorregulada. A retirada do juízo – não naturalmente – é parte fundamental para complementar o próprio mundo das aparências. Portanto, **pensar é agir**. Pontuarei em resumo o que se pode compreender da relação entre pensar e agir, espectador e ator, ainda seguindo a obra de Hannah Arendt em questão: “A vida do espírito” (*The Life of the Mind*). O que está em jogo nesta discussão é um tanto problemático e gera por vezes conflitos entre disciplinas científicas por envolver o sujeito em sua escolha de retirar-se do mundo ou permanecer em atividade concreta. Esta discussão além de complementar e ampliar o conceito de ação, objetiva por outro lado, tornar claro o

porquê estar na *doxa* é mostra-se e que implicações dessa escolha há ao sujeito na sua experiência mundana.

É preciso lembrar que o próprio termo “ator” é demasiadamente utilizado no campo das ciências sociais e humanas, especialmente, quando o fenômeno investigado está ligado às atividades sociais em torno do político e do conflito. Tomo alguns exemplos de termos utilizados na ciência geográfica: “atores sociais” e “atores políticos”. E além do termo está vinculado especialmente ao sujeito, por vezes, abrange instituições em geral. Nesse sentido, se passou a compreender, cientificamente, que estar na *doxa* é atuar. Por quê? Primeiramente, o ator faz parte de um todo e está mergulhado no mundo político; para ele é necessário encenar o seu papel. Pelo primeiro motivo, passa a estar preso à sua circunstância, a uma significação presente e justifica a sua existência presente neste mesmo todo. Ele se preocupa com a *doxa* – mundo vital para a sua razão de ser. Arendt (1995) complementa: ele se preocupa com a audiência, com a fama, com o “parece-me” do espectador. Por outro lado, não é o seu “próprio senhor” e, portanto, se comporta de acordo com o espectador. Assim sendo, o aparecer pressupõe aparecer para alguém, diferente do pensar que não requer o interlocutor.

Por outro lado, a atividade do espectador possibilita melhor compreender a “verdade” sobre o “espetáculo”. Porém, Arendt pondera que o preço a ser pago é a ausência do sujeito no espetáculo, no entanto, de forma positiva, lhe permite ver por inteiro o “jogo” e a “cena”. Sem maiores discussões, retirar-se do jogo é a condição do julgar, a condição de compreender o significado do jogo (ARENDR, 1995). Porém, não se pode enganar que a retirada é uma negação automática do mundo das aparências. Já dizia Merleau-Ponty (2006): romper com a atitude natural é a própria condição para conservá-lo, isto é, assumir os julgamentos, os valores dos homens, desvelar uma *Weltthesis* (tese do mundo).

Após esta exposição, é importante notar que assumo nestes escritos o termo sujeito e não ator. Se o rigor fenomenológico transcendental nos ensina a busca pelas estratificações da eideticidade, é demasiado insuficiente pretender uma compreensão do sujeito político em sua mera atividade de “encenações” e “papéis” no mundo. Ainda que a representação possa ser a primeira “camada” do mundo como modo de apreensão, ela por si só não nos permite alcançar o solo constitutivo do *Lebenswelt* – lugar da experiência pré-predicativa. Desse modo, significamos o sujeito não somente como aquele que pertence à vida da *doxa* – onde discursa, age, fala, se expressa, argumenta –, mas nos voltamos e não abandonamos as suas atividades espirituais (pensar, querer e julgar) e intencionais (temporalidades vividas). Entendo o sujeito, por um lado, em sua dimensão subjetiva, capaz de se realizar segundo as possibilidades de seus

estádios. Em segundo, os seus exercícios possíveis de reflexividade sobre si mesmo e sobre os outros lhe abrem uma os horizontes de uma intersubjetividade transcendental (para uma ideia plena de comunidade). Por este motivo, ele se encontra tanto no seu mundo circundante, como no mundo coletivo e mundo moral, conforme os estádios de desenvolvimento. Entendê-lo está para além de dualismos e dicotomias, pressupõe compreender relações e entrelaçamentos. *A priori*, passo a compreender que o sujeito “torna-se”, recorre à razão, e por outro lado, o ator, até então preso às suas circunstâncias naturais, nega em algum nível a própria liberdade e autenticidade.

§ 19. Algumas considerações de uma perspectiva política da linguagem: a ação, a pluralidade humana e o novo

De acordo com Arendt (2007) o discurso e a ação revelam a natureza da **pluralidade humana**. Todavia, há um duplo aspecto neste entendimento acerca da pluralidade: igualdade e diferença. No primeiro caso, se entende que os homens são semelhantes e, por este motivo, encontram compreensões entre si. No segundo caso, o sujeito ao agir e discursar manifesta uma identidade e, portanto, a singularidade do sujeito que fala. Quem age quer fazer aparecer o seu Eu e o seu mundo primordial. Início a partir deste dito uma dimensão política da linguagem. Abro um diálogo com Branco e Rocha (2018) que trazem esta perspectiva a partir de Hannah Arendt e nos remete, novamente, para o tema posto anteriormente: análises acerca do mundo comum. Os autores ressaltam que a política está essencialmente ligada à ação e a partir dela se edifica a história dos sujeitos. “Agir é a possibilidade de compreender o novo, a capacidade de sempre presente iniciar processos e de realizar o inesperado mesmo nas situações mais improváveis” (BRANCO; ROCHA, 2018, p. 220).

E pela palavra, já entendida como atividade política, se tem a possibilidade de perpetuar feitos históricos, caso contrário, a própria história estaria destituída de significado. Nesse sentido, o mundo político, a partir de uma perspectiva viva da língua, não seria um amontoado de vozes dispersas, mas sim, discursos que se revelam e são projetados para uma ação. E enquanto tais (ação e discurso) criam as condições da pluralidade humana. É um imperativo necessário. De certa forma a ação permite, o que os autores chamam de **compartilhar-o-mundo**. A partir de semelhanças criam, como já se pontuou, o mútuo entendimento, onde na experiência comunitária, os indivíduos se relacionam através do diálogo e da ação. Com efeito, a palavra passa a constituir o sujeito do discurso e é com elas que nos aproximamos e afirmamos acordos, exercendo a nossa liberdade e ação. Neste impulso nos lançamos em direção ao Outro, isto é, expondo a própria identidade e, portanto, agir é apresentar-se linguisticamente ao seu

interlocutor: na *doxa* ninguém se mostra no singular. Portanto, não discordamos por inteiro com autores quando entendem que a linguagem edifica o mundo, isto é, revela o sujeito falante. Este entendimento vai pressupor que: a ideia de ser humano provém do nosso situar comunicativo. É pela fala e sua vivência histórica que aprendemos a ser humanos: significar coisas, nomear objetos, compreender línguas, interpretar ordens. Fink (1956) lembra que a linguagem (*logos*) constitui um solo vital onde a comunidade compreende a si mesmo, brota e se regenera, entende o que é amor e ódio.

Até aqui se apresentou um apanhado geral – introdutório – de alguns temas que partiram dos estudos de Hannah Arendt. É preciso a partir de agora clarear seus conceitos e problemas. Como já resumi acima, duas são as palavras (políticas) significativas para designar a atividade humana: a fala (*lexis*) e ação (*praxis*) – *bios politikós*. Para Arendt (2007) a ação em seu empenho funda e preserva corpos políticos e, por este motivo, arquiteta a concretude e a materialidade histórica dos povos. Tão logo, a ação e o discurso são por excelência uma atividade política; não surge em outro lugar senão no centro dos assuntos políticos: elas são afins, pondera a autora. Regressando à vida política na Grécia, Arendt busca mostrar que ao viver na *Polis* as coisas não eram decididas mediante a força ou a violência, mas sim, mediante a palavra e a persuasão. Segundo Arendt, a violência é muda e por isso não tem grandeza. Penso, tão logo, que a falta de diálogo hoje tão presente em nossa sociedade pode se caracterizar como uma forma de violência ontológica. Disse alguém: as armas falam quando os diálogos se calam.

A negação do diálogo além de fechar a abertura para o mundo do Mesmo, anula o mundo do Outro. Nega a própria natureza política. Por exemplo, a coerção policial em protesto não pressupõe automaticamente a política, pois não requer diálogo, apenas a violência como um meio de suprir algum tipo de necessidade. Por este motivo que Arendt entende que a necessidade (ou a violência) é pré-política⁴⁰. Com efeito, a autora aponta que a violência é o ato pré-político de libertar-se das necessidades da vida para conquistar a liberdade do mundo. Portanto, para os gregos ser livre significava: não estar sujeito às necessidades, não comandar os outros ou ser comandado. Certamente, encontro em Hannah Arendt alguns indícios eidéticos do pré-políticos, do qual mencionei anteriormente.

Volto novamente a tematizar a natureza da ação. Já pontuei que agir é mostra o seu Eu e o seu mundo. Em geral, quem age tem o prazer de agir, diz Arendt e, portanto, revelando a natureza da pluralidade humana. Ação e o discurso apresentam, igualmente, a pluralidade de

⁴⁰ A partir de uma leitura da vida política dos gregos, Arendt (2007) aponta que no lar privado a força e a violência se justificam para vencer, por exemplo, as necessidades cotidianas.

seres singulares: possibilita distinguir-se. A singularidade revela os homens uns aos outros, porém, como pondera Arendt, não como meros corpos físicos, mas como “homens”. Além de permitir apresentar-se, relacionar-se, as palavras e os atos em si nos inserem no mundo. Para Arendt este acontecimento é um “segundo nascimento”. Não obstante, Figurelli (2002), a partir de uma leitura de Dufrenne⁴¹ aponta que as palavras só ganham sentido pleno quando pronunciadas. Em silêncio elas teriam outras vivências.

Compartilho a ideia de Mikel Dufrenne de um certo primado da palavra sobre a escrita quando penso em sua instância política. Figurelli explica esta questão erguendo a partir da ideia de que quando o sujeito fala não se contenta, tão-somente, com este ato, mas traz consigo componentes corporais que acompanham a palavra: sotaque, entonação, música. Para esta última, sempre se fez ótimo instrumento político: basta lembrarmos de Bob Marley quando em sua música, “*Trenchtown Rock*”, cantou: “*One good thing about music, when it hits you fell no pain. So hit me with music, hit me with music*”⁴². Para a música, sobretudo as que têm engajamento político e libertário, permanecer no papel, em forma de escrita, não é existir; ela se realiza no cantar e no dançar.

Retorno ao segundo nascimento. Após a criança nascer, cabe à linguagem colocá-la – a partir da palavra e a fala (*parole*) – na relação com os outros e consigo mesmo. É um ato originário que leva a uma primeira empatia (HUSSERL, 1973) e, sobretudo, de descobrimento de si mesmo (“eu sou” e, posteriormente, “eu posso”). O aparecimento físico (*Körper*) por si só não o revela em sua totalidade enquanto ser-para-ação, enquanto corpo (*Leib*) com capacidades livres. A primeira fala da criança é por isso tão aguardada, pois quando se faz uso das palavras sempre irá requerer a presença e atenção do Outro (este é exigido) e caracteriza a sua primeira ação. Diz Arendt (2007): agir significa tomar iniciativa, iniciar, começar (do grego *archein*). Todavia, não se pode pensar que o início tem seu surgimento fora do sujeito, isto é, antes dele. Retorno a um encontro já mencionado no início deste trabalho: passando alguns dias nas ilhas de Abaetetuba, em uma tarde bonita, tendo a minha frente um lindo pôr-do-sol, em conversa com o antigo pescador, falou-me acerca de sua relação inicial com empresas de assistências técnicas. Para tentar se relacionar com a dinâmica de um mundo estranho, disse-me ele: “eu tive que aprender a dialogar e negociar”. Este fato, ou melhor, esta ação não revela somente um ato de tomar iniciativa, mas sobretudo, começar e iniciar um novo modo de lidar com a

⁴¹ Cf. Obra de dois volumes: “**Phénoménologie de l'expérience esthétique**”. 1: L'Objet esthétique. 2: La perception esthétique.

⁴² Tradução livre: “uma coisa boa sobre a música, quando ela bate, você não sente dor. Então me bata com a música, bata-me com a música”.

experiência do estranho, tal como, fazer-se Outro que ainda não conhecia. Disse Foucault (2014, p. 25): “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”. Sua ação, portanto, gerou uma novidade, uma nova tomada para além de seu mundo familiar. Abre um mundo para si e para os Outros. Mas por que teve ele que aprender a dialogar? Foucault responde: (1) ninguém entra na ordem do discurso sem obedecer a certas exigências, (2) nem todas as regiões do discurso são abertas ou penetráveis, (3) umas são abertas e outras não. Após estes apontamentos interrogo: que regiões são essas? Se são abertas, fechadas e penetráveis, que as determinam?

Penso que o novo se opõe às forças estatísticas e revoga as incertezas estabelecidas; pode revelar o inesperado e o improvável. Cantou Elis Regina⁴³: “o novo sempre vem”. A ação corresponde: início, natalidade e nascimento. Por outro lado, o discurso torna possível a distinção, a pluralidade, isto é, viver como distinto e singular entre iguais. Com efeito, pondera a autora, ainda que o agir tenha a ver com a autodefesa, satisfação e interesse do sujeito, utilizá-la como um mero fim se justificaria apenas em seu ato de violência. Penso que uma perspectiva política da linguagem já esteja razoavelmente apresentada.

§ 20. Sobre o papel da metáfora na vida cotidiana e a tematização de uma fenomenologia da linguagem

Todo o discurso é coerente se sairmos do plano da lógica (verdade e falsidade) para seguirmos para o campo do significado. Se alego, “sem ver, vi uma mulher”, no mundo das aparências a veracidade e a coerência não são a fonte primária deste enunciado e nem problemático. O agir comunicativo no interior do *Lebenswelt* está alicerçado pelo entendimento (*Verstandigung*)⁴⁴. Para Arendt (1995) as palavras não são em si falsas ou verdadeiras. Basta lembrarmos que na *doxa* se exerce a luta pelo significado e, tal como, o **ímpeto da fala é a própria busca pelo significado e não da verdade em si**. Significar está na ordem da consciência e, tão logo, se vê a frutífera relação entre pensamento e linguagem, consciência e corpo. Certamente, não desejo entrar na difícil discussão se o pensamento é a origem da fala ou vice-versa. Prefiro permanecer nos termos de Arendt (1995, p. 77): “Seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar”. A razão que serve tanto para o “bom” pensamento não é somente uma faculdade para o melhoramento dos juízos, mas sobretudo, para

⁴³ Música: “Como Nossos Pais”.

⁴⁴ Quero dizer: uma compreensão mútua.

possibilitar uma comunicação possível. Por isso, a razão convém, originariamente, não para nos isolar e apartar do mundo, ao contrário, serve, antes de tudo, para nos inserir.

[...] pode-se concluir que pensar é a atividade do espírito que dá realidade àqueles produtos do espírito inerentes ao discurso e para os quais a linguagem, sem qualquer esforço especial, já encontrou uma morada adequada, ainda que provisória, no mundo audível (ARENDDT, 1995, p. 84).

Ao retornar para o *Lebenswelt* a linguagem se volta para a experiência da língua e dos sujeitos falantes. Os acordos e os entendimentos neste solo vital não obedecem a uma gramática rigorosa e densa, ao contrário, se valem de signos que nascem no interior da própria vivência e experiência antepredicativa. O jogo de palavras são reflexos das coisas que constituem seus espaços e lugares, sentidos e sentimentos. Na vida cotidiana a metáfora exerce o papel de dar sentidos às coisas ditas e não a veracidade. Os conceitos que emergem da própria realidade só ganham existência relacional quando o uso da linguagem em metáfora se faz presente na vida cotidiana (entra em ação). Exemplos: aquela menina é uma “flor”, “esta questão é apenas a ponta do *iceberg*”, “aquela moça é fera em matemática”. E por aí vai. A língua, neste sentido, ganha vida quando mergulhada no interior das relações sociais.

Metáfora vem do grego “*metaphora*”, que quer dizer transferência ou que realiza a transferência. Encontra-se presente não só no cotidiano, mas no mundo das ciências. Arendt, a partir de Kant, oferece um exemplo quando este pensou a ideia do Estado como uma máquina (moedor natural). A potência desta figura de linguagem se encontra quando une semelhanças (analogias) em coisas totalmente diferentes. Geralmente, a metáfora pertence mais aos poetas do que aos filósofos e cientistas. É, portanto, uma forte ferramenta e instrumento de alcance linguístico e comunicativo. A metáfora só perde sua razão de ser quando os cálculos emergem – perde a sua função.

Arendt (1995) entende que a metáfora nos joga no mundo sensível e proporciona ao espírito iluminar as experiências não sensíveis. Portanto, considera a autora: a metáfora como a analogia são fios que prende o espírito ao mundo, garante a unidade da experiência, dar-nos orientação quando os sentidos corporais falham ou não podem nos guiar. Com efeito, a linguagem do pensamento é a metáfora e, como linguagem, torna-se capaz o trânsito dos assuntos não sensíveis – por via de uma transferência – com as nossas experiências sensíveis. A metáfora tem potência para pôr em relação dois mundos. Assim, o mundo não é um amontoado de coisas, pois coisas não se relacionam. É nestes encontros que os mundos circundantes podem tanto se estabelecerem em relações harmoniosas, tal como, se conflitarem: por exemplo, entre a linguagem técnica e a linguagem vivida.

A partir da perspectiva vivida da língua torna-se necessário sempre uma crítica à racionalidade comunicativa da política a partir da fenomenologia da linguagem. A linguagem desvinculada das limitações objetivas e da racionalidade supracitada retira-se de sua condição meramente objetivista. Orientada na atitude fenomenológica do *Lebenswelt* ela ganha de um lado qualidade de fala e de expressão viva e, por outro lado, evoca uma perspectiva existencial da língua, isto é, para uma experiência do sujeito falante (MERLEAU-PONTY, 1975b). Assim sendo, há a possibilidade de verificação no ato comunicativo a vivacidade da língua.

A língua reencontra sua unidade do ponto de vista fenomenológico, isto é, para o sujeito falante que usa sua língua como meio de comunicação com uma comunidade viva. Agora a língua já não é mais o resultado de um passado caótico de fatos linguísticos independentes, porém um sistema cujos elementos concorrem para um esforço único de expressão, voltado para o presente ou para o futuro e, portanto, governado por uma lógica atual (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 320).

Uma interpretação fenomenológica sobre a linguagem tem como condição determinante compreender as expressões constituídas no *Lebenswelt*, isto é, o solo do qual jaz seus problemas próprios e dificuldades. “*El lenguaje tiene la condición objetiva propia de las objetividades del llamado mundo espiritual o cultural, y no de la mera naturaleza física*” (HUSSERL, 1962, p. 23). Nesse sentido, a linguagem (diferentes de outros signos) nos fornece pensamentos e, por conseguinte, desvelando o fenômeno da comunicação, da palavra e da ação. Portanto, entendemos que a linguagem longe ser um mero estudo do fenômeno histórico de uma dada cultura, manifesta antes de tudo, seu modo ativo e vivo, estabelecendo desse modo uma hermenêutica que busca interpretar as nossas relações intersubjetivas e interações sociais (CLARK, 2011).

Fabri (2007), em referência a Gadamer, aponta com isso que ao trazer o *Lebenswelt* ao contexto da linguagem emerge uma ontologia dos seres falantes. Quando falamos, nos dirigimos sempre para o mundo externo, para o mundo do Outro; não menos, a minha fala, expressa algo de mim, sobre mim e do meu mundo circundante. Na fenomenologia da alteridade de Lévinas (1988), nesta interlocução se deve preservar a diferença entre o Mesmo e o Outrem. É esta condição, segundo o filósofo, que afirma o Eu e põe em manutenção a possibilidade da identidade. Não obstante, podemos observar que o tema da pluralidade de Hannah Arendt se correlaciona com o pensamento de Emmanuel Lévinas. Desse modo, para este filósofo a intersubjetividade se compõe e constitui *a priori* não pela mera semelhança, mas pela diferença. Isso se tornará mais claro no próprio capítulo quando irei propor uma fenomenologia da estranheza a partir de Waldenfels.

§ 21. A dimensão ética da linguagem: o uso intersubjetivo da língua pressupõe essencialmente a ética. Diferença e estranheza

Neste último parágrafo do capítulo, faço uma breve exposição acerca do entendimento de uma ética da linguagem, ou melhor, a problemática em torno do mundo moral. Além do mais, o meu desejo objetiva, como pontuei sobre a perspectiva política da linguagem – no horizonte de um mundo político –, em que sentido pode-se pensar a experiência ética no solo do *Lebenswelt*. Portanto, esta seção servirá apenas como “ideias a se pensar” para problemas fundamentais futuros. Início com uma citação de Aristóteles, em “Política”, pois a partir dela se abrirá uma série de questões.

[...] o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto, também o justo e o injusto; a característica específico do homem em comparação com outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade (ARISTÓTELES, 1997, p. 15).

Aristóteles inicia a sua argumentação expondo os limites que cercam as faculdades da linguagem entre o animal homem e as outras espécies de animal. Este é um ponto importante, pois retira, desde já, qualquer noção natural que possa permear as ações morais. A linguagem humana, diferente dos outros animais, expõe a capacidade de revelação de um mundo moral. E enquanto exclusividade do humano, a palavra, caso permanecesse no mero nível natural, ficaria presa às necessidades biológicas. Libertada de tais necessidades, as palavras trazem em potência as possibilidades de constituir afetos morais e éticos (dimensão valorativa). É com razão que Aristóteles então, entende que a fala conduz às condições de possibilidades de significar o que é bom, mau, justo, injusto, dor, sofrimento. Portanto, esta dimensão não estaria acessível a outros animais; estes não agem eticamente e por isso não podemos julgá-los dessa forma. Por este motivo, a linguagem humana se constitui como uma autêntica relação linguística de onde emerge o mundo moral.

Desse modo, considero que o comportamento por si só de um corpo não revelaria, por inteiro, os horizontes morais de uma ação. Esta revelação se dá por meio de uma significação que emerge nas palavras. Por exemplo, quando falo para alguém: “o que você está fazendo é errado”. O ato por si só, ainda que na consciência de quem observa se configuraria imoral, só passa a ganhar juízo e vida existencial quando é pronunciada: “é errado”. Na vida cotidiana de

uma empresa o comportamento, por vezes, se dá por códigos de ética em seu formato escrito. Lembro que estes códigos têm sido pensados – nos últimos anos – nas ciências humanas, porém, este é um outro problema. Roja (2000) reforça ao afirmar que a linguagem humana estabelece uma sociabilidade única e inédita no reino animal. Após esta pequena discussão e o esclarecimento que Aristóteles nos oferece sobre o problema da relação entre linguagem e ética, pode-se afirmar que a linguagem é, portanto, uma abertura ética. À mão desta evidência é preciso retirar igualmente a ética de qualquer noção secundária, solitária ou universal.

A ética não aparece, pois, como um produto derivado e lateral da faculdade linguística humana, mas como sua dimensão mais própria, aquela que a caracteriza e define propriamente. Porque o homem possui a linguagem, possui também capacidade moral; e esta linguagem atinge seu mais alto desempenho precisamente abrindo o reino da ética (ROJA, 2000, p. 36)⁴⁵.

Todavia, este juízo põe dois pontos de interpretação e de estudos sobre a relação entre ética e linguagem. Roja nos apresenta a diferença de pesquisa entre a “Linguagem da ética” e a “Ética da linguagem”. No primeiro caso, há uma dedicação sobre o problema da semântica e da gramática. No segundo, o viés tem caráter pragmático⁴⁶ e intersubjetivo, isto é, nesta são vigentes as relações sociais e a linguagem cotidiana. Podemos perceber que ao nos lançarmos na experiência ética do *Lebenswelt*, encontramos essencialmente, o núcleo básico da moralidade. Por isso, não é um mero dizer quando me refiro que o *Lebenswelt* é o solo vital da vida significativa. A partir dele já se pressupõe que a linguagem intersubjetiva contém – no seio da comunicação e do diálogo – originalmente uma ética implicada: seja no seu modo velado ou não. Quando me refiro ao “velado” quero retornar a uma questão já anunciada: os problemas e questões não são uma mera descoberta da ciência, mas já preexistem no *Lebenswelt*, porém, ainda não tematizados. A fenomenologia enquanto teoria do aparecer é isto: revelar, iluminar, retirar da escuridão o que o objetivismo científico ocultou.

Neste modo velado há, então, uma dimensão ética originária ou a possibilidade de escavação de uma constituição originária da ética. Ao retornarmos para o *Lebenswelt*, a ética com isso, deixa de ser um conceito lateral, derivado ou particularizado para se tornar orgânica na realidade concreta. Por isto, e já assinala, retirar-se de qualquer tentativa de propor teorias morais (universais), ou como aponta Roja (2000), assignificativas. A dimensão ética encontra-

⁴⁵ Tradução livre de: “La ética no aparece, pues, como producto derivado y lateral de la facultad linguística humana, sino como su dimensión más propia, aquella que propiamente la caracteriza y define. Porque el hombre posee lenguaje, posee también capacidade moral; y dicho lenguaje alcanza su más alto rendimiento precisamente al abrir el ámbito de la ética”.

⁴⁶ Conferir sobre linguagem pragmática na Nota de Rodapé 8.

se sobre o “estar-sempre” ou “sempre aí” nas relações cotidianas e, por este fato, somos capazes de criarmos acordos, entendimentos e valores a partir da linguagem. Com efeito, Roja (2000), passa a considerar a “ética da linguagem”, em contraposição a perspectiva da “linguagem da ética”, como a que possibilita vantagens. A primeira e essencial é a possibilidade de criar estratégias de fundamentação. Creio que este pressuposto do autor vem de encontro com o meu interesse de querer retornar ao *Lebenswelt*: sobre iluminar o que está velado e, com isso, descortinar a raiz da moralidade.

Onde há linguagem, há ética. Por este motivo, a ética não é uma revelação condicionada à vontade de Deus. É forjada na concretude do vivido. Para além dos estudos semânticos e gramaticais, a ética encontra-se originalmente na existência e experiência da língua, da arte social e da comunicação (ROJA, 2000). Portanto, o uso intersubjetivo da língua pressupõe sempre uma ética. Lévinas (1988) disse mais ou menos isso quando entende que o comércio da linguagem é desde já ético. Não obstante, Lévinas antes de chegar neste argumento, discorre sobre uma crítica do “discurso único e universal”, posto por Roja em sua simplicidade. O que isso quer dizer? A razão que fala em primeira pessoa, isto é, estar em conforme consigo mesmo – refere-se aos gregos –, busca um discurso coerente e, portanto, único. Neste há um pensamento universal que dispensa a comunicação. Lévinas, então, passa a entender que esta razão não se dirige ao Outro e mantém um tipo de monólogo – tornando-se universal. Esta condição limitaria, portanto, a função reveladora da linguagem, tal como, reduziria o Outro ao Mesmo. Suprimir o Outro significaria pôr de acordo com o Mesmo. Em sua função não monologa, para o filósofo, a linguagem como expressão permitiria e manteria o Outro próximo: este que interpela e invoca. “Mas é por isso que a linguagem instaura uma relação irreduzível à relação sujeito-objecto: a *revelação* do Outro” (LÉVINAS, 1988, p. 60). Aqui a linguagem se constitui: o Outro deixa de ser um mero dado, um particular e generalizado.

Portanto, a linguagem pressupõe interlocutores. Diz Lévinas: supõe uma pluralidade. Ao lembrarmos da “pluralidade humana” de Hannah Arendt, pode-se perceber o porquê a política e linguagem se nutrem. Para finalizar, o autor discorre que o comércio da linguagem pressupõe transcendência e estranheza para as possibilidades de revelação do Outro. Para ele o estranho pode instruir, porque somente seres livres podem ser estranhos uns aos outros e, além do mais, é esta mesma liberdade que os “separa”: permite a diferença. Como se buscou, sinteticamente mostrar, linguagem e ética encontram-se no solo originário e significativo do *Lebenswelt*. E mais importante: os problemas e dificuldades da relação destes dois conceitos encontram-se na fronteira entre o mundo do Mesmo e o mundo do Outro. A partir disso, o

capítulo IV se aprofundará na problemática fenomenológica do mundo estranho (*Fremdwelt*) e do mundo familiar (*Heimwelt*). Estarei não somente situando este fundamento na tese para fins de problematizar mundos distintos, tal como, recorrendo a fenomenologia responsiva de Bernhard Waldenfels, objetivando compreender melhor como os grupos aqui em estudos respondem à presença do Outro.

Lembro que uma das primeiras inquietações sobre esta questão me foi colocada quando ministrava um minicurso em Minas Gerais. Questionou-me uma participante: “como podemos refletir, para além do preconceito do bem e do mal, a partir de dois mundos que se diferem ontologicamente?”. Esta pergunta tornou-se importante não somente porque questionava a minha dissertação, pois ela limitou-se a uma exposição do retorno ao *Lebenswelt* em sentido meramente positivo, mas porque me fazia perceber o quanto se perde quando se parte de um pré-conceito sobre um *Lebenswelt* específico. Já pontuei: não me interessa fazer juízos morais de quem é mau ou bom, mas sim, contribuir e compreender a natureza que permeia as relações políticas. Uma **Fenomenologia do Entremeio(s)** é o conceito que desejo desenvolver no próximo capítulo.

CAPÍTULO IV

A CONSTITUIÇÃO FENOMENOLÓGICA DO
ENTREMEIO(S) COMO PROBLEMA CORRELATO DA
INTERSUBJETIVIDADE

*Aquele homem diz que eu sou mau e que ele é bom.
Aquele homem quando diz que eu sou mau e que ele é bom,
fica de olhos como sóis de sangue, a sua boca treme,
baba escorre, a veia do pescoço incha e pulsa
e ele arfa, e ele turge, e ele rosna...
Aquele homem, como fica desumano
quando diz que sou mau e que ele é bom.
(Paes Loureiro, 1983)⁴⁷.*

⁴⁷ LOUREIRO, Paes. Um homem que se diz bom. In:_____. **Altar em chamas**: poemas. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1983.p. 80.

§ 22. Ideias para uma fenomenologia da estranheza: problemas iniciais da generatividade do espaço-entre como fundamento pré-político do Entremeio(s)

Significar o mundo pressupõe lutar por ele: é a necessidade vital do indivíduo em se realizar como sujeito político e moral. Vale igualmente, o contrário: lutar pelo mundo é querer significá-lo. E significar pressupõe requerer para si, denotar, ter o sentido, simbolizar, ação, dizer, exprimir, manifestar-se. Todos estes atos constituem uma consciência-de-mundo e situam o modo de como os sujeitos o rememoram, percebem e experienciam. Os atos do significar passo a dividir em duas classes: as de pré-doação e de doação. Na primeira classe compreende-se como passamos a nomear ou a dar sentido às coisas que nos circundam e como elas afetam as nossas razões – são atos constitutivos. Na doação, de modo ativo, investiga-se o ato em si de revelação da significação na expressão, isto é, por meios das palavras, do dizer, do acusar: é a nossa forma de exposição no mundo como sujeitos singulares no seio de uma pluralidade. São atos constituídos.

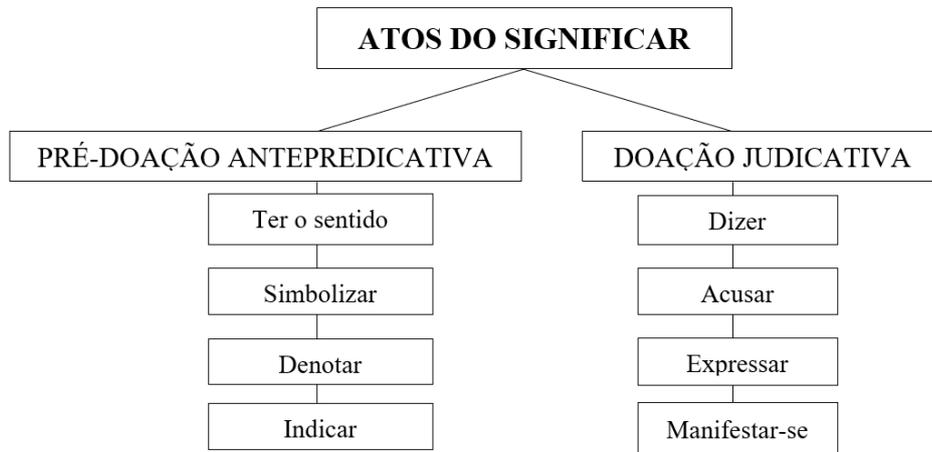
O “manifestar-se” (próprio da *doxa*) revela uma posição do qual o sujeito expressa a sua fala e seu pensamento: é na *doxa*, nesse sentido, enquanto espaço-vital de realização política do humano, onde todos se encontram como sujeitos para as possibilidades de uma prática de intersubjetivação social. Se na vida privada (familiar) somos educados por meio de hierarquias, costumes, valores e regras, na *doxa* nos deparamos com o que é próprio do Outrem, do alheio. Encontram-se situações nada habituais: o modo de olhar, a linguagem, os gestos, o corpo. A estranheza, porém, não é o mero dar-se do que é externo a mim ou um fenômeno meramente dado em uma certa circunstância (determinado e fechado) ou pertencente à vida adulta. Ao contrário, ela se presentifica em todo o desenvolvimento do humano na Terra. E esta, por seu turno, se revela em potência no ato do primeiro nascimento⁴⁸. Vir ao mundo é deparar-se com tudo o que é estranho: o lugar, a luz, o oxigênio, o ambiente, o espaço, o tempo, a temperatura, o cheiro, o tato. Para o recém-chegado⁴⁹ a estranheza dar-se a todo momento. Questionou-me, uma vez, a minha filha aos seus 4 anos de idade: “o que é inveja, pai”? Aprendi algumas coisas com esta pergunta: uma certa impossibilidade de explicar certos fenômenos (neste caso, a inveja) para alguém que não a percebe em sua experiência imediata. Caberia, portanto, uma

⁴⁸ A referência ao **primeiro nascimento** objetiva marcar uma diferença em detrimento do que trataremos no decorrer do texto sobre o **segundo nascimento** a partir dos estudos de Hannah Arendt. No primeiro caso, portanto, é nada mais do que o nascimento biológico.

⁴⁹ Este termo é usado por Hannah Arendt no contexto da educação grega do qual as crianças prestes a entrarem na comunidade dos adultos enquanto jovens, passavam a ser chamados de *ói neói* (os novos). Em geral, “os novos” e o papel educativo sobre eles, tinham pressupostos em constituí-los como sujeitos políticos, isto é, a educação como ferramenta política e, por outro lado, a política sendo elas mesmo um instrumento de educação. Usamos o termo “recém-nascidos” noutro contexto (primeiro nascimento), conforme a nota de rodapé 2.

transmissão de significado (valores e juízos) de minha parte. Aqui, fica claro o papel do mundo familiar como garantidor de uma comunicação efetiva. Um outro exemplo: acostumada a assistir filmes infantis – considerando os peixes animais graciosos – minha filha não entendeu quando se deparou pela primeira vez com um peixe exposto no balcão, congelado e morto. Não entendeu por que o matamos para se alimentar. E estes graus de estranhamento e significação não cessam, ao contrário, eles se modificam conforme as nossas experiências (*Erfahrung*) mundanas e o desenvolvimento das nossas vivências (*Erlebnis*).

Imagem 3 – Atos de pré-doação e doação.



Fonte: Elaborado pelo autor do trabalho.

A autorreflexão, a autocrítica são atitudes que nos fazem conhecer o que há dentro de nós. E este processo avaliativo questiona o questionador, pergunta sobre alguém. A célebre frase cartesiana, “penso, logo existo” (*Cogito ergo sum*), nos mostra que um outro eu (transcendental) interroga um eu mundano (empírico). Assim também se entende no aforismo “conhece-te a ti mesmo” do qual se busca conhecer o estranho que habita em nós. Sob a face de um outro mundo alheio, a fala, enquanto expressão de um ato de manifestar-se, não ganha mais sentido automático, pois ela não carrega em si (a partir das palavras) os significados⁵⁰. Se assim fosse, o mútuo entendimento seria uma realidade efetiva e o próprio conflito de visões sobre o mundo não passaria de um mero mito. Tão logo, falar a alguém é querer-se ser entendido. Falar nunca é um ato passivo; é sempre uma atividade que solicita e exige a presença e o entendimento. Basta observarmos que em certas circunstâncias o quanto é frustrante quando não somos entendidos e, por outro lado, o quanto é satisfatório sermos entendidos. Dirigir a fala

⁵⁰ Husserl, Edmund. **Investigações lógicas**: elementos para uma elucidação fenomenológica do conhecimento. Sexta investigação. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa M. A. de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

a alguém tem, portanto, um certo grau de determinação, e a linguagem, em geral, uma forma de imposição.

A palavra expressada remete, com isso, a uma realidade particular e, portanto, relativa. Passamos a uma interpretação que “a realidade” como dimensão totalizante (no singular) não existe *a priori*. Seria um absurdo afirmar que se compreende “a realidade”. Explico: primeiro, porque ela é complexa e multifacetada. Em segundo, porque só faz sentido a partir de um mundo circundante originalmente fundado em um solo vital (*Lebenswelt*). Do mesmo modo não se luta pela história, mas sim por uma e que lhe faz sentido. A busca pela alteridade visa com razão universalizar a realidade e a história objetivando instaurar a responsabilidade pelo Outro. Em outras palavras: um certo comprometimento com a humanidade. Porém, que questões e problemas surgem quando se entende uma perspectiva relativa? É totalmente duvidoso quando “a realidade” se torna argumento de um indivíduo ou da consciência de um grupo para julgar que alguns significados devem pertencer a realidade de todos. Não é incomum o entendimento que as partes só são possíveis a partir de uma totalidade, porém do ponto de vista constitutivo-fenomenológico toda objetividade é pressuposta de um “dar-se das coisas mesmas”⁵¹. Toda passividade é constituída da atividade da consciência e vice-versa.

Se estar no mundo pressupõe lutar por ele, portanto, passarei a considerar que o estranho/estranheza não é um fenômeno contingente, passageiro e não constitutivo, ao contrário, a experiência humana na Terra revela desde sempre uma fenomenologia da estranheza. A experiência, tal como, as vivências não podem ser constituídas pressupostas de um estranhamento. O estranho, portanto, é desde sempre um dado da existência que se funda nos atos do significar de pré-doação e doação. Deixo claro um entendimento: a experiência (*Erfahrung*) cotidiano na atualidade tem cada vez mais se chocado com a vivência (*Erlebnis*). Este processo por ser exemplificado pelas várias formas de colonização do *Lebenswelt*.

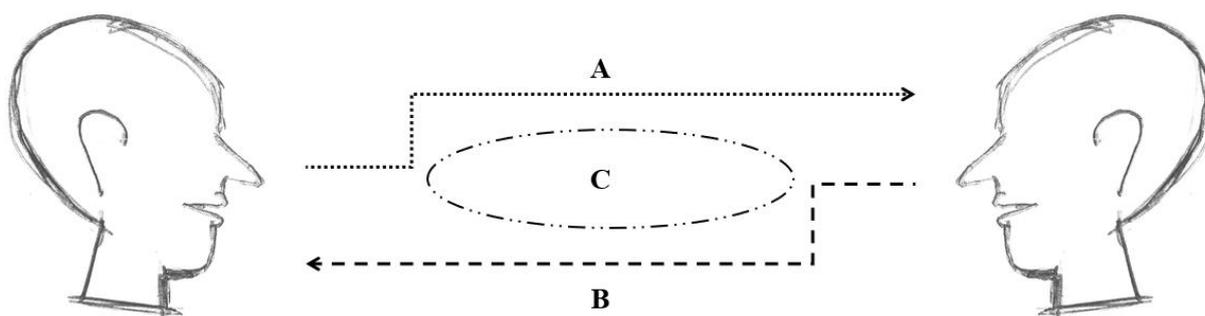
Por exemplo, a minha filha quando desejava algo ou tinha curiosidade sobre um objeto, lhe faltavam palavras que mencionasse o objeto do seu desejo. Ela apontava, com um ato de indicação, o objeto desejado: “isto”. Após ter a posse o que tanto pretendia, o girava em suas mãos, visualizava todos os lados, mordida. Aquilo que lhe era estranho agora a pertence, encontra-se em alcance, em sua posse, em sua vivência. Porém, logo intervenho de forma negativa: “não faça isso”. Após um primeiro momento de entusiasmos – em posse do objeto desejado – e em seguida a retirada do lhe pertencia e animava, a filha inicia seu choro como

⁵¹ É preciso considerar que este entendimento não reforça a dicotomia entre totalidade e particular e vice-versa. Como veremos no decorrer da tese o *Lebenswelt*, como solo-vital, encontra-se para além destas dicotomias.

uma forma de acusar, dizer e manifestar-se seu “ponto de vista” e insatisfação que a natureza lhe deu. O que se pretende mostrar com isso: 1) o indicar e denotar (isto) é um ato perceptivo, antepredicativo, que conduz ao conhecimento via uma corporeidade primordial (corpo próprio). 2) Passamos a significar (ter o sentido) nesta base intuitiva. 3) Porém, o objeto desejado é um objeto mundano e o contato com o Outro sempre revelará a oposição de significação. 4) Por conta disso, buscamos argumentar contra o sentido do Outro e a favor do Mesmo. 5) A experiência externa sempre conflitua (estranhamente) com uma experiência vivida.

A criança chora, não obedece; o adulto argumenta, age com violência, conflitua, ironiza, menti. O ato do manifestar-se, de opor-se constitui desde as primeiras idades até as adultas o “espaço-entre”: que é, não outra coisa, senão, o intervém da estranheza. E estes atos constituem uma esfera de possibilidade do entendimento e comunicação – que pode levar a uma compreensão e interpretação, respectivamente. O Outro vivente é chamado à atenção. O ato que constitui o “intervém”, o “entre”, o “*medium*”, o “espaço-entre” institui uma paisagem de conformação ou não na percepção do Outro. Se a criança chora ou movimenta-se de forma inquieta “ela requer” de sua mãe uma atenção. Diz ela: o que você quer filha(o)? **Tão logo, esta pergunta passa a mover a possibilidade de uma resposta**, ou seja, funda-se a partir “daí” o “espaço-entre”. Neste estádio generativo, de um lado há uma expressão (A) e de outro a possibilidade de uma atenção (B). Portanto, o surgimento do espaço-entre (C) como fenômeno do “voltar-se para” (atentar).

Imagem 4 – O choro da criança e o atentar da mãe.



Fonte: Elaborado pelo autor do trabalho.
Obs.: Parte da imagem foi desenhada à mão.

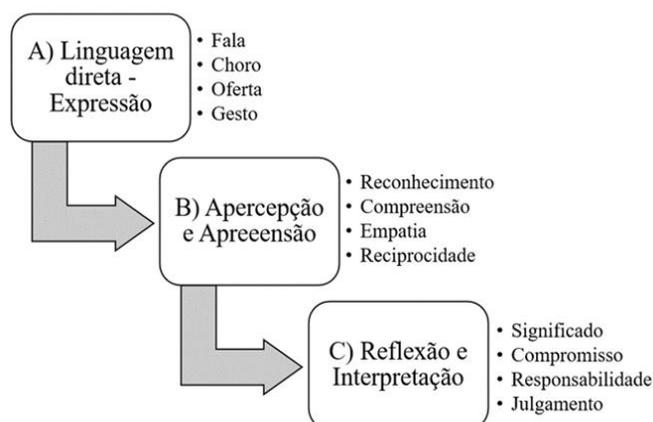
1. “A” corresponde ao primeiro ato de expressão, por via de uma linguagem direta. Em meu exemplo, o choro de uma criança ou mesmo um gesto.
2. Em seguida (B) um Outro vivente apreende, apercebe e valoriza estas expressões. Neste momento temos um ato de atentar atencional e intencional. No primeiro caso,

estar-se voltado objetivamente para a mera coisa, a sua representação (em atitude natural), na mera apreensão. No segundo momento, uma consciência intencional se volta a coisa como coisa-de-valor e, por este motivo, pode-se gerar reciprocidade ou compreensão.

3. Por último (C), o atentar gera a possibilidade de uma resposta e, portanto, a formação de uma esfera de comunicação entremeada.

Esboçando de forma breve uma “fenomenologia da atenção” a partir de Husserl (2006, § 37), é importante considerar que o atentar como um ato de “estar voltado para”, “voltar-se para” ou “atentar a algo” não se remete meramente ao apreendido, a mera coisa (*bloÙe Sache*). Este é incluído quando nos dirigimos para o “voltar-se para” por via do ato intencional da consciência como correlato do ato valorativo (*wertenden Aktes*), isto é, estar voltado de forma valorativa para uma coisa (HUSSERL, 1976). “Estar dirigida” à criança, neste exemplo, não é uma apreensão da mera coisa, um mero corpo que chora, que gesticula, se movimenta, mas sim, ao ser amado: um valor constituído na pretensão, na temporalidade e na possibilidade de uma realização. Embora a consciência interna do tempo encontra-se problematizada nas sínteses passivas da consciência (HUSSERL, 1998), é preciso considerar que este “voltar-se atento” emerge como o meio que realiza a atividade da consciência (HUSSERL, 2005). Assim, entende-se: “a partir da passividade do plano-de-fundo, as afecções dirigem-se para o eu, elas são os pressupostos do ‘voltar-se para’. Com a sua execução, o eu da afecção realiza consequências, ele dirige ao que afeta (HUSSERL, 2005, p. 15, § 1). Portanto, como demonstrado na imagem a seguir (5), teremos: A – o manifestar-se por meio variado e sua mera apreensão em atitude natural; B – A apreensão e suas possibilidades primeiras intencionais; C – o atentar-se ao fenômeno, no seu modo possível de julgamento e valorização.

Imagem 5 – Experiência do atentar e a fenomenologia da atenção



Fonte: Elaborado pelo autor do trabalho.

A descrição acima ganha maior densidade quando nos voltamos para o fenômeno do mundo político, especialmente, no tocante à relação entre o mundo familiar e o mundo estranho. Se na relação entre a criança e mãe observamos um primeiro estágio não conflituoso, pois o instinto reveste as necessidades vitais do recém-nascido⁵² (HUSSERL, 1973), no mundo político isso não acontece. O “voltar-se para” o Outro põe em tensões consciências já estabelecidas por um julgamento e por um valor que parte de um mundo próprio e familiar. Porém, no fenômeno político o “estar voltado para” não é uma mera possibilidade, mas a condição necessária para a própria realização do sujeito político. Atentar nesse sentido, é o ato ativamente da consciência de “prestar atenção”, porém não somente a mera coisa, mas ao valor praticado. Quero dizer com isso: o mundo familiar e o mundo estranho não são dicotômicos, são coexistentes. Eles sempre estão em contato, em atenção. Sempre há um espaço de ação que transborda até o alheio. E este espaço é negociado e conflituoso.

Porém, a natureza deste “Entre”, ainda em sua fase pré-política, nada tem a ver com a ideia de fronteira quando surge a palavra “conflito”. Em geral, a fronteira – refiro-me em seu sentido geopolítico – pressupõe demarcação, pressa, que separa, pouco diálogo, distanciamento, espaço físico. A experiência que tive quando atravessei a Ponte da Amizade (Brasil-Paraguay) e os estudos que pude acompanhar sobre os problemas fronteiriços entre Oiapoque e Guiana Francesa (Brasil-França) reafirmam este meu entendimento. Ao contrário, o “espaço-entre” emerge de um “chamado”, de uma atenção; exige sempre presença e diálogo. A fronteira pode existir por si só, o espaço-entre, não. Em segundo, ela sempre requer um impedimento: um rio (igualmente, entre Brasil-Paraguay e Brasil-França), um muro, arames, militares. Em terceiro, a fronteira requer ora ou outra o espaço-entre e este não tem nenhuma relação de dependência com a fronteira. Portanto, o espaço-entre está no nível da possibilidade do entendimento e de uma tomada de consciência e corpórea.

Nos próximos parágrafos, irei diluir e avançar em alguns temas problemáticos aqui colocados: 1) a relação entre o mundo familiar, próprio ou primordial com a presença do mundo estranho ou alheio. Desejo com estes estudos clarificar e justificar uma fenomenologia da estranheza. 2) Em seguida, objeto adentrar na constituição fenomenológica do Entremeio(s) como problema/fenômeno correlativo das investigações anteriores, isto é, em resposta a presença do estranho. Veremos, com isso, uma descrição dos vários **estádios constitutivos** que competem ao fenômeno do Entremeio(s).

⁵² Conferir o apêndice XLV: “**Das Kind, die erste Einfühlung**”.

§ 23. A esfera do mundo familiar e do mundo estranho e a responsividade em Bernhard Waldenfels. Primordialidade e corporeidade (*Leiblichkeit*)

Neste parágrafo irei adentrar em problemas fundamentais acerca da experiência e constituição do estranho e clarificar um pouco mais algumas questões colocadas no parágrafo anterior. Objetivarei, neste momento, não um aprofundamento rigoroso sobre a temática, mas introduzir tais estudos para uma retomada em outro momento. Caberá aqui levantar questões que servirão de base para uma compreensão fenomenológica do Entremeio(s), este que só pode vir à luz da problemática da estranheza.

Início com discussões introdutórias. Em artigo recente, Fabri (2019) apresenta algumas teses de Waldenfels acerca da constituição do alheio ou do estranho. Partimos de uma compreensão primeira: a ética, a política e a cultura, temas estes que permeiam os assuntos fenomenológicos da tese, me leva a um consenso com Fabri: elas podem ser pensadas a partir de uma experiência originária. De que modo? Por meio da relação entre o próprio (ou familiar) e o estranho. Fabri nos lembra que o estranho não nos está acessível, embora tenhamos um acesso ao inacessível e, sobretudo, como ocorre na esfera do próprio, há uma consciência original na experiência do estranho. Certamente, isso soou uma contradição: entre o inacessível e acessível do Outro. Vamos diluir este problema. É preciso considerar que o estranho é um Outro que está ali, em pessoa e tem igualmente o seu mundo primordial, o seu centro de orientação. Com isso, Fabri vai considerar que o estranho não pode nos servir de qualquer dado originário. Estamos diante de um paradoxo, observa o autor sobre a constituição do estranho: há uma não-originalidade original. O que isso significa? O Outro se mostra no seu modo próprio, “como é” e, portanto, não-original. O que há é uma experiência indireta e fundada (FABRI, 2019).

Embora Fabri esteja pontuando questões de advém de um problema atual posta por Waldenfels é preciso considerar que estes ensinamentos, a experiência do estranho, tem seu fundamento na fenomenologia de Husserl (2013), especialmente, na “Quinta Meditação” de “Meditações Cartesianas” (*Cartesianische Meditationen*). Para Fabri, Husserl abre horizontes sobre o problema quando pontua que o Outro não é uma mera projeção minha, levando a justificar o acesso não-originário. Cabe então interrogar: como o Outro se constitui, já que não é acessível originalmente? Aqueles que se dedicam à fenomenologia husserliana não teriam grandes problemas em responder este questionamento: se dá pela experiência do estranhamento em relação a mim mesmo. Pode-se observar exemplos no parágrafo anterior. A atualidade do Outro estranho não é possível, apenas este que se apresenta a mim. Dito isso, a estranheza

encontra o seu solo originário na fenomenologia de Husserl e assim a sua presença é constante e inevitável.

Observa-se que a questão se encontra para além das dicotomias: entre o Eu e o Outro. De que modo? Cada corpo (*Leib*) possui a sua referência e primordialidade, como apresenta Husserl (2013, 2000, 1994, 1991). Tenho o meu centro de referência, tenho o meu corpo, como corpo vivido e próprio (*Leib*), o ponto de zero de orientação. E assim os Outros também possuem as suas constituições corporais e espaço-temporais. São eles, diz Husserl (1994) entornos com seus próprios centros. Partindo de Waldenfels, Fabri compreende que o nosso corpo nos coloca diante de uma afecção, isto é, algo que nos vem, sem significado, que foge do nosso controle. A nossa condição corpórea, que nos põe autorreferências, tem papel fundamental na construção de nossas identidades. Atravessado por afecções, podemos considerar que há uma relação co-originária entre o familiar e o estranho. Fabri (2019) considera, a partir dessas reflexões, que o corpo do Outro é ao mesmo tempo o meu semelhante e fora de série, único e imprescindível.

Portanto, em diálogo com Waldenfels e Husserl, Fabri entende que o fundador da fenomenologia deu origem a uma **fenomenologia do intermédio**. Certamente, as nossas intenções acerca de uma Fenomenologia do Entremeio(s) enquanto fenômeno político é devedora destes fundamentos. Embora neste momento não se recorra às obras sobre a intersubjetividade em Husserl, deixo claro que este trabalho está em curso. Uma fenomenologia da estranheza, proposta neste trabalho, não se dedica meramente à esfera da propriedade ou do que é comum, como veremos a seguir, mas tão importante, é a experiência do estranho. Em acordo com estes problemas, passarei a entender que o “Entre” é o novo *logos*. Com efeito, nos parágrafos a seguir veremos que o fenômeno do Entremeio(s) é fiel a ideia que parte das questões supracitadas, isto é, as interrogações se voltam ao fenômeno do “cruzamento”, “entrelaçamento”, “limite”, “fronteira” etc., e não do desejo de uma estação central, de um ponto de encontro. A seguir irei adentrar à fenomenologia do estranho proposta por Waldenfels, que Fabri já nos introduziu.

Primeiramente, a esfera do próprio e do estranho deve ser problematizada no interior ou nas estruturas do *Lebenswelt*. Este enquanto horizonte e solo universal não pode ser concebido meramente como um conceito auto evidente. Em seu artigo “*Mundo familiar y Mundo Extraño*”, Waldenfels (2001) traz esta ponderação e entende que o seu sentido provocador reside justamente nas raízes históricas. Assim é ele, como já se salientou, um solo-vital, onde vivemos, atuamos e morremos. A fenomenologia ao problematizar a constituição do mundo

retira as suas perspectivas reducionistas, ou seja, os meros fatos naturalistas ou historicistas, como já se apontou. A busca pelo originário envolve a própria pergunta pela cultura, e neste interesse, nos deparamos com a experiência do estranho, porém, não como polo dicotômico, mas como a própria formação do mundo. Certamente, a pergunta pelo estranho ou pela estranheza nunca esteve tão atual como em nossos dias. A crise atual política, aumentada pela pandemia e mediada pelas redes sociais, tem nos colocado no exercício diário de lidar com a ideia do Outro, com a presença do Outro, com o discurso do Outro. Não é de se estranhar o aumento considerável que tivemos de grupos, movimentos e teorias que visam uma crítica profunda sobre as tendências universais, coloniais e homogêneas acerca do saber, do comportamento e tendências.

Pensar o *Lebenswelt* a partir deste mundo digital e, sobretudo, na precarização política no que se refere a uma polarização ideológica, é certamente, reconhecer a ascensão do conflito de visões entre-mundos (ou entre-culturas) ontologicamente distintos. Em seu texto “Entre Culturas” (*Zwischen den Kulturen*), Waldenfels (2015) ressalta que a ideia de uma cultura comum é uma “utopia linguística”. Se o estranho ou a experiência da estranheza sempre esteve presente (como passado) na constituição do nosso mundo familiar, hoje, mais do que nunca, ele se torna decisivo para pensarmos a constituição do mundo político (como presente e futuro). Assim me volto, seguindo o pensamento de Waldenfels (2001), para uma “dimensão concreta do *Lebenswelt*: para a pluralidade de mundos concretos”⁵³. Compreende-se com isso que cada mundo cultural possui seus mundos de ofícios e, assim, podemos observar uma divisão intracultural do *Lebenswelt*. Essa observação estrutural é decisiva para a compreensão de estudos sociais, antropológicos, fenomenologias culturais e aplicadas. É a partir dele que podemos olhar fenomenologicamente para o mundo do ribeirinho, do campesino, da agricultura familiar etc. e suas constituições históricas e geográficas.

Seguindo Steinbock (1995) Waldenfels entende que a partir desta “divisão” do *Lebenswelt* podemos conhecer o familiar e o estranho. Iremos a seguir compreender melhor a constituição do estranho. Waldenfels (2001) faz uma distinção entre o estranho (*Fremdes*) e a índole estranha (*Fremdartiges*). No primeiro caso, como já se percebe, o estranho é aquele que:

- Contrasta com o próprio ou familiar.
- Se encontra nos conteúdos ou campos das experiências.
- Situa-se em uma cotidianidade normal.

⁵³ Para Waldenfels há uma outra dimensão abstrata do *Lebenswelt* que lida com as suas estruturas universais.

- Àquele fora da esfera da propriedade.
- Surge no processo de normalidade

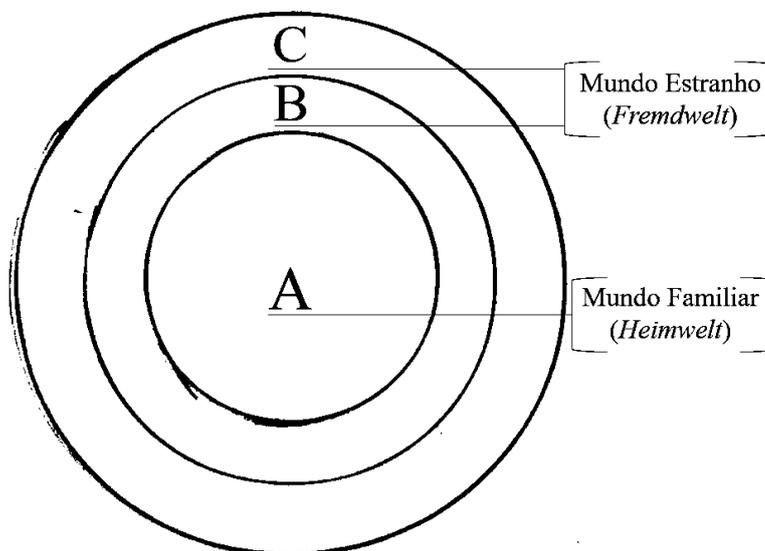
Propriedade significa: ao que pertence, confiabilidade, disponibilidade, propriedade do corpo (da roupa, dos vestidos etc.), dos amigos, dos filhos (WALDENFELS, 2001). No que tange a “índole estranha”, observa-se traços, qualidades inerentes, tipo específico, ao que compete a estrutura da experiência: por exemplo, um idioma desconhecido e não compreensível. Dentro desta, Waldenfels refere-se a “índole estranha anômala” que trata dos casos de crianças, o primitivo frente ao civilizado. O nosso exemplo, no parágrafo anterior, deixou relativamente claro esta especificidade. Não irei me aprofundar. Todos estes aspectos da experiência do estranho encontram-se no solo da intersubjetividade proposta por Husserl, e segundo Waldenfels, já a partir dele podemos observar uma “genealogia da sociedade”.

Entrando no campo da problematização no que tange a constituição, esta que é importante para a tese, a estranheza do Outro não se dá pela mera co-pertenção ou filiação que unifique tudo. Ela se constitui por aquilo que o Husserl (2013, § 52) vai chamar de uma acessibilidade não verificável que é originalmente inacessível. Todavia, este já nos é conhecido, como já pontuamos. Esta consideração nos leva a uma afirmação importante: a ausência e distância do Outro não se reduz a uma diferença que se supera. Grifar estas duas palavras é muito importante, pois a “diferença”, quase em sua totalidade, ganhou argumentos que visavam a sua superação, diluição e homogeneização. É nesse sentido, que Waldenfels (2001) vai considerar que não se trata do “não se mais” ou “não tão conhecido”. Portanto, a ausência do estranho não é algo de superável no sentido da apropriação.

Estas reflexões nos colocam diante dos problemas da interculturalidade e, sobretudo, na relação entre mundo familiar (*Heimwelt*) e mundo estranho (*Fremdwelt*). No primeiro caso, ele serve de solo, base e centro, cultura própria, esfera primordial. É a partir dele que experienciamos o mundo estranho. No entanto, para Waldenfels, as investigações iniciais sobre o tema têm sido relativamente problemáticas. O interesse de compreender o familiar como uma esfera, um anel central tem levado a argumentos (antropológicos e sociológicos) que conduzem uma determinada cultura a proclamar um certo ideal, uma humanidade própria à sua maneira. Este argumento remete ao nosso entendimento posto no parágrafo anterior no que tange o discurso acerca da “realidade” ou de uma “história” ditos no singular. Do ponto de vista da alteridade isso também se torna problemático, quando esta busca algum tipo de universalismo normativo. Lembramos: o *Lebenswelt* é, segundo Husserl (2012), um solo subjetivo-relativo.

Conforme buscamos representar na imagem abaixo, estas interpretações caem em dicotomias ao considerar o familiar (A) como um mundo apartado do estranho (B e C), isto é, como um centro fechado em si mesmo.

Imagem 6 – Relação hierárquica e dicotômica entre o mundo familiar e o mundo estranho.



Fonte: Elaborado pelo autor do trabalho.
Obs.: Parte da imagem foi desenhada à mão.

Por outro lado, a partir desta perspectiva hierárquica, a esfera própria do familiar se comportaria como um núcleo (A) que irradiasse uma consciência ou um horizonte comum, da qual todo o entorno (B e C) dependeria. Como se pode exemplificar esta interpretação? 1) Quando uma política pública é pensada sem considerar a realidade local (*top-down*); 2) quando uma determinada cultura, costume e valores deseja sobrepor às outras ontologicamente; 3) quando se argumenta que o mundo rural é atrasado e a vida urbana é desenvolvida. E assim por diante. A fenomenologia da estranheza pensa para além: não haveria primazia de um sobre o outro. Husserl (2013) nos atenta que o mundo familiar e mundo estranho são igualmente originários. Ambos, segundo Waldenfels (2001), se “conhecem” desde o início.

Tem ficado claro até aqui, portanto, que o próprio surge na esfera da normalidade e o estranho na anormalidade, isto é, a partir de “territórios” distintos. Porém, reforçamos que um só é em detrimento do outro, ou conforme Waldenfels sinaliza, a normalidade só se destaca mediante a presença do anômalo. Embora o problema da estranheza em Husserl tenha desvelado horizontes de uma fenomenologia do intervém (das relações), Waldenfels entende que ele se dedicou mais ao primado do próprio. Por este motivo o autor vai problematizar o que chamará

de “**entrelaçamento**” (*Verschränkung*), isto é, o fenômeno que compete a relação entre o familiar (próprio) e o estranho.

a) O entrelaçamento (*Verschränkung*): a interculturalidade e alteridade do estranho

Para Waldenfels (2001) o “entrelaçamento” ou cruzamento significa: não se trata de uma fusão ou afastamento, mas sim, uma forma de separação no campo comum. Se grande parte das ciências humanas costumam falar em “alteridade de si mesmo” ou “alteridade do Outro”, na perspectiva de uma fenomenologia da estranheza temos a “alteridade do estranho”. Já vimos que o mundo político se caracteriza tanto pela pluralidade humana sem anular as singularidades (diferenças). E aqui reforço esta ideia quando nos voltamos para a relação entre o próprio e o estranho, isto é, é a diferenciação que preside o seu processo e não o seu sentido de unidade. E mais uma vez pondero: a diferença nada tem a ver com separação, a anulação de um sobre o outro. Trata de um entrelaçamento, de “um no Outro” – *Ineinander* (WALDENFELS, 2001). Tão logo, por considerarmos esta alteridade do estranho não podemos recorrer a um estado de pureza, de um primado, mas sempre como mescla e, desse modo, a ideia de intercultural emerge a partir de um “reino do intermédio”, “intermundo”. Neste caso, o estudo fenomenológico da diferenciação busca compreender multiplicidades de suas formas e graus, como poderemos observar nos parágrafos a seguir.

A fenomenologia do entrelaçamento de Waldenfels considera, portanto, que 1) as diversas culturas não podem ser reduzidas as suas próprias culturas; 2) ou se incorporar a uma cultura comum; 3) e nem mesmo a um macrocentro ou microcentro. Por outro lado, escapamos das tendências científicas de categorizar o *Lebenswelt* ora como um mero singular, ora como um mero universal. Assim nos voltamos a ele a partir da problemática que emerge de mundos diferentes e como se fazem inseguros frente um ao outro.

b) Continuidade: questões sobre a alteridade do estranho: o terceiro

O “terceiro” aparece na perspectiva fenomenológica do estranho em Waldenfels justamente visando romper com o relativismo ou o universal, entre o “aqui” ou em “todas as partes”. Como é própria da natureza do estranho, o terceiro não se reduz a uma configuração unitária. O que significa dizer isso? Direções e dimensões distintas sobre a experiência e linguagem. Devido a diferenciação, e mesmo as divergências, fazerem parte da relação entre o

próprio e o estranho, para Waldenfels (2001), o terceiro, por este motivo, não cai em “partes isoladas” ou mesmo seja absorvido/incorporado de forma violenta à totalidade. Waldenfels entende que a terceira pessoa é quem observa uma conversação entre Eu e Tu. Tem o papel de intervir em interações sociais, um juiz, um orientador ou coordenador.

A partir desta perspectiva, Waldenfels entende que o terceiro não fala em nome próprio ou só por si. Sua tarefa, com seu papel de intervir, é trabalhar em “nome” dos rituais gerais, regras de linguagens ou leis públicas. No entanto, Waldenfels faz uma ponderação: muitas vezes o “terceiro anônimo” se confunde com o “terceiro pessoal” quando pensamos este papel de coordenador. O exemplo que o autor nos apresenta é o papel de um padre: ele fala tanto em nome do padre como de um super-Eu. Dito isto, passa-se a considerar, a partir do estudo do terceiro, que a intersubjetividade é trans-subjetividade e interculturalidade é transculturalidade. No entanto, há uma pergunta importante a se fazer: qual é o papel fundamental do terceiro, para além do interventor e coordenador? Waldenfels entende que é compreender o Outro em uma cultura estranha. Ou seja, encontra-se ele na esfera do “com-os-Outros”, no campo do dissenso e do conflito. O autor pontua a atuação do “Direitos Humanos” como exemplo.

Portanto, a partir desta fenomenologia do entrelaçamento, do cruzamento, do intervém, e como poderemos observar mais adiante, do Entremeio(s), não se trata meramente de universalismos ou singularidades ou que haja uma única “voz da humanidade” que determina as coisas. Esta fenomenologia da estranheza, fundamentada em Waldenfels, encontra-se para além do estatuto normativo, como podemos observar no agir comunicativo de Habermas. Sempre há um responder ao Outro, e para Waldenfels, esta condição é mais radical do que buscar observá-lo e compreendê-lo. Responder desse modo é encontrar-se na esfera do “com-os-Outro”. E assim o terceiro é a possibilidade de “igualar ou não igual”. O estranho, por outro lado, não surgiria nem antes e nem depois, ele não está em outro lugar, ele encontra-se e origina-se com o mundo familiar. Assim, seríamos mais íntimos ao responder ao estranho, pois, caso contrário, seríamos cópias de nós mesmos (WALDENFELS, 2001).

§ 24. Primeiras palavras sobre o entendimento do “Entre” e do “Meio(s)” e sua tematização fenomenológica

Penso ter deixado claro que a natureza do espaço-entre é a condição de possibilidade que fará emergir o fenômeno do Entremeio(s). Assim o espaço-entre é o modo de como se efetua a possibilidade generativa de uma troca entre mundos distintos, ideias distintas, corpos distintos. Ele é a abertura para o acontecer fenomenológico na estranheza, como vimos a pouco.

Com isso, neste parágrafo irei adentrar de forma mais profunda nesta problematização. Primeiramente, é preciso deixar claro, ainda que de forma breve, o sentido da palavra do Entremeio(s), seguindo as fundamentações anteriores. Esta clarificação será importante, pois irá revelar a própria natureza fenomênica, em diversos graus, de uma “Fenomenologia do Entremeio(s)” como problema relacional entre o mundo familiar e estranho e, sobretudo, de uma fenomenologia da estranheza. Devido a multiplicidade de sentidos que ambas as palavras carregam, ou mesmo, dadas de modo semelhante em determinadas situações, vamos expô-las a fim de limparmos o terreno de nossas investigações. Na organização abaixo demonstro de forma didática alguns significados que ambas carregam, segundo a sua conceitualização. Cabe considerar que a clarificação abaixo não quer se deter meramente aos problemas técnicos-linguísticos; mais importantes, são as suas ocorrências mundanas, dadas nas coisas mesmas.

Imagem 7 – Significados das palavras.

PALAVRAS	SIGNIFICADOS
ENTRE	Lugar ou espaço intermediário
	Intervalo de tempo
	Está no meios das coisas ou pessoas*
	Reciprocidade
	Indecisão
	Companhia
	Verbo: entrar*
MEIO(S)	Ponto equidistante das extremidades
	Espaço da ação*
	Ação para conseguir um fim*
	Zona de conflito
	Estratégia de entrada*
	Lugar onde vive
	Intervenção

Fonte: Elaborado pelo autor do trabalho.

*Termos que coincidem com as falas ou expressões nas comunidades visitadas.

A partir desta observação, veremos as variadas interpretações e problematizações que ambas as palavras nos possibilitam a pensar, isto é, encontrá-las em suas razões práticas e problemáticas no interior das ações e constituições subjetivas e intersubjetivas na vida cotidiana.

c) O Entre

O Entre vem do latim *Inter*: significa “no meio de”. Esta palavra denota uma condição espacial, posicional e situacional. Igualmente, requer uma dimensão temporal: aqui ou para ali. Ambos os entendimentos têm pretensões tanto materiais como imateriais. Posso dizer, “entre você e eu” ou “entre a prática e a teoria”. Assim, o Entre indica o lugar ou espaço intermediário que pode pertencer tanto ao meu mundo como encontra-se “Entre estranhos”. Pode também revelar uma demarcação e intervalo de tempo: um “aqui e agora”. Costumamos dizer em Belém no período da tarde: “vamos sair antes da chuva cair” ou “depois da chuva”. Há uma escolha objetiva que demarca uma temporalização vivida do lugar, isto é, não em qualquer hora, mas neste intervalo: depois do almoço e antes da chuva. Já dizia Dona Onete: “Depois que a chuva passar vou cantar carimbó pra você”⁵⁴. O Entre enquanto fenômeno vivido é a condição de estarmos entre as coisas, objetos e pessoas. Na intersubjetividade, por exemplo, o fenômeno da reciprocidade pode ser problematizado sobre a relação entre o Outro e o Mesmo ou Eu-Tu. Por fim, se tomarmos a palavra Entre como verbo Entrar ela ganha potência de ação ou decisão. Por exemplo, “entrar no debate”. Do ponto de vista da estranheza, o Entre se revela como o “espaço”, o “lugar” e o “tempo” do “aí-com”. É a própria formação de um “**Mundo de Proximidade**” que pode desencadear hospitalidade ou hostilidade.

d) O Meio(s)

Meio ou meios no plural, embora possa se confundir com o próprio Entre e, certamente, tem igualmente sua dimensão espacial, oferece um sentido mais próximo de uma atividade, de uma consciência que percebe e apreende seu entorno de um modo próprio. Vamos distinguir “Meio” e “Meios”, respectivamente. Durante os meus estudos na Geografia (2007-2011) o problema “meio” aparece como conceito recorrente que remete desde os estudos clássicos como, por exemplo, o meio no sentido das formas de adaptação do homem, posta por Vidal La Blache. O debate “Homem e meio” ganha força na contemporaneidade, especialmente, com estudos de Milton Santos (2006), no que irá chamar de “meio técnico científico-informacional”. Para o geógrafo, o espaço geográfico na contemporaneidade ganha novo caráter relacional devido ao nível tecnológico e informacional do nosso tempo. Mais do que em qualquer outra época, na atualidade, o mundo teria se tornado mais rápidos em detrimento da inserção desses

⁵⁴ “No meio do Pitiú”: música regional-paraense (carimbó) cantada e composta por Dona Onete.

novos “Meios”. Portanto, o meio geográfico, segundo Milton Santos, ganha no mundo globalizado uma nova dimensão e tarefa para o geógrafo.

Todavia, o “estudo do meio” na ciência geográfica, é praticamente problematizada no nível materialista e estrutural, desconsiderando as dimensões vividas. Por exemplo, os termos “meios de comunicação”, “modificando o meio ambiente”, “meio técnico científico-informacional” são os mais comuns nesta perspectiva estrutural. O meio ou meios na ciência geográfica humana denota quase sempre algo externo, que condiciona ou determina as nossas escolhas ou ações. A via intersubjetiva e subjetiva que parte dos sujeitos perde justamente potência em detrimento deste fator externo. Porém, não argumento contra estas interpretações e certamente conhecemos o poder do meio(s) sobre os sujeitos ou comunidades, porém, é preciso considerar o papel destes na própria constituição e formação de seus mundos circundantes. Os fatores externos são obviedades, são “utensílios” do mundo cotidiano. Seja o meio acadêmico ou meios de comunicação, o que nos interessa é pensá-los no interior de um mundo circundante em seu sentido constitutivo e na relação problemática da estranheza. Assim, é interesse nesta pesquisa, seguindo as reflexões de Bégout (2005; 2011), repito: interessa-me o processo de cotidianização e não os produtos cotidianos.

O mundo cotidiano não somente conserva ou valida as práticas ou saberes, mas também, gera conflitos internos e externos. Assim, penso em correlações, coexistências, cooperações, copresenças etc. Por exemplo, pesquisas de bases empíricas, especialmente aqui no Pará, geralmente permanecem no dualismo e na dicotomia quando se trata das relações problemáticas entre comunidades tradicionais e empresas de assistências técnicas. O conflito ontológico de mundo diferentes muitas vezes se investiga sob o julgamento moral entre o mal e o bem, o bom e o ruim, o melhor e o pior. Um outro exemplo são estudos recorrentes sobre as avaliações de políticas públicas para as comunidades tradicionais. Em geral, nestes casos se vê trabalhos que repetem e se dedicam a uma crítica de procedimentos e condutas. Muitas vezes, o objetivo se detém na mera avaliação.

Embora se reconheça a validade destes estudos e quão é importante, no entanto, a investigação profunda sobre o fenômeno existencial e vivencial do político e, sobretudo, a tematização constitutiva das intersubjetividades perde espaço na agenda científica e reflexiva do pesquisador. Se reafirmarmos estes dualismos, o argumento posto anteriormente (§ 12) sobre a necessidade do mundo estranho para a própria constituição do mundo familiar, desaba ao nada. Mostrar as formas de violência que o mundo contemporâneo tem posto por meio de uma razão instrumental já tem se consumado uma obviedade. Os estudos da decolonialidade tem

mostrado isso já algum tempo. Muitas dessas pesquisas têm feito emergir práticas, ferramentas, ideias e técnicas obscurecidas pela objetividade de um pensamento colonial. No entanto, é preciso considerar que esta tese não tem proximidade com estes ideais. O retorno ao *Lebenswelt* não é uma bandeira ideológica, mas sim, uma atitude filosófica.

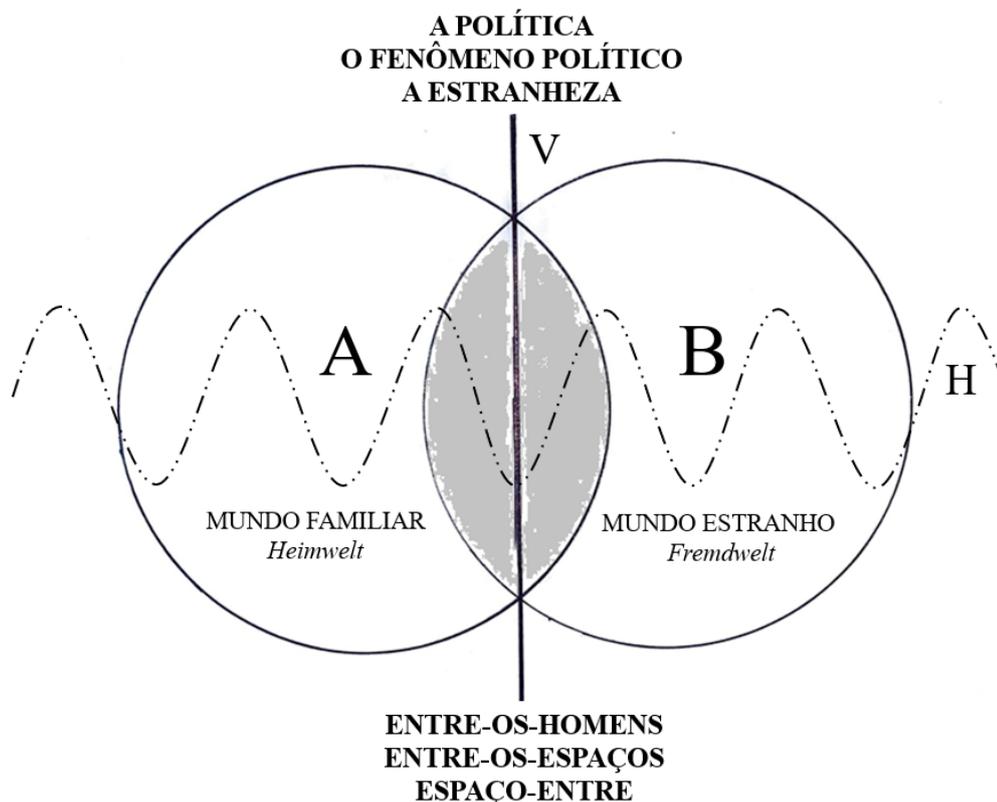
e) O Entremeio(s) como “Mundo de Proximidade”

No dicionário Português-Latim de Magalhães (1960, p. 141) Entremear significa: *intermiscere, miscere, interponere, interpolare*. Conforme Faria (1962, p. 518) *Intermiscção* quer dizer misturar. Se o espaço-entre cria as condições de possibilidade, o Entremeio(s) é o fenômeno da inserção, incorporação, introdução, da atuação, da ação, da atividade, apresentação, da interposição, entremetimento, intrometimento, intromissão. Ele é por excelência o fenômeno existencial do político, porque “nele” **os sujeitos atuam** segundo as suas convicções e motivações. Desde o espaço-entre buscou-se o encadeamento provisório da constituição do Entremeio(s) como uma fase pré-política. Deixando de lado o problema linguístico, voltamos ao fenômeno na coisa mesma. Neste momento, o Entremeio(s) emerge a partir, não somente, de um fenômeno que compete a consciência do atentar, do voltar-se para, mas tão importante é a sua corporeidade. O atentar embora possa ser compreendido de forma autônoma, ganha consideravelmente importância quando há um apelo do corpo vivido (*Leib*) em sua mundanidade vivida. O corpo negro, do ribeirinho, do quilombo que se revela não meramente um corpo, está encoberto por sua cultura, seu modo de vestir, de falar, de olhar. Se estes atributos não forem considerados o Entremeio(s) estaria despossuído de estranheza e diferença e a própria consciência intencional não se justificaria. Mais adiante vamos adentrar nesta questão. Portanto, o Entremeio(s) parte de uma necessidade ou mesmo de um dever, seja de um estado de ânimo ou mesmo em resposta ao Outro alheio. Assim, é sempre pressuposto de um atentar-se que exige em última instância uma resposta.

É preciso ponderar que a natureza do Entremeio(s), embora considere o corpo vivido em sua fenomenologia intencional, não é um fenômeno material, observável do ponto de vista empírico. Engana-se aquele em acreditar que os estudos convencionais científicos deem conta de seu desvelamento, como podemos observar em nossas ponderações posta na imagem (2) descritiva no capítulo I. O fenômeno político do Entremeio(s) encontra-se na esfera fenomenológica do vivido. Ele reside na subjetividade do sujeito e este como membro de sua comunidade espiritual. O fenômeno do Entre não pressupõe dicotomias, dualismos, totalidade

e particularidade, subjetivo e objetivo. Como bem já se fundamentou, o nosso núcleo teórico, o Entremeio(s), ou para usar uma linguagem convencional, o nosso “objeto de estudo”, surge em mundo de proximidade.

Imagem 8 – O fenômeno do Entremeio(s)



Fonte: Elaborado pelo autor do trabalho.
Obs.: Parte da imagem foi desenhada à mão.

Sendo fiel a fundamentação que se realizou desde as discussões postas por Hannah sobre o que é política até a constituição fenomenológica da estranheza, portanto, a imagem (8) acima é a revelação teórica do nosso núcleo fundante e problemático: o Entremeio(s). Do ponto de vista de sua construção, descrevo como se deu o seu processo criativo: na linha vertical (V) tem-se na parte inferior os pressupostos teóricos que iluminaram as reflexões na parte superior. A linha vertical simboliza, neste momento, o ato intuitivo que fez perceber, a partir de uma experiência do pensamento solipsista, o fenômeno do Entremeio(s) no seu processo criativo. Por que solipsista? Repito: o fenômeno do Entremeio(s) não é empírico ou material. Ele surgiu em meus estudos a partir de um momento solitário, autorreflexivo, que “veio” à luz a partir de uma multiplicidade de ideias, mais ou menos confusas, anterior às vivências nas comunidades. A perspectiva do horizonte (H) visa mostrar a dinamicidade não linear do *Lebenswelt*. As linhas curvadas representam a não homogeneidade tanto no mundo familiar como no próprio

Entremeio(s), ou seja, o conflito é parte inerente das relações sociais seja em qualquer âmbito ou esfera. Para usar uma linguagem mais científicista, esta imagem demonstra o nosso objeto de estudo.

Assim, portanto, o Entremeio(s) deve ser entendido a partir da perspectiva do entrelaçamento e cruzamento. Seja do ponto de vista da horizontalidade do mundo ou da verticalidade que se apreende o fenômeno do Entre ou da estranheza, ambas só podem ser vistas a partir deste mundo de proximidade.

CAPÍTULO V

CONSIDERAÇÕES PARA UMA
ELUCIDAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO
ENTREMEIO(S)

OS ESTÁDIOS DE CONSTITUIÇÃO

§ 25. A dinâmica do Entremeio(s) e suas formas de cotidianização: refletindo segundo os estádios de constituição e problematização

Nas seções anteriores mostrei de forma clara – embora muito tem-se a pensar – os estádios originários do Entremeio(s): as primeiras fases pertencentes à vida subjetiva do atentar e as relações intersubjetivas de uma fenomenologia do estranhamento. Neste momento, ao adentrar no mundo circundante (*Umwelt*) e suas formas de cotidianização veremos os desdobramentos das razões práticas do fenômeno político como correlato de uma vida de interesse “voltada para”. Com isso, quer-se dizer da revelação em si da atividade política, seja dos sujeitos, seja dos grupos como um horizonte de meta e fins.

Pretende-se a seguir mostrar a dinâmica deste fenômeno a partir daquilo que chamarei de **estádios de constituição**⁵⁵. Porém, é preciso ponderar que as análises destes estádios nada tem a ver com padrões hierárquicos ou a algo que conduza a produção de indicadores. Não é a busca pela padronização ou mesmo colonizar e categorizar as experiências cotidianas, mas sim, descrever as coisas tal como elas são e tal como elas aparecem na vivência subjetiva e intersubjetiva. Tão logo, os estádios de constituição, a seguir, é apenas um conceito operatório a fim de desvelar a mundanização política dos sujeitos, isto é, em que condições tais Associações se encontram no que tange a formação política do *Lebenswelt* e, sobretudo, os horizontes possíveis de constituição daquilo que podemos chamar de comunidade. Abaixo descreve estes estádios.

- **Estádio de constituição subjetivo:** problemas em torno de uma comunicação local e suas demandas. Fechado no mundo familiar. Estádio voltado mais aos sujeitos. Dificuldades: no ânimo, nos engajamentos, no atuar, na busca de um horizonte comum. Vida passiva conduzida pela atitude natural. Sentido de comunidade não intencionada.
- **Estádio de Constituição intersubjetivo-comunitário:** lida com o choque de visões de mundo, com as violências ontológicas, com o estranhamento, com a diferença. Atua e abre modos de acessar a esfera política. Estádio de mobilização, identificação, identidade. Constituindo um mundo vital como horizonte de fins: fins morais, éticos e políticos. Tematiza a empatia e alteridade

⁵⁵ Uso a palavra Estádio (*Stufen*: termo usado por Husserl) para significar: fase, época, período de um processo, diversos estádios de uma evolução, etapas, níveis, passos.

como interesse pessoal e universal. Funda nova passividade a partir de uma consciência ativa (reflexiva) “voltada para”. Sentido de comunidade intencionada.

- **Estádio de Constituição do mundo político:** participa de um mundo político: constituído e já constituído. Se depara com modos de ser, mundo comum, ideologias, a luta pelo significado. Pode ou não ser absorvido por uma totalidade ou mesmo por uma alteridade já objetificada. Abre caminhos para a conquista de um mundo dos valores ou uma recaída novamente na atitude naturalista ou em uma razão instrumental.

O primeiro estágio terá uma singularidade: diferente dos demais ele remete aos problemas pertencentes ao seu próprio *Lebenswelt*. Seria uma incoerência refletir sobre a relação com o mundo alheio sem compreender a dinâmica do mundo familiar. O entorno ou o limite, neste caso, só é perceptível a partir de uma espacialidade e corporeidade originalmente fundada em um mundo circundante. Husserl (2005) considera que o corpo próprio/vivido é o ponto zero de orientação. Tão logo, os outros corpos seriam entornos com suas próprias primordialidades.

O *Lebenswelt*, como vimos, é um solo de validações e que autorregula e promove em certa medida uma comunicação efetiva entre seus membros. Seja em um grupo da igreja, seja em uma penitenciária, há uma constituição subjetiva, intersubjetiva e objetiva que conduz a um entendimento mútuo e, por outro lado, criando as possibilidades de um compartilhamento normativo: regras, normas, valores, padrões. Isso é necessário pois estabelece a própria sobrevivência de um grupo em detrimento da presença do estranho. Por exemplo, é comum colegas de sala de aula criarem mecanismos de “cola” no dia da prova. Há um regime de intersubjetividade criado em face de uma situação problemática: por exemplo, o professor que “exige demais”. Em detrimento desta e daquela situação o *Lebenswelt* emerge como um “porto-seguro”.

No entanto, em todos esses exemplos, seja no mundo penitenciário, religioso ou escolar, toda a possibilidade de entendimento é pressuposta de um conflito em detrimento das demandas variadas. Isso quer dizer: o *Lebenswelt* não é um solo harmonioso, apesar de estabelecer uma linguagem efetiva e, por outro lado, ele é constituído. Já vimos com Simmel (1983) que o conflito e a contradição participam da nossa existência e, sobretudo, na construção da nossa

personalidade. A constituição de objetos e objetivos significativos, modos de ser válidos e, sobretudo, um agir comunicativo emerge de condições objetivas do mundo. Quero dizer: a via transcendental do *Lebenswelt* deve pressupor o conflito como parte constituinte.

O alcance de uma ou várias propostas perpassa, primeiramente, por uma comunicação ou organização local. E esta comunicação é problematizada quando as demandas são apresentadas: de grupos religiosos, líderes, famílias, cooperativas, professores, associações, grupo de mulheres, pescadores etc. Assim, no interior do *Lebenswelt* a tomada de uma pauta comum só é alcançada, por vezes, mediante a conflitualidade de interesses. Os modos de acesso a uma esfera de debate político podem emergir de diversas fontes convergentes e/ou divergentes. A probabilidade de um horizonte comum de lutas não é, em muitos casos, uma certeza ou algo realizável em sua plenitude e nem carrega em si uma natureza negativa.

Do ponto de vista de um mundo familiar os “contrários” podem estabelecer um horizonte de paridade, acordo, equilíbrio, semelhança. Se todo o conflito fosse um fenômeno negativo, destrutivo, o *ethos* de um determinado *Lebenswelt*, seria uma mera fantasia. E por outro lado, se tudo fosse harmonioso, o *ethos* não passaria de algo supérfluo. Sabendo disso, retorno a questão do “horizonte comum” a partir da problematização do conflito que se coloca entre o singular (meus objetivos) e o universal (nosso objetivo). Certamente, a ideia ou o ideal de comunidade possa estar “sub júdice” entre o singular e universal, assim como, as relações conflituosas entre o mundo familiar e estranho, entre o eu e Outro. Nos estádios de constituição, a seguir, tentarei diluir muito dessas questões e expor estes problemas de forma mais clara.

f) Estádio de constituição subjetivo

ASSOCIAÇÃO DO PRÉ-ASSENTAMENTO AGROESTRATIVISTA DO RAMAL DO ITACUPÉ (APAGRI) (ano de formação)

Esta Associação nos mostra que do ponto de vista organizacional-político certas condições determinam o “acesso” ou a constituição do Entremeio(s) e, sobretudo, a efetivação de um *Lebenswelt* político. O projeto da criação de uma Ferrovia que tem como objetivo ligar o sul do estado com o porto da Cargill (em Beja) tem motivado esta Associação a um engajamento e a um chamamento de sua comunidade. No entanto, como relatado, seus “meios fragilizados”, por exemplo, a falta de transporte, estrutura física, recursos financeiros e recursos humanos tem dificultado e fragilizado atuações políticas, tanto pessoais como em grupo.

Todavia, estes “meios fragilizados”, não se refere meramente a uma condição material, mas, tão importante, é a vida subjetiva daqueles que vivenciam o seu entorno: ainda há, em muitos casos, uma falta de esclarecimento sobre os impactos dos grandes projetos, por exemplo. Quero dizer: não é incomum encontrar pessoas em comunidades tradicionais que entendem que estes projetos, entre outros, trazem alguns benefícios: trabalho, progresso, desenvolvimento, dinheiro etc. Sim! A colonização do mundo familiar e a invasão subjetiva na Amazônia ainda é efetiva. **Toda a atividade política desprovida de reflexão é uma vida orientada sem fins ou toda atividade política sem ética é desprovida de ponderação.** Desse modo, torna-se um mero discurso de poder, de violências e intolerâncias, cujo efeitos não se refletem em nenhum ideal.

Todos estes fatores, portanto, têm contribuído significativamente para uma incapacidade de agir e se organizar. Sem potência, os associados do Ramal Itacupé (PA 481) não conseguem a adesão de novos sujeitos ou políticos engajados partidariamente em prol de uma luta comum. A APAGRI nos mostra que certas condições determinam as possibilidades de constituir ou mesmo participar de um Entremeio(s). A falta de incentivos, apoio, interesse demonstra por vezes que há uma espécie de estrutura de poder que impede e repele a atuação e a organização, seja ela subjetiva ou intersubjetiva. Há uma dificuldade de manter o espaço habitado. Portanto, é preciso considerar que alguns alunos (UFPA – Abaeté) e moradores do Ramal tem buscado internamente a conscientização dos impactos das grandes empresas e, fundamentalmente, animar lutas e suas culturas.

Temos neste caso o papel fundamental que cumpre a Universidade ou o conhecimento. Os alunos supracitados são discentes do curso “Educação do Campo”, UFPA Abaeté. Historicamente, este curso surge a partir de várias demandas locais. O “Fórum Regional de Educação do Campo da Região Tocantina II – FORECAT”, concretizou este interesse e possibilitou a criação de um espaço democrático de debate composto por várias entidades: Movimentos Sociais do Campo, Sindicato dos Trabalhadores em Educação – SINTEPP, Instituições de Ensino e Pesquisa, órgãos de Governo Estadual, SEMEDs (Secretarias Municipais de Educação) e as Secretarias de Agricultura dos municípios envolvidos. O curso é destinado a agricultores familiares, extrativistas, pescadores artesanais, ribeirinhos, assentados e acampados da Reforma Agrária, quilombolas, caiçaras, indígenas e outros povos tradicionais.

No caso da APAGRI e, igualmente, em várias outras comunidades, é perceptivo o quanto decisivo é esta formação para o engajamento e esclarecimento político comunitário. Isso ficou evidente quando visitei a **COMUNIDADE DO RAMAL DE CATAIANDEUA** (14 a

16 de dezembro 2019), localidade de São Miguel. No dia 14 de dezembro, ocorreu o “III Puxirum das Artes”, tendo como programação músicas, produções audiovisuais, poesias, fotografias e, sobretudo, homenagens para seis rezadores de ladainha. A ladainha é uma cultura popular voltada para arte devocional (festa do santo), mas significou, desde a sua criação, uma forma de organização da comunidade. Nestes dias de vivências na comunidade não só pude ouvir os relatos históricos dos mestres e mestras da ladainha, mas sobretudo, de moradores, formados nas primeiras turmas do curso e que atualmente trabalham em postos estratégicos, encampando lutas pela sua cultura, saberes e valores.

Um dos moradores relatou: “lutei por este curso, fiz movimentos, brigamos. Fui uma das primeiras pessoas do curso. Nosso objetivo não era somente levar a educação do campo para as nossas comunidades. Queríamos obter conhecimento, consciência política e lutar pela nossa cultura”. Após alguns minutos de discurso, foi dito: o meu objeto era “**ir para o meio**”. O que se quer mostrar com isso?

- 1) A formação científica ou filosófica possibilita a instauração de uma inquietação. No caso da APAGRI, o conhecimento por via da Universidade, tem se caracterizado como um motor incentivador, pois a Associação por si só não encontra potência. Neste caso, constituir ou acessar o Entremeio(s) tem sido impossibilitado devido a uma estrutura de poder já consolidado e, por outro lado, uma vida subjetiva ainda em atitude natural. Talvez, a própria dificuldade objetiva, subjetiva e intersubjetiva de certos grupos em se organizar politicamente já configura a própria luta pelo significado que emerge do Entremeio(s). O não constituir um mundo político, o não entrar já se configura, nesse sentido, o revelar fenomenológico do Entremeio(s).
- 2) A Universidade ou o conhecimento pode se configurar como uma das portas de acesso ou constituição do Entremeio(s). A atuação política ou a constituição comunitária, os ânimos, pautas, objetivos comuns como veremos mais adiante, podem emergir de várias fontes: igreja, associações, sindicatos, cooperativas e, neste caso, pela Universidade. Ela pode servir tanto como inspiração para um sujeito que busca suas lutas e esclarecimento, como um “Meio” de adentrar, de atuar no Entremeio(s). Muitos jovens ribeirinhos de Abaeté recorrem a este curso não somente para uma formação acadêmica, mas, antes de tudo, retornar aos seus mundos vividos e lutar pelos seus próximos.

Nestas descrições podemos observar que a experiência do estranhamento se encontra na realidade de poucas pessoas e não é uma vivência da comunidade como um todo. Passo a entender que quanto mais um mundo familiar é fechado e isolado menos atentamos em responder ao estranho – mesmo que lá esteja. Talvez a colonização do mundo familiar não cause em muitas vivências um estranhamento com si mesmo, conforme pode ocorrer em muitas

situações. Seguindo, nesse sentido, os fundamentos fenomenológicos deste capítulo podemos considerar que: o fechamento em seu próprio mundo ou a incorporação a uma totalidade nega a constituição política do Entremeio(s) e, portanto, a própria ideia de comunidade. O animar, o atentar como um voltar-se para não é um mero fenômeno dado espontaneamente. São atributos de uma consciência ativa que visa responder ao estranhamento. Disse Husserl (2002): a não reflexão leva o sujeito ao pecado.

No caso da APAGRI, temos uma consideração importante e se fará presente nos estádios seguintes. Eles não desfrutam do papel do “terceiro”, conforme Waldenfels sinalizou em sua fenomenologia do estranho. Certamente, isso justifica certas incapacidades de atuações e organizações políticas, pois, quem medeia a relação com o mundo estranho é o terceiro. Lidar de forma direta com a estranheza pode ocorrer a absorção total ou a refutação radical. Por exemplo: me deixo levar pelos valores e argumentos da empresa ou passo a negá-la por completo. Isso ocorre na vida subjetiva quando nos encontramos em conflito de juízos: uma outra opinião poderá te levar a uma decisão ponderada ao invés de seguir as suas inclinações emocionais. Por fim, embora a Universidade possa estar representada pelos alunos ainda se encontra em um estádio muito incipiente.

g) Estádio de constituição intersubjetivo-comunitário

A ASSOCIAÇÃO DOS FEIRANTES DE AGRICULTURA FAMILIAR (AFAFA)

Esta Associação foi fundada em julho de 2017 a partir de uma contraposição aos ideais dos perpassa aos problemas já levantados no que tange a colonização de um *Lebenswelt* e as formas que interrompem o vivido de uma língua. A Associação demonstra esta preocupação quando se volta de modo contrária ao que tem prevalecido em muitas feiras: o lucro e o fluxo monetário. Partem também de uma crítica pela qualidade do produto, por não prezar o seu manuseio. A AFAFA funciona no espaço da EMATER e da SEDAP (Secretaria de Desenvolvimento Agropecuário e da Pesca), ocorre 2 vezes na semana (sextas e sábados) das 07:00 às 12:00. Apresenta um fluxo aproximado de 300 pessoas. Possui 72 associados de variadas comunidades (entre estradas, ramais, ilhas etc.). Nem todos são feirantes: alguns trabalham e vedem artesanato. Para além destes aspectos formais a Associação tem objetivos mais significativos.

Além de um ânimo imediato às questões objetivas e materiais do lugar-feira a Associação traz como pano de fundo um sentido originário do viver a Terra e seus produtos. A



Foto 2– Apresentação dos Alimentos na feira da AFAFA.

Fonte: página da Associação no Facebook, “Feira da Agricultura Familiar de Abaetetuba”

maçã não é a mera maçã, a feira não pode ser a mera feira etc. Com isso, a AFAFA encontra-se em um espaço próprio visando possibilitar, como eles dizem, “vivências”, “estratégias e pautas comuns”. Certamente, toda a motivação e meta tem seus pressupostos vividos. Neste caso, a busca por um horizonte comum tem pressupostos não meramente objetivos, mas se almeja, por exemplo, uma outra relação entre vendedor e consumidor, isto é, possibilitar o compartilhamento de saberes. Além deste interesse comunitário, a AFAFA compromete-se com o seu próprio solo originário quando deseja pensar a autonomia e crescimento dos pequenos agricultores. Percebe-se que os variados estádios de

responsabilidade começam a criar uma síntese categórica de responsabilidade pessoal e universal. Desde o comprometer com a limpeza de seu espaço (assim estabelecem) até a busca de uma alteridade entre eles e os visitantes, a AFAFA passa a formar um mundo intersubjetivo pautado em valores.

Esta tomada de consciência axiológica, de não só fazer o bem, mas de querer o bem, como nos ensina Husserl (2002), passa a constituir uma subjetividade transcendental que transborda a esfera do eu. O ultrapassamento deste eu alcança uma intersubjetividade: não é de se estranhar que alguns feirantes possuem familiares que são associados na AFAFA. Para eles isso possibilita a criação de um vínculo maior, pois passa fortalecer o trabalho familiar como trabalho co-junto: desde a plantação, passando pela colheita e até a venda. Fica claro que esta “vontade” como projeto de uma vida autêntica e ética – do querer o bem – é a busca de uma vivência que constitua um solo significativo e vital.

Cabe considerar que a feira tem buscado ampliar a “Farmácia Viva”, isto é, distribuir produtos relacionados a remédios de origem das ervas medicinais, tal como, expandir o seu espaço visando a entrada de mais agricultores(as) ou famílias. No ano de 2018 a AFAFA ganhou o Selo Nacional “Aqui tem Agricultura Familiar”. É preciso considerar que a parceria com a UFPA – Abaetetuba, por via, por exemplo, do Grupo de Pesquisa-Ação Dispositivos, Instituições e Desenvolvimento Rural (DIDRA), tem contribuído de forma significativa no desenvolvimento da Associação.

Nesse sentido, seguindo as considerações fenomenológicas feitas sobre a APAGRI, o papel do “terceiro” se mostra fundamental não só para uma instrução técnica, mas, correlativamente, de conhecimento: gerando ferramentas argumentativas, culturais, modos de lidar com o Outro etc. A produção de uma consciência axiológica, de uma atividade da consciência (reflexiva) do atentar, isto é, de um “estar voltado para” ou “voltar-se para”, lhes retirou daquela orientação natural e, portanto, gerando novas passividades (temporalidades). Isso quer dizer: passa a se constituir uma síntese de estádios que parte desde uma responsabilidade pessoal até o universal, desde um desenvolvimento subjetivo, intersubjetividade até o desenvolvimento transcendental comunitário. Assim, neste estádio a empatia e a alteridade tornam-se valores temáticos, não apriorísticos, tal como, o enfrentamento com a estranheza. Deixo aqui um pensamento de Husserl no tocante aos estádios de responsabilidade.

A vida pessoal verdadeiramente humana decorre através de diversos graus de tomadas de consciência e de responsabilidade pessoal, desde os atos de forma reflexiva, todavia ainda dispersos, ocasionais, até o grau de tomada de consciência e responsabilidade universal: neste nível a consciência apreende a *ideia de autonomia*, a ideia de uma decisão voluntária: a decisão de impor ao conjunto de sua vida pessoal à unidade sintética de uma vida posta sob a regra da responsabilidade universal de si mesmo (HUSSERL, 1992, p. 136)⁵⁶.

h) Estádio de constituição do mundo político

COOPERATIVA DOS FRUTICULTORES DE ABAETETUBA (COFRUTA)

A Cooperativa tem a sua fundação no ano de 2002. Seu nascimento ocorre a partir de mutirões, tendo neste momento, o objetivo de ajudar as famílias nas plantações e produções de farinha. Após a colheita todos que participavam do trabalho ganhavam sua parte. Assim, a COFRUTA nasce de uma mobilização coletiva visando o auxílio mútuo de caráter recíproco entre trabalhadores e famílias, isto é, tendo como horizonte o benefício da comunidade.

Já na década de 1980 estes trabalhadores e trabalhadoras tinham em mente se organizarem em um espaço físico visando uma melhor estruturação e mobilização, além de construir uma dinâmica de trabalho e manter a sua produção. Este interesse emerge, pois, muitas

⁵⁶ Tradução livre de: “La vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal, desde los actos de forma reflexiva, pero todavía dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y de responsabilidad universal: en este nivel la conciencia aprehe la *idea de autonomía*, la idea de una decisión voluntaria: la decisión de imponer al conjunto de su vida personal la unidad sintética de una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo”

famílias começaram a vender suas terras. Devido às problemáticas e as preocupações deste êxodo rural, a Cooperativa passou a pensar nesta alternativa como uma forma de manter seu espaço habitado (criar raízes). Na década de 1990 alguns esforços de organização e, sobretudo, a busca por recursos financeiros por meio de editais nacionais falharam. Esta experiência levou muitos a uma procura formação, estágios (fora do estado), cursos em empresas a fim de compreender o funcionamento de uma empresa, por exemplo. Após uns três anos de muita luta, a COFRUTA tem sua fundação em 2002. Seu objetivo principal, conforme descrevem, é agregar os agricultores(as) com suas produções⁵⁷, se organizarem, transformar e comercializar seus produtos. No seu estádio atual a COFRUTA trabalha por parcerias (especialmente, privadas e internacionais) que ajudam nos seus projetos. Os governos municipal e federal pouco contribuem nas atividades locais⁵⁸ da Cooperativa.

No entanto, é perceptível, e não é somente uma percepção minha, que o alcance destas relações objetivas e burocráticas tem levado a Cooperativa a uma autonomia relativa. Por quê? Por exemplo, algumas empresas passam a sugerir certos tipos de produção ou plantio visando os seus interesses. Devido a isso, a Cooperativa passa a trabalhar conforme as demandas externas. Para algumas pessoas que pude conversar isso passa a caracterizar como um certo abandono de suas raízes, uma modificação da cultura devido a tais exigências. Portanto, a COFRUTA surge do “dia a dia”, com fins e princípios comunitários. Eles erguem uma pauta de fortalecimento não só da prática, mas também, de um saber originário. Assim, foi ela pensando, como um horizonte de possibilidade de constituição do Entremeio(s): de engajamento e lutas.

As considerações fenomenológicas são: após alcançar uma intersubjetividade que emerge de uma vontade própria, autônoma e livre, a Cooperativa recai em uma nova atitude natural, porém de outra ordem: em uma razão instrumental. Neste caso, o papel do “terceiro”, e entendo que foram as formações em certas instituições, guiaram as razões da Cooperativa. Com efeito, houve a incorporação a uma totalidade da qual já se encontra estabelecido uma alteridade objetificada. Uma nova colonização do *Lebenswelt* exige, novamente, a sua reorientação, tal como, da própria razão: de uma nova atividade da consciência para emergir novas passividades e, por conseguinte, atividades.

⁵⁷ Eles produzem Açaí, Goiaba, Sementes de Andiroba, Maracujá, Abacaxi, Manga e entre outros. Produzem, a partir de duas fábricas, poupas e manteiga, tal como, trabalhando com óleos florestais e sementes da Amazônia.

⁵⁸ Por exemplo, terceirizam carros, caminhões e motos ou fazem eles mesmos entregas locais (para as ilhas e bairros urbanos)

MOVIMENTO DOS RIBEIRINHOS E RIBEIRINHAS DAS ILHAS E VÁRZEAS DE ABAETETUBA (MORIVA)

Divino Rogério Cardoso Silva (2017), quem atualmente coordena o MORIVA, mostra em seu texto a importância deste Movimento na construção de um objetivo comum. A falta de políticas públicas, reconhecimento do povo ribeirinho, educação com qualidade, a degradação das empresas em seus ambientes vividos, fez com que se criasse projetos que visassem resgatar seus valores, identidades etc. A dispersão de interesses e demandas ou mesmo a falta destes nos mostram o quanto neste caso é importante a organização social como movimento de instaurar o compromisso e responsabilidade comunitária. Com isso, houve a necessidade de um grupo de pessoas⁵⁹ que visavam resgatar o ideal de um povo. Este desejo fez vir ao mundo um memorial objetivando mostrar o cotidiano ribeirinho e assegurar uma memória histórica. Houve também a criação de uma equipe, chamada de “Arquivo Vivo”, tendo o objetivo de buscar memórias, resgatar a autoestima do ribeirinho(a), sua cultura, valores, lendas, vocabulários, saberes etc. E este trabalho se deu caminhando, em cada porta e em cada casa, “porta em porta”. Divino Rogério Cardoso Silva entendia que (2017, p. n.p., destaque acrescentado) “um povo sem história é um povo sem rosto”. Esta fala nos remete aos importantes estudos de Lévinas (1980) em “Totalidade e infinito” sobre o rosto em sua dimensão ética, como fonte de sentido, aproximação ao Outro e a possibilidade de uma linguagem ética.

Assim o MORIVA, segundo Divino, objetivou desde a sua criação animar lutas ribeirinhas e conscientizar lutas políticas e direitos humanos, objetivando criar um futuro próximo, relações de companheirismo e pautas comuns. Em 2006 ocorreu o 1º Congresso dos Ribeirinhos e Ribeirinhas de Abaetetuba. Foi, portanto, neste mesmo ano que nasceu o MORIVA. No evento supracitado, Divino nos mostra qual era o ideal a ser discutido: enaltecer a ideia de “Ser Ribeirinho” e “Ser Movimento”, reforçando a consciência do que se quer viver e construir, do que se é e o que os que caracterizam.

Inspirado nos valores cristãos, entendia que o saber tradicional é um conhecimento da humanidade que precede o próprio conhecimento científico. Nesse sentido, Divino (2017, p. n.p., destaque acrescentado) aponta: “a evolução não é escala de progresso, mas fonte de diversidades”. Para ele “Ser comunidade” tem a ver justamente com a ideia de diversidade, pois, envolve as famílias, os cristãos ou não cristãos, visando o bem comum não somente destes

⁵⁹ Como por exemplo, a Comissão Pastoral da Terra, Sindicatos dos Trabalhadores Rurais e Colônia Z-14 entendia a urgência de unir os Ribeirinhos(as).

últimos, mas igualmente, para toda a comunidade. Na “Nova Cartografia Social da Amazônia”, sob o título, “Ribeirinhos e Ribeirinhas de Abaetetuba e sua diversidade cultural”⁶⁰ (ALMEIDA, 2009), o MORIVA fala “aceitar a comunidade”. Se retoma a ideia de envolver todos em um só projeto como horizonte ideal de comunidade.

É sabido que as “Comunidades Eclesiais de Base” (CEB) têm contribuído de forma significativa na formação pessoal e política de muitas comunidades ribeirinhas. Tem, atualmente, junto à Universidade realizado o papel do “terceiro” como formadores de uma consciência da população ribeirinha. Desse modo, podemos considerar que há uma permanência, de caráter vital, de seus mundos circundantes frente às dificuldades e violências de certas empresas, de certos abandonos políticos. O MORIVA se encontra em uma consciência refletida, “Estar voltado para”, porém, preso a uma estrutura poder que dificulta um avanço em suas pautas ou conquista de outras.

Entendo, por outro lado, que o Movimento visa um trabalho mais amplo e universal: social e de caráter ontológico (Ser Ribeirinho, Ser Comunidade, Ser Movimento). Se a COFRUTA, igualmente já participante de um mundo político, recai em estruturas instrumentais, o MORIVA corre o risco de voltar-se para o seu próprio mundo familiar e, portanto, rechaçando novas estratégias de lidar com o estranho, conforme a Imagem 6. Este caráter ontológico falha em parte devido a um apelo universal à experiência e, por outro lado, tende a marcar um território de identidade e identificação apriorística. Na atual crise política que vivemos a luta pelo significado tem justamente se acentuado devido “eu já sei quem é você e de onde você fala”. Desse modo, conforme pontuei, a política perde finalidade pois o que preside as relações entre-os-homens” no Entremeio(s) é o grito, o xingamento e não o que se deve ser alcançado como ideal de comunidade.

§ 26. Acesso e constituição: a natureza fenomenológica do Entremeio(s) no que tange os seus estádios

Irei neste último parágrafo, “conclusivo”, levantar algumas análises importantes acerca do que foi explanado neste capítulo, pretendendo, com isso, elucidar a natureza do Entremeio(s) em seus “níveis”, graus, camadas e complexidades. Repito: as descrições não têm nenhum interesse em criar ou gerar padronizações, hierarquias ou dicotomias. Estas descrições partem das experiências vividas e não meramente a partir de fontes representacionais. Pretendo, com

⁶⁰ Fascículo produzido nas oficinas do PNCSA realizadas no Município de Abaetetuba nos dias 19 de abril, 10 de maio e 18 de outubro do ano de 2008 e 14 de fevereiro do ano de 2009.

isso, lançar reflexões visando elucidar a dinâmica do Entremeio(s) tal como os problemas que competem às suas camadas: circulação, relações, entradas, atuações, encontros, estranhamento, entrelaçamentos, cruzamentos.

Será interessante observar que o Entremeio(s), e assim ficou percebido nas reflexões deste capítulo, pode ser tanto constituído como acessado. O que isso pode representar do ponto de vista do fenômeno político? No primeiro caso, o constituído, vai aclarar – e vamos defender este argumento – de que a política pode ser pensada a partir de uma experiência originária, conforme sinalizei. O retorno às estruturas do *Lebenswelt* é a condição de possibilidade destas investigações. Nele não só podemos desvelar a subjetividade dos sujeitos como o desenvolvimento de uma teoria da intersubjetividade ou dos afetos. Se a política surge no “Entre” (entre-mundos, entre-espacos, entre-sujeitos, entre-culturas, entre-discursos), portanto, a problemática da intersubjetividade deve pressupor o fenômeno ético, da empatia, da alteridade. O Entremeio(s), nesse sentido, só encontrará sua problemática fenomenológica a partir de uma clarificação constitutiva. No entanto, no segundo caso, o acesso faz referência a presença a uma outra esfera que é alheia ao mundo familiar originalmente constituído. Seria, neste caso, uma pré-estrutura do qual o mundo familiar sempre irá se deparar. Portanto, como já ponderei: a partir da fenomenologia o importante são as correlações, as co-presenças, as co-originalidades, para além de um centro absoluto. Creio que a noção de acesso traz a ideia de entrar em uma estrutura já consolidada: burocrática, relações monetárias, judicializada, estrutura estatal. Em muitos casos, as demandas e projetos de identidades e reconhecimento já se encontrariam em uma via instrumental.

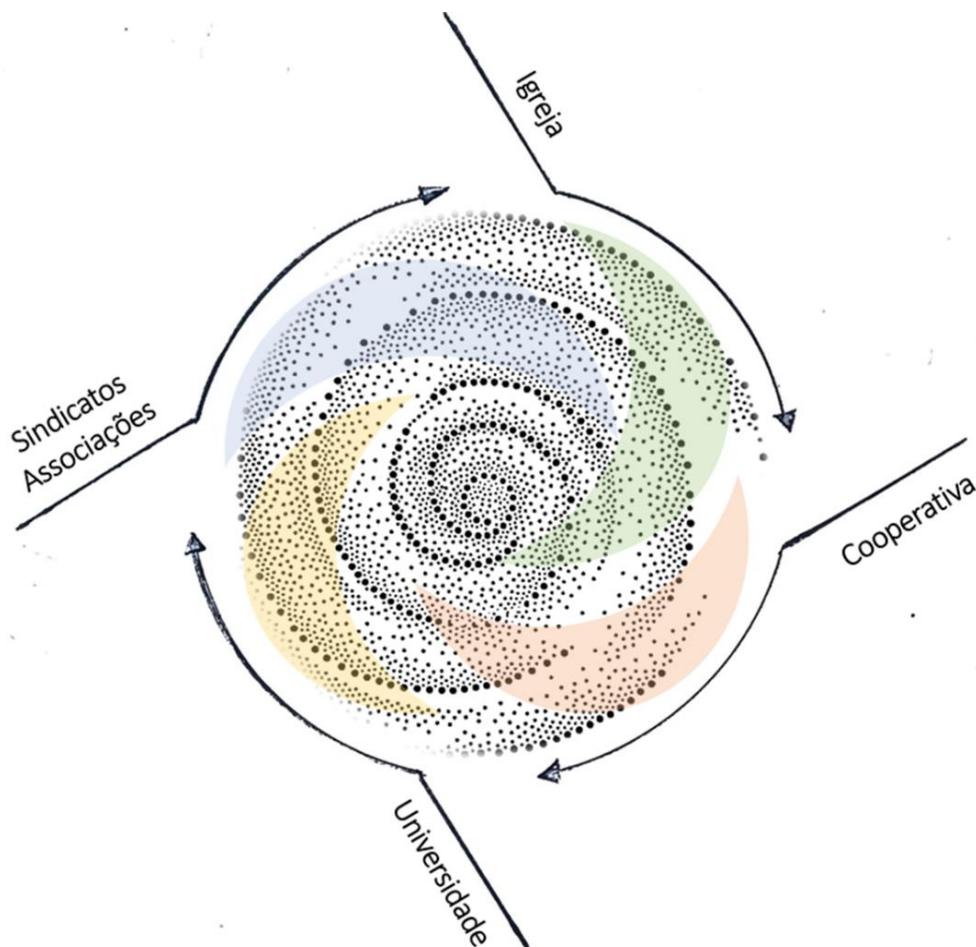
Após esta breve consideração, irei a seguir apresentar de forma mais ponderada as estruturas do Entremeio(s) e, sobretudo, como podemos observar os respectivos estádios de constituição. E por fim, como podemos enxergar e compreender a natureza do Entremeio(s) Na Imagem (9), de forma mais ampla, apresento a dinâmica do Estádio subjetivo (ES), Estádio Intersubjetivo-comunitário (EI) e Estádio Mundo Político (EMP).

O **Estádio mundo político** mostra uma situação consolidada, do ponto de vista das relações políticas. Na Imagem desejo mostrar que este estádio acessa um pólo (faixa preta) burocrático, estrutural, institucional, padronizado. E por outro lado, como observei no caso do MORIVA, já se estabeleceu uma ontologia, relativamente fixa, teleológica, de identidade. E esta ontologia esbarra em outros mundos ontológicos, causando tensões, conflitos e negações. Politicamente, considero isto como um problema no que tange às relações “Entre”. Por fim, a circulação por fora busca mostrar que há uma comunicação entre mundos, que por vezes, se autoajudam e não necessariamente atuam politicamente

Após esta descrição, há uma consideração importante a se fazer. Do ponto de vista fenomenológico-constitutivo, o Estádio Subjetivo apresenta uma maior complexidade política. Pondero: o termo complexidade não tem nenhuma relação com teorias da complexidade, ou mesmo, que venha trazer qualquer noção de níveis de complexidade. O termo tem a ver com as camadas eidéticas de constituição do fenômeno político. Por exemplo, como o sujeito, preso na sua convicção ou na mera passividade da atitude natural, pode alcançar uma vida ética, de vontade livre, pondo a sua vida a uma responsabilidade de si mesmo e dos outros? E mais, de que modo estes eus-sujeitos, desejando uma comunidade de valores, responsáveis de si podem se auto-conduzir a uma responsabilidade dos outros como uma responsabilidade universal, verdadeiramente guiada e orientada? É muito comum, com razão, compreender as estruturas burocráticas e institucionais como mais complexas. Porém, reforço: o meu polo de complexidade encontra-se avesso. Encontra-se na formação, na constituição, no solo do *Lebenswelt*, do pré-fazer-política, isto é, como um estádio genético da vida subjetiva e intersubjetiva.

Na próxima Imagem (10) irei aprofundar o que distingue de “constituição” e “acesso”. Neste caso, o nosso olhar adentra um pouco mais nas estruturas do Entremeio(s). Foi relatado nas descrições anteriores, e penso ter ficado relativamente claro, o papel do “terceiro” como aqueles que cumprem uma função importante na relação entre o mundo familiar e o mundo estranho. Isso quer dizer: os sujeitos podem tanto constituir e acessar o Entremeio(s) por meio das igrejas, sindicatos, associações, cooperativas e universidades. E em cada um desses “pontos de partida” há deliberações e conflitos acerca dessas próprias deliberações. Isso remete a ideia de que um *Lebenswelt* próprio não é um todo harmonioso. Porém, não é este o caso que desejo discorrer na Imagem.

Imagem 10 – A formação política do Entremeio(s).



Fonte: Elaborado pelo autor do trabalho.
Obs.: Parte da imagem foi desenhada à mão.

A primeira coisa a se dizer é que o Entremeio(s) só existe a partir dessas várias entradas para o funcionamento de sua engrenagem política. Seja por onde for o acesso ou constituição, em qualquer caso há entradas políticas a partir destas demandas deliberadas em cada mundo circundante. Um ribeirinho ou ribeirinha pode a partir das motivações (valores) religiosas assumir certos engajamentos tanto políticos como identitários. Como, por exemplo, “Ser Ribeirinho”, Ser Comunidade”. E cada um que compõe ou passa a compor a engrenagem traz consigo uma pauta (as faixas coloridas na Imagem) que é deliberada e substancia uma estádio maior: o mundo político. Formando com isso, uma estrutura política do Entremeio(s), não estático, definitivo, mas sempre em movimento e em cruzamento uns com os outros.

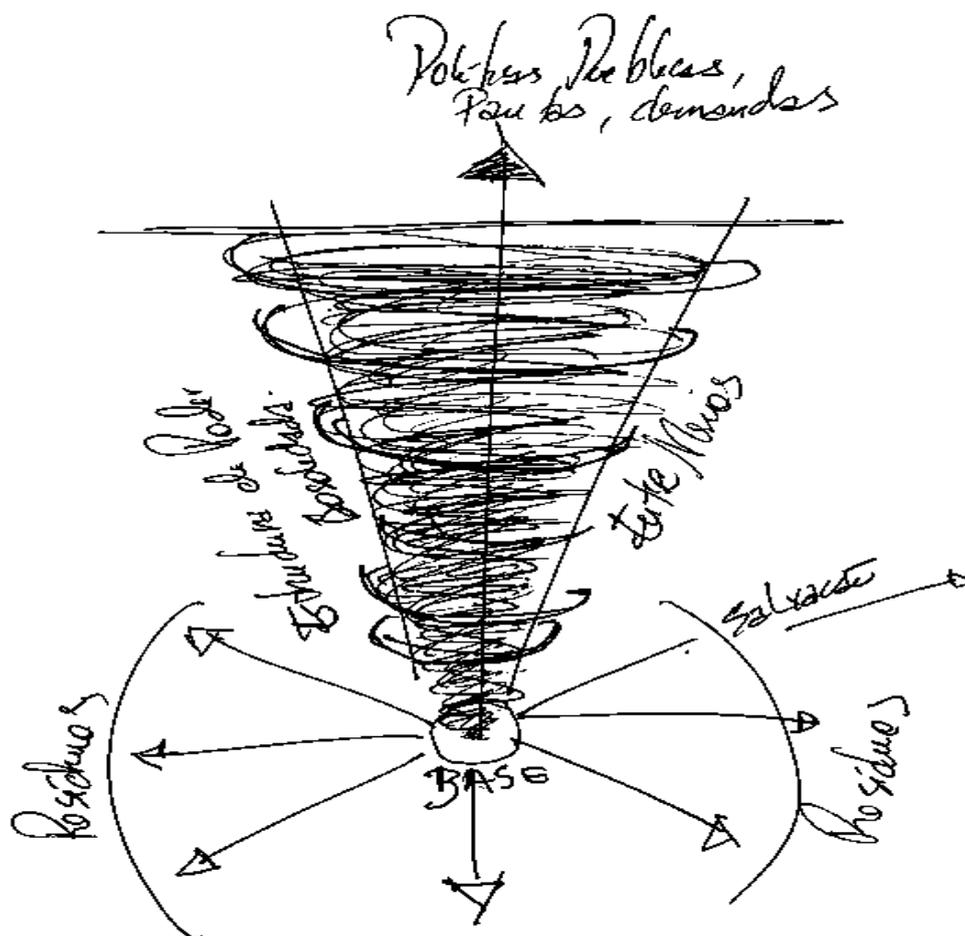
Neste caso voltamos novamente a ideia de conflito. As pautas que partem da universidade (faixa amarela), por exemplo, podem entrar em choque com as das Associações (faixa azul). Pude observar estes acontecimentos: discentes da Universidade, que são moradores

locais, buscavam em sua comunidade implementar projetos que visavam desenvolver a sua cultura. A Associação local entrou em discordância a estes projetos e, portanto, criando uma frente de embate no que tange às pautas políticas da comunidade. Fica claro, novamente, a existência do conflito no nível familiar entre grupos diferentes, quanto se elege pautas de lutas. No entanto, a Imagem acima pode ser representada em qualquer esfera: ambiente familiar, trabalho, associações, até em escalas maiores.

Por fim, uma consideração ainda é muito importante a se fazer neste caso. Nem todos os grupos ou movimentos que buscam se engajar politicamente participam ou se constituem o suficiente para acessar esta engrenagem do Entremeio(s). Por exemplo, a APAGRI que se encontra em um Estádio Subjetivo não possui potência suficiente intersubjetiva-comunitária para compor um Entremeio(s) de estádio pleno politicamente. Constitutivamente, falta neste caso, o ânimo e a motivação que parte do solo fundante. Há, relativamente, uma organização interna precária, que impossibilita a estrutura e a conformação de uma pauta, um objetivo comum e, portanto, gerando uma dificuldade para alcançar políticas públicas.

Após a apresentação das estruturas do Entremeio(s), a partir destas Imagens, chego a uma natureza própria de seu modo de dar-se fenomenologicamente. Foi mostrado seu aspecto circulatório, não estático, tal como, possuidor de uma estrutura gerada a partir de uma “somatória” ou síntese de atuações políticas e não políticas. A sua “força motriz” e a própria estrutura constituída emergem justamente, e só assim pode ser, daqueles que atuam, lutam, se organizam e se engajam. Assim, a natureza política do Entremeio(s), do ponto de vista de sua constituição genética e generativa, encontra-se fundada não em princípios universais, pré-doados, mas sempre, a partir de um desenvolvimento intersubjetivo. Por este motivo e por outro lado, o Entremeio(s) é, por excelência, o campo de luta, da diferença, das singularidades e totalidades, do encontro, do entrelaçamento, da estranheza, do fazer política, do Eu, do Outro, do Nós, do Tu. No entanto, por consolidar uma estrutura passa a gerar relações de poder, que “repele” ou incorpora. Abaixo, portanto, na Imagem 11, represento tais reflexões a partir da ideia (metáfora) de um tornado. Junta-se a esta metáfora a Imagem (10) anterior.

Imagem 11 – A natureza do Entremeio(s).



Fonte: Elaborado pelo autor do trabalho.
Obs.: Figura desenhada à mão.

Este desenho, portanto, vem mostrar a natureza do Entremeio(s). Quando fiz referências ao “poder”, eram essas setas que partem da base. Elas indicam: nem tudo e nem todos acessam ou constituem o Entremeio(s) devido a própria estrutura de poder (cone do tornado) consolidada. Igualmente a um tornado, ele tanto repele, desuni, destrói, fragmenta por onde passa, como também, suga e incorpora. Só podemos observá-los, justamente, devido a tudo aquilo que ele absorve.

Exemplificando o sentido da base (que repele), em uma esfera menor de problematização, quero dizer: nem tudo nas deliberações em grupos entram na pauta política ou irá compor o Entremeio(s). A salvação é um caso, embora as CEBs prestem historicamente um papel importante na formação de uma consciência política em muitas ilhas de Abaeté. Em uma escala maior, esta estrutura de poder cria certas impossibilidades para outros grupos tanto nos seus aspectos burocráticos e normativos como um fenômeno da própria vida social. Tentarei ser mais claro neste último caso. Todos nós, na vida que corre cotidianamente, nos

aproximamos daquilo ou daqueles que nos afetam positivamente. Sempre querendo “estar-com” e, assim, constituímos interesses, comportamentos, valores, corporeidades.

Certa vez fui vivenciar, junto com outros colegas, a vida da agricultura familiar em uma pequena comunidade com aproximadamente 37 famílias. Ficamos alojados na Casa D, por uma semana. Na ocasião o “chefe da família” era o presidente do sindicato e nós discentes universitários. Estar naquela casa não foi uma escolha nossa. No decorrer da semana, um grupo de pessoas, especialmente mulheres, vieram nos reclamar: “por que vocês ou alguns de vocês não podem também ficar em nossa casa”? Naquele momento senti uma certa exclusão ocasionada, não intencional, de nossa parte: “Nossa” se refere, aos universitários, a universidade e aqueles que escolheram a Casa D, isto é, do presidente do sindicato. As outras famílias queriam, igualmente, o convívio, a vivência, as conversas do final de tarde, as brincadeiras com as crianças, o trocar de conhecimento, como ocorria na Casa D. Muitas vezes, nos aproximamos de alguém sem perceber que deixamos o Outro.

Portanto, busquei mostrar que a estrutura do Entremeio(s), em todos os estádios e, sobretudo, quando há um mundo político já consolidado, fragmenta ou destrói (vide o sistema capitalista ou uma grande empresa) seja de forma intencional, seja não intencional devido ao fenômeno da própria vida social comunitária; que busca a todo o momento a organização, a conservação, os valores, a propriedade, a familiaridade, a diferença.

PARA NÃO CONCLUIR A CONVERSA

Vivemos uma enfermidade que é tão dolorosamente quanto aquela provocada pela crise da Pandemia. A primeira ocorre em vida e a última é o dar-se próprio da morte. Esta enfermidade se deve a uma naturalização do sofrimento e do luto. O fim do Outro tem revelado, com isso, um mero dado estatístico. A morte do sujeito, o fim do humano, a destituição da individualidade e da subjetividade, o sujeito político destituído de sua capacidade de atuar é o tom que ecoa em nossos dias. O lamento, o horroroso e o trágico, a percepção estética e o sensível emergem em uniformidade com a ideia de uma natureza inescapável a todos.

Nos encontramos, por isso e não só por isso, em um período difícil, obscuro, negacionista e de urgências. A pandemia aflorou e nos jogou a uma luta pelo significado sobre o dizer, o dito, o corpo, a alma, a família, os valores, o espírito, a liberdade. Tudo ou quase tudo, nestes últimos anos tem nos colocado à tarefa do pensar, do refletir e do atuar. Embora a minha geração nunca tenha presenciado e experienciado as dores de uma guerra, todo o sangue derramado e toda a perda que ela acarreta à expectativa de um povo, o convívio diário com a vida e a morte, tem deixado muito de nós em estado de ceticismo, pessimismo e, sobretudo, o medo do cansaço – já me dizia uma amiga.

A “vida e a morte” talvez nos colocassem à urgência de pensar o que é o humano, o humanismo, as compaixões e os afetos, conforme, se tentou, por vezes, durante e nos pós-guerra. A política sempre foi chamada à sua praticidade quando os sofrimentos e os conflitos tomam conta das relações entre pessoas e nações. No entanto, uma pergunta me inquieta: por que, mesmo em meio ao luto, o ódio não perde o seu pudor destruidor? E este ódio, que entranha nas camadas de toda vida social, parece não ser mais um fenômeno alheio à vida política de um povo, ao contrário, em nossos dias, tem se tornado parte, ferramenta, justificativa.

A falta de crença, a descrença, a incredulidade e a dúvida que ecoa pelas janelas, pelas ruas, becos e guetos move os espíritos dos mais inquietos e inconformados e, por outro lado, dilacera a carne e a alma dos menos acalentados. Por que, sobretudo, nesta crise, não respeitamos o túmulo, a morte? Me questiono. Que guerra é esta? Quem é o inimigo? Quem é o estranho? Cadê os tanques, as armas e as bombas? Cadê os tratados? Cadê a política? Cadê os princípios? Talvez as epistemologias existentes não aclarem mais o fenômeno político mundano. Que universidade e ciência fazemos em tempo de crise? Talvez a história tenha deixado, já algum tempo, de ser a mera história, linear, conhecida, que “diz sobre o nosso

presente”, que “nos ensina”. Talvez tenhamos que olhá-la como um “agora”, uma história “já sendo”.

Me parece que neste momento precisamos reconhecer que cada um só pode ver e sentir dentro do seu limite e de sua esfera primordial. As transformações devem ser pensadas de modo próprio: elas não podem ser impostas. Talvez isso cause sofrimento. Mas até que ponto a dor, a minha dor, a nossa dor, conduzirá a um crescimento pessoal? Ou ela será sempre um gatilho para o ressentimento, a vingança sobre o Outro. Não sei! Não penso que tudo possa ser uma questão de escolha.

Sinto que vivemos uma **dor política** e esta ao lado da já conhecida dor existencial. Que dor é esta? Como se supera? Quem a recorrer? Qual médico? Talvez, a minha crença de que toda atividade política desprovida de reflexão é uma vida orientada sem fins (desprovida de ponderação) seja um aforismo de desespero. Mas sinto que isso me leva um pouco mais longe: buscar compreender não a mera disputa por crenças de sentido comum, mas em seu conteúdo mesmo. Há de revisar de que maneira esta disputa chega ao ponto de se preferir seguir reforçando a própria crença em vez de confrontar-se com a sua negação. Me pergunto: quem está aberto a renunciar às suas crenças?

Creio que na seguinte tese: o fenômeno político deve estar pressuposto por uma teoria do significado enquanto expressão da vivência do sujeito.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org.). **Nova cartografia social da Amazônia: ribeirinhos e ribeirinhas de Abaetetuba e sua diversidade cultural**. Manaus, Amazonas: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2009.
- ARENDT, H. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. – 3 ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- _____. **The promise of politics**. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- _____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. **A vida do espírito**. Tradução Antonio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- _____. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. – 3ª ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- AZÓCAR, A. P. Ética y política. In: AZÓCAR, A. P.; BRUNNER, J. J.; LAGOS, M. G. **Ética y Política**. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1991. p. 11-22.
- BAUMAN, Z. **Ética pós-moderna**. Tradução João Rezende Costa. – São Paulo: Paulus, 1997. (Critérios éticos)
- BEGOUT, Bruce. **La Découverte du quotidien**. Paris: Editions Allia, 2005.
- _____. Una fenomenología de la vida cotidiana. **Actuel Marx/Intervenciones**, n. 10, p. 225-240, 2011.
- BRANCO, J. C.; ROCHA, L. F. A dimensão política da linguagem na perspectiva de Hannah Arendt. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa/Bahia, v. 17, n.1, p. 218-239, junho/2018.
- BUBER, M. **Do diálogo e do dialógico**. Trad. Marta E. de S. Queiroz e R. Weinberg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.
- CASTRO, F. F. de. **Entre o mito e a fronteira: estudo sobre a figuração da Amazônia na produção artística contemporânea de Belém**. Belém: Labor Editorial, 2011.
- _____. Fenomenologia da Comunicação em sua quotidianidade. **Intercom – RBCC**. São Paulo, v. 36, n. 2, p. 21-39, jul./dez. 2013.

_____. Intencionalidade, experiência banal e comunicação: esboço de prospecção fenomenológica do cotidiano. **LOGOS**. Dossiê: Cotidiano e Experiência. v. 22, n. 02, 2015.

CAVALIERE, E. **A via a-teia para Deus e a constituição de uma ética teleológica a partir do pensamento de Edmund Husserl**. – Vitória: EDUFES, 2013.

CARRARA, O. V. **Lévinas: do Sujeito ético ao Sujeito político**. 268f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

CORTINA, A; MARTÍNEZ, E. **Ética**. São Paulo: Edições Loyola; 2005.

COSTA, M. J. C.; SANTOS, N. G.; MAIA, R. E. F. AMIA: 31 Anos de atuação na luta pelo direito do povo das ilhas de abaetetuba. In: **IX Fórum Internacional de Pedagogia e III Semanário Nacional de Educação**. Abaetetuba, 8 a 11 de novembro de 2017.

CLARK, C. From rules to encounters: Ethical decision-making as a hermeneutic process. **Journal of Social Work**, 12(2), 2011. p. 115–135.

DERRIDA, Jacques. O que é uma tradução relevante? Trad. Olivia Niemeyer Santos. **Alfa**, v. 44 (n. esp.), p. 13-44, 2000.

ESPINOSA, B. **Tratado político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. (Clássicos WMF)

_____. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2 ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

FABRI, M. **Fenomenologia e cultura: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar**. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FABRI, Marcelo. O próprio, o estrangeiro e o ponto de vista do universal: Aproximações entre Levinas e Waldenfels. **Aufklärung: revista de filosofia**, v. 6, n. 1, p. 25-34, 10 jul. 2019.

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar: Latino-Português**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1962.

FERREIRA, R. B. **Mundo-da-vida como fundamento vital para as políticas de adaptação**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Aplicadas – Campinas, SP, 2016a.

_____. Husserl, mundo-da-vida e geografia. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 119-126, dez. 2016b.

_____. As estruturas do mundo-da-vida e seu significado para a Geografia. **Anais**. XI Encontro Nacional da ANPEGE. UNESP, Presidente Prudente, SP, 2015.

_____. Crítica da finalidade à racionalidade científica: a perda radical do mundo-da-vida. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, v. 8, n. 2, p. 313–331, 2020.

_____. Fenomenologia, ciência e epistemologia. **Geograficidade**, v. 11, n. 1, p. 106-109, 2021.

FIGUEIRA, A. A.; SILVA, R. N. A dinâmica rural no município de Abaetetuba (PA): o Movimento de Ribeirinhos e Ribeirinhas das Ilhas e Várzea de Abaetetuba (MORIVA) como ação no cotidiano das populações tradicionais. In: **VII Congresso Brasileiro de Geógrafos**, Vitória/ES, 10 a 16 de agosto 2014.

FIGURELLI, R. Significação e expressão. In: SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. **Fenomenologia hoje II: significado e linguagem**. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 133-148.

FINK, E. El problema del modo de ser de la comunidad humana, **La Torre**, año IV, n. 15-16, p. 501-524, julio-diciembre, 1956.

FOUCAULT, M. Política e ética: uma entrevista. In: MOTTA, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004. p. 2018-224.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GADAMER, H-G. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes: 1997.

GIUBILATO, Giovanni Jan. El camino a la libertad. Eugen Fink y el principio de la fenomenología. **Franciscanum**, v. LIX, p. 23-50, 2017.

GOLDARACENA, F. I. E. Lévinas y el Trabajo Social: Más allá que de Jonia a Jena. **Δαιμόν**. Revista Internacional de Filosofía, nº 58, 2013, p. 19-32.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**. Vol. 1 e 2. Tradução de Paulo Astor. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Pensamento pós-metafísico** – estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HELD, K. acuerdo y entendimiento intercultural: posibilidades y limites, **Investigaciones Fenomenológicas**, n. 7, p. 45-60, 2010.

_____. Authentic Existence and the Political World, **Research in Phenomenology**, n. 26, p. 38-53, 1996.

_____. **Ética y política en perspectiva fenomenológica**. 1 ed. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2012

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. (Trad. Diogo Falcão Ferrer) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Lógica formal y lógica trascendental.** Ensayo de una crítica de la razón lógica. Trad. Luis Villoro, UNAM, México, 1962.

_____. **A filosofia como ciência de rigor.** Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

_____. **La tierra no se mueve.** Tradução de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Compludense, 1995a.

_____. Tres anexos de La crisis sobre el mundo de la vida. Investigaciones fenomenológicas. **Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología.** n° 1. Madrid, 1995b.

_____. **Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica.** Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

_____. **Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica:** la fenomenología y los fundamentos de la ciência. Libro terceiro. Traducción de Luis E. González. Fondo de Cultura Económica: México, 2000.

_____. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.** Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Tradução de Antonio Zirión. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

_____. **Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie.** Zweites Buch: phänomenologische untersuchungen zur constitution. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

_____. **Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie.** Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie. Netherlands: Springer, 1976.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica:** introdução geral à fenomenologia. Tradução de Marcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris.** Tradução de Pedro M. S. Alves. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013

_____. **Investigações lógicas:** investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____. **Investigações lógicas:** elementos para uma elucidação fenomenológica do conhecimento. Sexta investigação. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa M. A. de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. **Erfahrung und Urteil:** Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Academia, Praha, 1939.

_____. **Experiencia y juicio:** investigaciones acerca de la genealogía de la lógica. Traducción de Jas Reuter. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

_____. **De la synthèse passiva**: de la logique transcendantale et constitutions originaires. Traduit de Bruce Bégout et Jean Kessler. Grenoble: J. MILLION, 1998.

_____. **Sínteses activas**. A partir da lição “Lógica transcendental” de 1920/21. Tradução de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____. Kind. Die erste Einfühlung. In: _____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Texte aus dem Nachlass Dritter Teil: 1929-1935. Netherlands, Springer, 1973. p. 604-608.

_____. **Problemas fundamentales de la fenomenologia**. Traducción de César Moreno y Javier San Martin. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

_____. **Renovación del hombre y de la cultura**: cinco ensayos. Traducción de Augustín Serrano de Haro. Barcelona y México: Antrophos Editorial, 2002.

_____. **Invitación a la fenomenologia**. Traducción de Antonio Zirión, Peter Baader y Elsa Tabernic. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.

JARAMILLO-MAHUT, M. M. La dimensão de lo político en el mundo de la vida. **Praxis Filosófica**, n. 17, dic. 2011. p. 69-89.

KOYRÉ, A. **Études Galiléennes**. Paris: Hermann, 1966. (Histoire de la Pensée, XV)

_____. **Galileu e Platão**. Tradução de José Trindade Santos. Lisboa: Gradiva, 1992.

LANDGREBE, L. **The phenomenology of Edmund Husserl**: six essays. London: Cornell University Press, 1981.

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro, Lisboa- Portugal, Edições 70, 1988.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. Mundamazônico: do local ao global. **Revista Sentidos da Cultura**, v.1. n. 1. P. 30-40, Jul-dez., 2014.

_____. Um homem que se diz bom. In: _____. **Altar em chamas**: poemas. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1983. p. 80.

MAGALHÃES, F. **Dicionário português-latim**. São Paulo: Editora LEP S.A., 1960.

MERLEAU-PONTY, M. **A Natureza**: curso do Collège de France. Tradução de Alvaro Cabral. 2 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O filósofo e sua sombra**. Os pensadores. Tradução e notas de Marilena Chauí e Nelson Alfredo Aguilar. São Paulo: Abril Cultural, 1975a. p. 429-450.

_____. **Sobre fenomenologia da linguagem**. Os pensadores. Tradução e notas de Marilena Chauí e Nelson Alfredo Aguilar. São Paulo: Abril Cultural, 1975b. p. 319-330.

MOREIRA, E. **Amazônia**: o conceito e a paisagem. Belém: SPVEA, 1960.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para os espíritos livres. Trad.: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OLIVEIRA, M. A. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

PATOCKA, Jan. **Introducción a la fenomenología**. Traducción de Juan A. Sánchez. Barcelona, Herder Editorial, S.L., 2005.

PANTOJA, Wallace Wagner Rodrigues. Transamazônica: geocartografia da (in)existência entrelugares. 2018. 449 f. **Tese** (Doutorado em Geografia). Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

RABANAQUE, Luis Román. Actitud natural y actitud fenomenológica. *Sapientia*, v. 67, Fasc. 229-230, p. 147-163, 2011.

RICOEUR, P. Edmund Husserl: A quinta meditação cartesiana. **Phainomenon**, n. 9, p. 245-270, oct., 2004.

RODRÍGUEZ, A. M. Fenomenología y política en la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental de Husserl. **Investigaciones Fenomenológicas**, vol. 3, 2011.

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, J. L. La fenomenología trascendental y la crisis de la ciencia y de la vida. **Anuario Filosófico. Universidad de Navarra**, vol. 7, 1974. pg. 311-368.

ROJA, P. La ética del lenguaje: Habermas y Levinas. **Revista de Filosofía**, v. XIII. N; 23, p. 35-60, 2000.

SANCHEZ VÁZQUEZ. A. **Ética**. Tradução de João Dell'Anna. – 37ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. 304p.

_____. Ética y política. In: BORON, A. A. **Filosofía política contemporánea**: controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. 1ª. ed.– Buenos Aires: Clacso, 2002. p. 277-284.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006

SARTRE, J-P. **O Ser e o Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução e notas de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. Determinação e liberdade. In: VOLPE, G. D. et al. **Moral e sociedade**: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. Tradução de Nice Rissone. – 2 ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 3-48.

SENRA, André Vinícius Dias. **Husserl e as ciências**: a fenomenologia e os paradigmas atuais da epistemologia. Curitiba: CRV, 2020.

SILVA, D. R. C. MORIVA – **Memória teórico fotográfico**: organização, lutas, desafios e conquistas. In: SOUZA, Dayana Viviany Silva de. et al. (Orgs.). Povos ribeirinhos da Amazônia: educação e pesquisa em diálogo. Curitiba: Editora CRV, 2017. p. n.p.

SILVA, F. K. R. Memória, Percepção & Experiência: a geopoética do habitar ribeirinho na Amazônia-Marajoara (Pará). 2017. 152 f. **Dissertação de Mestrado** (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade do Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – PPGeo/ IFCH/ UFPA, Belém-PA, 2017.

SIMMEL, G. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, E. (Org.). **Simmel**. São Paulo, Ática, 1983. p. 122-134.

STEINBOCK, Anthony J. **Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl**. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1995.

TOURINHO, C. D. C. A dupla implicação da epoché e sua relação com o mundo na fenomenologia de Husserl. **Philosophos**, v. 21, n. 1, p. 37-58, Jan./Jun., 2016.

TROTTA, W. Reflexão acerca dos elementos constitutivos da ética husserliana. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**. Rio de Janeiro, v.7, n.2, p.1-124, out. 2014/mar., 2015.

VÁSQUEZ, G. H. La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural. In: HUSSERL, Edmund. **Renovación del hombre y de la cultura**. Barcelona: Anthropos, 2002, p. VII- XXXIII.

WALDENFELS, Bernhard. Mundo familiar y mundo extraño. **Ideas y Valores**, p. 119-131, 2001b.

_____. **Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño**. Anthropos Editorial: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2015. p. 267-286.

_____. Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, v. 58, n. 1, p. 71-81, 2010.