

O Vivido Intersubjetivo: corpo, ontologia e ética.

Uilson Júnior Francisco Fernandes¹

Resumo: Este artigo pretende por meio de uma incursão ao conceito de mundo da vida na perspectiva de Husserl , Dilthey e Heidegger estabelecer a relevância filosófica desse termo para o terreno da moralidade. Neste sentido nos propomos a apresentar , a partir das relações entre ética e ontologia, como o Merleau-Ponty consegue por meio de sua concepção de estrutura apontar a relevância do corpo para se pensar a ética e como esta relação se articula com sua compreensão do mundo vivido.

Palavras-Chave: Mundo-da-vida, Ontologia, Ética, Corpo, Estrutura, Existência

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia, a pesquisa em questão foi orientada pelo professor doutor Simeão Donizeti Sass , a quem agradecemos pela dedicação e confiança. Nossos agradecimentos ainda a Maíra Rosa e Francisco Rosa pelo apoio e carinho no decorrer da pesquisa.

I. Introdução

Os que querem ver em mim a intenção de considerar o homem como uma criatura acabada se enganam então redondamente. (Balzac)

Berçários:

Sala de Condicionamento Neopavloviano, indicava o quadro de avisos. (Huxley)

As relações entre filosofia e vida, parecem ser obviamente inegáveis quando nos aproximamos do senso comum. Uma “filosofia da vida” é assumida usualmente, quando percebemos a constante necessidade de uma decisão que nos é exigida frente a diversas situações em que somos colocados enquanto seres que vivem.

Entretanto, quando passamos para a visão filosófica de uma “filosofia da vida”, nos deparamos com um contratempo inesperado colocado, de certa forma, pela própria racionalidade filosófica, dos ditos “filósofos profissionais”; para se pensar a vida é necessário usar o conceito.

Quando nos debruçamos sistematicamente sobre um conceito no pegajoso terreno da filosofia, temos necessariamente de assumir as conseqüências de nossa leitura. E é esta opção, de articulação entre o que se vive e que se teoriza que assumimos no artigo em questão.

Se optarmos por uma concepção de *filósofo*, que coloca a atividade filosófica como mera função interpretativa de idéias claras e distintas, temos necessariamente de priorizar tanto a coesão do conceito com o todo da argumentação apresentada, quanto a articulação com as idéias do autor que o formula em sua relevância lógico-filosófica, em detrimento de uma práxis filosófica que se aproxima da vida e não da mera teorização desta .

Estes pré-supostos parecem transpassar a história da filosofia principalmente a partir de Aristóteles, prescrevendo os critérios objetivos para a atribuição do adjetivo filósofo a um homem.

Mas os filósofos profissionais ainda possuem certa *fórmula mágica*: o terreno nebuloso da abstração. Esta é usada contra algumas “íngratas ciências humanas” que exigem uma maior concretude da atividade filosófica, acusada por estas de uma reclusão monástica em sua *torre de marfim* construída sobre seus títulos acadêmicos.

Quando a filosofia é acusada de abstrata, sua primeira defesa é a lógica, vista como uma complexidade discursiva, uma capacidade racional de objetivação alcançada somente por poucos, que iluminados por um método claro e distinto, estão aptos a uma efetiva análise do real, e uma conseqüente expressão daquilo que se denomina vagamente de verdade.

Na maioria das vezes, esta armadura formal não consegue safar a filosofia do fantasma de uma abstração racional; como pagamento, a filosofia se distancia gradativamente de uma perspectiva histórica factual, adentra a arte numa formalização da expressão e da percepção e, finalmente, debanda para o terreno político/religioso sob o álibi dogmatista de uma ideologia crítica.

Mas ainda há uma saída: a ciência. Triste *admirável mundo novo*, onde a devoradora fome de objetivação científica ruma gradativamente as entranhas da filosofia, e, deixa nesta, profundas marcas.

Se nossa crença na ciência se baseia na vinculação otimista da idéia de um progresso social a uma perspectiva do notório desenvolvimento de uma razão técnica, não há como negar que um apontamento válido com relação ao *lugar da filosofia no mundo* é expresso por Maurice Merleau-Ponty.

Podemos iniciar a discussão acerca da possibilidade de uma moralidade propriamente merleau-pontyana, a partir de uma breve incursão histórica do conceito de mundo-da-vida.

Pode parecer uma contradição interna buscar um conceito para o mundo-da-vida, mas, a chaga racionalista da filosofia está em tal ponto que, somente pela utilização de uma espécie de *contra-conceito*, estaremos habilitados a não recair no senso comum, mantendo ao mesmo tempo a relevância filosófica, frente à academia, da coisa mais primitiva de todo homem: a vida.

O terreno da experiência do homem deveria em tese englobar seus sentimentos, sua atividade intelectual, ou seja, o organismo enquanto totalidade, mas o que temos não é isso.

Desde que a fisiologia da percepção e as conclusões da química fisiológica se debruçaram sobre o homem, à velha concepção do organismo enquanto máquina começou a ganhar um fundamento inabalável, e fez do homem gradativamente um mero aglomerado de funções físico-químicas mensuráveis e explicáveis pelos instrumentos do laboratório.

Soma-se a esse dado o agravante de que cada vez mais as ciências humanas sentem uma necessidade de conceitos rígidos, que, sob o álibi de uma pesquisa científica, tomam como meio válido de conhecimento a análise objetiva do organismo, da história e da vida.

Exemplo disto é que o próprio Teatro, que possui o corpo do ator enquanto meio de expressão, passou por um período, em que o aparecimento de uma fé no movimento mecânico, chega a vislumbrar a possibilidade de substituição do orgânico pelo autômato, em nome de uma perfeição geométrica que só poderia ser alcançada por um *composto material* que não atrapalhasse o movimento dos corpúsculos com atividades intencionais, basta que olhemos para Tadeus Kantor² ou Heinrich Von Kleist³ para termos um exemplo claro das conseqüências que filosofias racionalistas como a de Descartes ou Kant podem despertar .

É tarefa da filosofia ampliar os debates em torno de toda a esfera dos atos de conhecimento do homem, e conseqüentemente buscar de forma consciente, no sentido em que realmente sabemos sobre o que estamos falando, recolocar as coisas em seu devido lugar, em pleno século em que ,os valores enquanto enunciadores da capacidade humana de atribuição de sentido, parecem cada vez mais debandarem ou para o terreno dogmatista ou para um relativismo que se fundamenta em questões ideológicas, a filosofia ainda se mantém fechada em seus auditórios num debate quase patológico , que não se volta ao mundo, .

Reaprender a ver o mundo, é essa perspectiva que buscamos ao pensar as relações diretas entre uma pesquisa ontológica e seus desdobramentos morais.

II . Desenvolvimento.

Tomamos como base para a discussão proposta no artigo em questão uma sistematização estritamente teórica, que se baseia nas obras citadas em nossa referência bibliográfica (Cf. Bibliografia).

Dentro da especificidade do conhecimento filosófico um enunciado básico norteia as diferentes linhas de pesquisa: *a filosofia se faz a partir da dissecação e formulação de conceitos*. Esta perspectiva não pode, academicamente falando, ser abandonada sem recair ao senso comum.

Poderíamos aqui, adentrar ao método estruturalista de construção do conhecimento filosófico, entretanto, partindo da perspectiva levantada por Merleau-Ponty de uma crise da razão, decidimos adotar como metodologia básica uma espécie de retorno a uma *fenomenologia*

²

KANTOR, Tadeusz. Le théâtre de la mort. In: BABLET, Denis. Les voies de la création théâtrale XI. Paris: CNRS, 1983, p. 59-65. Publicado em Versão Portuguesa pelo Periódico *Folhetim* , em janeiro de 1988, disponível em : <http://www.pequenogesto.com.br/folhetim/folhetim0.pdf>

³

Cf. KLEIST, H .V. Sobre o Teatro de Marionetas e outros escritos. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa – Portugal: Editora Antígona. 2009.

existencial. A crise a qual Merleau-Ponty faz referência se apresenta como uma banalização, uma perda de sentido, uma deterioração da práxis filosófica em prol de uma formulação de conceitos puros, lógicos e racionais, que relevam a rigidez antropomórfica de uma filosofia que se fundamenta num transcendental, que vê o mundo meramente como estímulo a uma consciência transparente.

O movimento do texto toma uma relação entre o particular e o universal a partir da perspectiva orgânica do indivíduo. Buscamos desta forma, por meio de um contato direto com o texto do autor em questão, uma profunda investigação a cerca do mundo-da-vida enquanto estância primeira da manifestação de sentido.

Nesta perspectiva nossa metodologia de trabalho busca respaldo numa *dialética materialista* que se volta ao mundo-da-vida, ou se preferirmos, ao mundo de nossa experiência particular.

Não perderemos, contudo a perspectiva simbólica, expressa no comportamento do homem que em seu contato com os dados sensíveis, transfigura o objetivo em subjetivo e o compartilha com seus comuns, tornando a expressão *estímulo-resposta* de difícil compreensão quando buscamos uma interpretação da vida propriamente humana.

Esse movimento nos possibilita adentrar ao terreno da moral pela idéia de cultura, entendida aqui como ontologia bruta do compartilhar significados, signos intersubjetivos que nos identificam a um determinado grupo e que conseqüentemente nos apontam, e não prescrevem, certas condutas gerais.

A constituição desta problemática será pautada numa descrição dos fatos vividos da esfera pré-reflexiva que fundamenta nossas relações humanas, numa correlação que ganha o terreno já saturado da ontologia, apresentando a novidade da compreensão do homem como uma totalidade.

Uma aproximação da antropologia e da psicologia será de crucial importância para descrevermos o terreno fundador da *mundanidade* do homem, bem como uma pequena reflexão da literatura da decadência como expressão contrária da fé racional na objetividade científica.

III.1 - Husserl e o eurocentrismo da razão: mundo-da-vida e objetividade científica.

Aprendemos que o valor de verdade de um enunciado qualquer é dado pela demonstração de uma ciência particular. A lógica nos evidencia apenas argumentos corretos em seus aspectos formais, nunca se referindo ao conteúdo destes enunciados.

Essa premissa pode nos oferecer um apontamento para uma breve consideração a cerca do contexto em que o conceito de mundo-da-vida emerge na filosofia husserliana.

Quando nos aproximamos do percurso filosófico deste autor, temos que em sua fase de *crise* surge gradativamente, uma necessidade de crítica as ciências de seu tempo: o conceito de mundo-da-vida ou se preferirmos de *lebenswelt* aparece embebido na fé ingênua da objetividade, que revela o real em sua ordem geométrica.

A oposição entre o *lebenswelt* e o mundo das ciências representa no itinerário filosófico de Husserl, uma necessária fundamentação do mundo-da-vida como um *a priori* concreto, que possibilita, nesta esfera pré-científica, as condições de constituição das ciências no nível histórico existencial.

O mundo-da-vida é o fruto de uma fenomenologia que parte do pressuposto da subjetividade transcendental, numa re-caracterização do cartesianismo, numa espécie de retomada do projeto de Descartes na enunciação do cogito.

O interesse teórico da atitude fenomenológica dirige-se exclusivamente ao universo da objetividade . Husserl , nesta fase de sua fenomenologia, coloca a tônica no mundo-da-vida, na experiência pura e no a priori pré-categorial, embora mantenha o sujeito transcendental como um pólo de referência . Na crise vincula o eu e o *lebenswelt* na correlação consciência-mundo. (ZILLES, Urbano. Introdução. In: **A crise da ciência européia e a filosofia**. 2002 , p.48-49)

O sentido do mundo-da-vida husserliano passa a se justapor a uma concepção da experiência do homem numa perspectiva que ultrapassa a mera empiria do mundo sensível, seguindo a esteira do cartesianismo.

O mundo-da-vida em seu sentido fenomenal começa a desenhar contornos de um ato de consciência, que definitivamente culmina num sujeito transcendental, numa subjetividade pura, basta que olhemos a possibilidade de uma redução fenomenológica completa.

Pela *εποχή* [epoché]fenomenológica , reduzo meu eu humano natural e minha vida psíquica –domínio de minha experiência psicológica interna – a meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da experiência interna transcendental e fenomenológica. (HUSSERL. **Meditações cartesianas**. 2001 , p. 43)

A perspectiva da crítica husserliana a uma ciência que prioriza a objetividade acaba recaindo numa espécie de racionalismo fenomenológico.

Esta abordagem tem suas bases na possibilidade de uma redução à essência pela suspensão do juízo, como método propriamente filosófico, dado que, o acesso propiciado pelo conceito de mundo-da-vida, remete necessariamente ao sujeito transcendental.

Essa volta ao mundo da vida possui seu núcleo na manifestação da subjetividade, ou seja, uma espécie de afastamento da experiência em prol da primazia da consciência reflexiva, culminando numa ruptura da familiaridade do sujeito com o mundo circundante, dado que, essa consciência transcendental conota uma intencionalidade subjetiva que se justapõe a uma operação intelectual e não passa por um estudo aprofundado da percepção.

Podemos postular, portanto, que a constatação desta subjetividade transcendental, culmina numa espécie de reflexão transparente.

O fato vivo da percepção é visto por Husserl numa subordinação a objetividade científica, ou seja, o mundo-da-vida sendo constituído como *télos* da redução fenomenológica completa, passa por estruturas objetivas constatadas por uma *eidética* espaço-temporal que conota este como etapa transitória para a subjetividade transcendental, numa perfeita posse dos objetos.

O problema de uma consciência *narcisista racionalizante* parece acarretar a subjetividade transcendental de Husserl, entretanto, o conceito de intencionalidade, teria teoricamente, justamente a função de recolocar o sujeito no mundo.

Husserl postula a existência do mundo, mas a vigência do mundo só é válida enquanto minha consciência consegue apreender os fenômenos a mim dados.

O mundo em geral é para mim apenas o que existe conscientemente e para mim vigora em tais *cogitationes*. Todo o seu sentido e vigência de ser recebe-os ele dessas *cogitationes*. Nelas decorre minha vida mundana. (HUSSERL. **Meditações cartesianas**. 2001 p.15).

É pela noção de intencionalidade que Husserl ainda pode manter uma perspectiva que evita uma completa objetivação do mundo-da-vida, dado que, a consciência como uma necessidade de existir como outra coisa que não ela mesma, abre pela perspectiva husserliana a inevitável existência do mundo⁴, por mais que o sentido da percepção ainda seja uma transcendência da subjetividade enquanto propriedade cogitativa.

Se Husserl abre a perspectiva de um mundo-da-vida inevitável, a plenitude da intencionalidade sinaliza somente o presente em pessoa e não o significado da vida.

⁴ Sartre apresenta essa importante aquisição da filosofia de Husserl no texto *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl : a intencionalidade em Situações I* Cf. Bibliografia.

O percurso de uma primeira redução fenomenológica ao mundo-da-vida se torna mero resultado de uma crise das ciências européias, atestando um eurocentrismo no *lebenswelt* de Husserl, ainda dependente de uma segunda redução, que conforme apontamos, desencadeia uma subjetividade transcendental transparente com a reflexão.

O mundo-da-vida se apresenta como mero ponto de passagem a uma subjetividade transcendental, o sentido inefável do mundo ainda não parece ter sido levado a sério com todas as suas conseqüências.

Talvez por isso, encontremos certa dificuldade em seguir ponto a ponto a influência de Husserl no percurso filosófico de Merleau-Ponty.

II.II- Wilhelm Dilthey, uma noção de vida maculada pela objetivação da experiência subjetiva.

Com a literatura da decadência do final do século XVIII, surge uma desconfiança no que usualmente chamamos de racionalidade, que se manifesta como uma razão triunfante capaz de mensurar o real com uma forte influência da lógica.

O homem, dominado por um método cartesiano que aborda o conhecimento a partir da clareza e evidência do *cógito*, se debruça sobre a realidade, com uma atitude meditativa que no máximo, o permite revelar a validade dos fundamentos da ciência.

Mas o terreno arenoso da experiência, vista em sua facticidade muitas vezes irracional, começa gradualmente a despertar, poetas e pensadores, para a incomensurabilidade daquilo que a filosofia passava cada vez mais usualmente a denominar de fenômeno da vida.

É nesse contexto que a filosofia "diltheyliana" surge como uma tentativa de romper com o paradigma de uma razão onipotente, baseada no sentido transcendental de nossas vivências.

A vontade de compreender a vida como ela é, por meio de conceitos vitais que possibilitem pensar a vida histórica do homem, norteia o pensamento de Dilthey numa repulsa tanto a auto evidência do *cógito*, quanto a uma esfera transcendental fundamentada no conceito de representação moderno.

Esta herança cartesiana, perpassada até Kant, nos coloca numa relação com fenômenos e não com sujeitos.

O impulso de fundamentar as ciências do espírito move Dilthey num amplo projeto filosófico, que parte evidentemente do conceito de vida.

Se remontarmos aos termos *Erleben* (vida), *erlebnis* (vivência) e a *erfahrung* (experiência), encontraremos o cerne fundamental da distinção "diltheyliana" com a expressão *empfindung* (sensação) que se liga na história da filosofia a uma operação representativa, que parte dos dados sensíveis como meros estímulos, destituindo o mundo fenomenal de sua mais bela face: o terreno do inexplicável.

Grosso modo podemos situar a concepção desse mundo humano "diltheyliano" na circularidade entre a expressão do vivido, e o próprio momento da vivência, em três atitudes fundamentais: *a vivência*, momento do fato concreto, mas não necessariamente material, ou em outros termos a situação mais elementar do homem como propriedade de sua humanidade; *a expressão*, momento em que essa vivência é expressa por meio da estrutura propriamente humana, no caso pela palavra em sentido amplo, ou se preferirmos momento em que dizemos algo que têm referência no fato vivido mesmo que esse tenha sido imaginário; e por último *a interpretação* como propriedade fundamental de nossa humanidade.

Este último momento atesta a importância da atitude simbólica do homem, que perde o atributo de uma razão representativa, e adentra ao terreno da interpretação das vivências, sendo que, essa interpretação ultrapassa o status de mera atividade, tornando-se constitutiva da forma como os seres humanos agem e conduzem suas vidas.

Todo esse movimento de tentativa de fundamentação das ciências do espírito, que são essencialmente a prova da atitude interpretativa como propriedade central de nossa humanidade, leva a uma perspectiva que deposita todas as fichas numa noção de vida histórica, opondo-se as teorias filosóficas que se fundamenta num *fenomenologismo*, baseado na consciência como porto seguro de nossa vivência.

O método *expressivista* de Dilthey se liga a uma negação da filosofia cognitivista nascente, marcada pela apreensão do mundo em desconsideração da vivência deste.

O ganho deste retorno do sujeito ao mundo, que concomitantemente se distancia de uma verdade unívoca, gira em torno de uma concepção de razão como atividade participativa de nossa humanidade.

A amplitude deste apontamento parece ressoar em Heidegger, ou até mesmo em filósofos como Sartre e Merleau-Ponty que se debruçam sobre a experiência ingênua da vida, por mais que uma referência direta a Dilthey seja quase inexistente.

A raiz última da mundividência é a vida. (...) Aqui não explico, não classifico, descrevo somente o *facto* em si, que qualquer um pode observar. (...) experimento um

sossego íntimo, é um sonho, um jogo, uma diversão, uma contemplação e uma ligeira animação – como um subsolo da vida. Não capto nela outros homens e coisas apenas como realidades que se encontram comigo e entre si numa conexão causal: referências vitais partem de mim para todos os lados, relaciono-me com homens e coisas, tomo posição perante eles, satisfaço as suas exigências a meu respeito e deles espero algo. (DILTHEY. Teoria das Concepções de Mundo. 1992 p. 111-112).

A vida tornada conceito em Dilthey não é mais um dado de uma consciência intencional fruto de uma objetividade científicista, mas torna-se uma categoria epistemológica no corpus da filosofia "diltheyliana", contra o conceito de representação.

A realidade aqui não é mais justaposta a uma consciência baseada nos fenômenos apreendidos por esta, mas o próprio movimento inegável, e como nos diz Bérégson, inefável da vida. Como bem nos afirma Amaral (1987, p.9): A oposição "diltheyliana" a filosofia clássica da consciência parece constituir um indício claro desse pacto original da filosofia da vida.

Um esboço de uma totalidade humana começa a emergir do pensamento de Dilthey, que gradativamente, pela noção do nexu estrutural de minha vida psíquica, eleva um manifesto em prol da vida humana em sua historicidade.

É justamente nesse *enraizamento* da vivência enquanto momento em ato do *ser-humano* que Dilthey pode de maneira crítica como requer a fundamentação das ciências do espírito, colocar em segundo plano as atitudes acidentais da dedução lógica do pensamento em favor de uma vivência original que não lida mais com verdades, mas com profundidade e superficialidade.

O nexu estrutural da vida psíquica atesta além de uma totalidade, uma noção de vida que não pode ser meramente justaposta com o problema das ciências naturais, e mais, pelo contrário, essa relação entre nexu psíquico e mundo-da-vida contraditoriamente, como veremos mais abaixo, parece reforçar a oposição entre consciência e objeto em prol de uma espécie de subjetividade subjacente.

Nesse percurso Dilthey vislumbra a importância da antropologia e da psicologia como terreno fértil em sua empreitada, dado que a atitude interpretativa é em ambas as ciências o método primordial por excelência, atestando na primeira um caminho para a historicidade do conteúdo antropológico da natureza humana enquanto enunciador dos fatos de cultura como integração do sentimento, da vontade e de suas formas de expressão; e apresentando na segunda a evidência de um nexu psíquico como modo de compreensão da individualização e do rasgo sensível no choque com os objetos resistentes, o que de certa forma complementa na primeira a impossibilidade de se enunciar verdades quando tratamos deste conteúdo estrutural da natureza humana.

O conteúdo estrutural da natureza humana não poderá nunca ser estudado de modo satisfatório no indivíduo. O desenvolvimento da essência humana está na história, onde nos é possível ler, em letras maiúsculas, os motivos, os destinos interiores, as relações vitais da natureza humana, aqui se pode perceber algo que se desenvolve de dentro de si mesmo, quanto toda vida individual ganha seu conteúdo decisivo das profundezas do processo histórico. (AMARAL, Maria. Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia. 1987 notas 54 p.19).

A investigação "diltheyliana" passa nesse sentido não a um dogmatismo a partir dessas duas ciências fundadoras, mas como nos sugere Amaral (1987), a um alargamento que toma como objeto de estudo a própria estrutura biológica do sujeito em busca de uma melhor descrição de nossa capacidade interpretativa.

O homem passa a ser entendido, num sistema de impulsos interpretativos, que conotam o sentido mais primitivo de nossa humanidade na síntese da estrutura do orgânico e do psíquico, que passam a ser, a nosso entender num sentido negativo, o pressuposto para a objetivação da experiência individual, mas ao mesmo tempo positivamente abrindo a possibilidade da compreensão intuitiva da vida.

O trajeto percorrido por Dilthey culmina no núcleo da vida histórica, a partir de um processo concreto da hermenêutica, dado que, há uma volta a expressão do homem enquanto ser cultural em suas formas simbólicas da experiência, ou seja, as formas culturais expressam a interpretação e a primazia da vida na historicidade do ser.

Habermas nos oferece uma visão interessante desse percurso de observação e não de acesso ao mundo, enraizado na compreensão dos objetos materiais tornados símbolos pela propriedade interpretativa de nossa humanidade.

Para todos esses fenômenos, Dilthey cunhou o termo *Lebenszusammenhänge* - formas ou contextos de vida. Diferentemente de Husserl, que concebeu o "mundo-da-vida" como constituído por um sujeito transcendental, Dilthey apropriou-se, ao seu modo, da noção hegeliana de espírito objetivo, e concebeu as formas culturais, de qualquer tipo, como "objetivizações". É por intermédio de "objetivizações" simbólicas que os "sujeitos" "expressam" sua "experiência". (HABERMAS, J. A volta ao historicismo. 2005, p.63 .)

A contextualização do sujeito, sua incorporação na história de forma concreta aponta o principal ganho da filosofia diltheyliana, entretanto, ao buscar uma análise epistêmica da interpretação, a filosofia da vida proposta por Dilthey, acaba deixando alguns resquícios de uma filosofia do sujeito, em detrimento do aspecto de uma radical adesão ao mundo histórico.

O movimento de externalização (experiência – expressão, *Leben – Ausdruck*) e de internalização (interpretação – re-experiência, *Verstehen – Nacherleben*), acaba por recair num ritmo mecânico baseado no orgânico.

O terreno da experiência subjetiva, tornada objetiva, macula profundamente a filosofia da vida de Dilthey, sendo que, o agravante de uma assimilação de todos os objetos significativos, em uma espécie de consciência subjacente, voltada para a expressão, acaba por tornar irrelevante questões de ordem quando se trata do conhecimento (não no sentido de uma verdade lógica) como por exemplo: o lugar em que o sujeito ocupa dentro do contexto histórico não é relevante em sua tipologia da visão do mundo circundante, o apreço excessivo a validade de qualquer alegação, essa consciência subjacente acaba recaindo num relativismo auto-fundador.

A sugestão de Habermas é extremamente válida com relação a reforma que Heidegger propõe a essa concepção de vida de Dilthey, substituindo os contextos de vida pelo *Dasein*, e de certa forma corrigindo algumas lacunas deixadas por Dilthey, reafirmando contra um contexto de vida, a sobriedade concreta dos contextos de significação e de situação.

Essa passagem do modo expressivista de Dilthey para a ontologia interpretativa e compreensiva de Heidegger culminará no que Habermas denomina de virada lingüística a qual só fazemos menção, passando agora a uma sucinta discussão a cerca do sentido do Ser-no-Mundo heideggeriano.

II.III- Ontologia Fundamental : a historicidade do Ser-no-Mundo e seus desdobramentos éticos.

O objetivo primordial aqui, não é uma discussão minuciosa acerca dos conceitos desenvolvidos por Heidegger, mas assinalar alguns tópicos que possibilitarão, além de uma melhor elucidação do mundo-da-vida, enquanto conceito ontológico existencial, adentrar a importante relação entre ética e ontologia desenvolvida principalmente na *Carta sobre o Humanismo* de Heidegger escrita em 1946 e publicada em 1947.

Como já apontamos, a postura de Heidegger com relação ao conceito de vida, ou se preferirmos ao mundo-da-vida, recebe uma nova perspectiva que parte da linguagem, desta nova posição, surge no pensamento de Heidegger uma aderência a condição do homem enquanto ser existente.

Em Husserl, e mesmo em Dilthey, esta perspectiva foi negligenciada em nome de uma espécie de objetivação da experiência, sendo que, no primeiro o mundo-da-vida parece meramente uma conclusão provisória, baseada nos princípios de uma redução fenomenológica

completa, ; e no segundo a vivência acaba tomando aspectos tão relativos ao ponto de vista do espectador , que a distinção sujeito objeto parece ganhar ainda mais força.

Heidegger, que detestava o termo Erlebnis e a abordagem expressivista como tal, substitui a subjetividade pelo dasein – ser no mundo. Ele afasta o ser humano de toda conotação subjetivista , definindo o Dasein em termos puramente funcionais. O dasein é explicado em termos da estrutura da qual ele é uma função. (Habermas. A volta ao historicismo, 2005 p.70, Cf. Bibliografia)

O pensamento heideggeriano aponta, nesta perspectiva, para uma aderência primordial do homem ao mundo, que até aqui ainda não parecia ser exposta com a radicalidade necessária, é por meio do Dasein que o filósofo consegue atribuir um novo sentido a importância do momento da vivência originária de todo homem em seu caráter mais bruto, mais fundamental.

A mundanidade referida pelo filósofo ultrapassa o terreno da construção de um conceito de mundo-da-vida, passando a uma espécie de auto-evidência, pela situação do homem, enquanto ser que é, inegavelmente, situado no mundo .

A força do Dasein de Heidegger parece justamente se fundamentar numa total oposição a qualquer tipo de atitude transcendental, o posicionamento do ser-no-mundo atesta uma repulsa a um elemento espiritual, que em certa medida, contorna inclusive a questão de uma teologia baseada em elementos puramente extra-mundanos.

Compreendemos de forma mais clara essa evidência do ser-no-mundo de Heidegger, somente quando encaramos este, não como uma categoria, um conceito, mas como solo primordial, como ponto de partida, ou em termos heideggerianos como abertura ao Ser.

Desta forma o Dasein não pressupõe realidades substanciais anteriores ou mesmo superiores, ele realiza em ato sua existência no exato momento em que adere a essa mundanidade inerente ao homem, como nos afirma o próprio Heidegger (1967, p.79) Ora, “mundo”, na expressão “Ser-no-mundo” , não significa, ente terreno em oposição ao espiritual. Mundo não significa nenhum ente ou domínio de entes mas a abertura do Ser.

A relação entre a existência e a atitude fundamentalmente humana do Dasein é expressa pela estrutura funcional das redes de atribuição de significado entrelaçadas diretamente com a situação na qual o homem se insere, nas palavras de Heidegger (1967, p. 79) O homem é – e é homem- na medida em que é o *ec-sistente*. O homem está ex-posto à abertura do Ser, que é como abertura.

É justamente a presença do ser existente que propicia esta abertura, a vivência aqui não pode ser delimitada em termos de interpretação, ou mesmo como passagem a uma reflexão

transcendental pura, o Dasein instaura uma ontologia fundamental, um terreno da vivência enquanto momento primordial da existência do homem, este movimento propriamente humano que o ser-no-mundo expressa em sua busca pela Verdade do Ser.

Podemos inclusive compreender o porque esta atitude básica parece ser de tão difícil assimilação por uma filosofia que se retira do mundo em uma torre de marfim, dado que por se *tratar de pensar algo muito simples, por isso ele é difícil para a filosofia tradicional, para quem pensar é representar*(1967, p.69) .

O ser-no-mundo se volta contra o transcendental e contra uma filosofia da representação, constituindo ainda ,por meio de uma radicalização de nossa experiência mundana, um forte argumento contra a evidência do *cogito* e, mesmo das *cogitationes*, quando fruto de uma redução fenomenológica completa .

Em outros termos, a tarefa do pensamento começa a desenhar contornos menos lógicos-abstratos , mais relacionados diretamente com a capacidade de atribuir significado a situação, tarefa fundamental de nossa existência, deixando claro que *a existência , de que se fala , não é a realidade do ego cogito* (1967, p.69), e que uma confiança numa reflexão transparente acaba por não levar em consideração que *a primeira lei do pensamento não são as regras da lógica* (1967, p. 99).

O homem é essencialmente mundano e é justamente por essa mundanidade latente que a interrogação sobre a Verdade do Ser se manifesta continuamente em suas ações, que são norteadas por um contexto de situação e de significação constantes.

Para Heidegger, esse é o sentido de nossa existência, contrariamente a Sartre, o filósofo alemão se debruça não sobre a mera questão ôntica do que é o ser, mas sim na questão ontológica do que há com o ser.

O existencial em Heidegger se relaciona diretamente com a essência do homem que já pressupõe essa mundanidade, não como mera angústia existencial da presença do outro, talvez aqui resida o fundamento maior da recusa do filósofo alemão em ser incluído no grupo dos filósofos ditos existencialistas.

Mundanidade é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo . Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial da pré-sença. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. (...)Por fim, mundo designa o conceito existencial-ontológico da mundanidade. (HEIDEGGER. **Ser e Tempo**, 1999. p. 105)

O mundo não é mais visto como mera representação interior, e o papel da interpretação humana dos fatos começa a receber um significado que ultrapassa a mera objetivação da experiência subjetiva, que se fundamenta no que foi vagamente denominado de transcendência do ego.

Em Heidegger há uma mudança de paradigma com relação ao “conceito de mundo”, que perde gradativamente seu aspecto objetivo, e ganha o terreno de uma ontologia fundamental do momento bruto da vivência, em que o homem atesta sua total pertença ao mundo, composto não por objetos doados a minha consciência, mas pelo contrário, por um terreno mais antropológico ou se preferirmos existencial.

A afirmação categórica de que o ser do homem consiste em ser-no-mundo, coloca na ontologia heideggeriana, um sentido negativo a qualquer espécie de “além” ou mesmo de um transcendental, ou ainda de uma ontologia que busca seu fundamento numa teologia, colocando nessa necessidade do mundo um fato incontestável.

Mundo é a clareira do Ser, à qual o homem se ex-põe por sua Essência lançada. (...) O homem nunca é homem, aquém do mundo, como um “sujeito”, quer se entenda sujeito como “eu” ou como “nós”. (...) E é o que se abre na abertura, que clareia o meio no qual pode “ser” uma “relação” do sujeito para o objeto. (HEIDEGGER. Carta sobre humanismo. 1967, p.79)

O mundo não é criado pelo pensamento, ou mesmo por uma consciência onipotente, como aparece nas entre linhas do pensamento racionalista de Husserl, mas na verdade é a existência que acompanha a historicidade do ser-no-mundo.

É justamente a simplicidade de nossa mundanidade latente que expõe a atitude dogmática para fora da Filosofia, assumindo uma espécie de acessibilidade a todo e qualquer homem em sua essência e não somente a alguns iniciados, está é ao que nos parece, a propriedade do Dasein enquanto ser que se interroga.

Nesta perspectiva o homem se instaura na morada do ser, o Dasein têm necessariamente de se instalar na historicidade atestada pela essência do homem como ser-no-mundo, revelando a profundidade do fundamento ontológico no pensamento de Heidegger.

O nome “existência” é usado, em Ser e Tempo, exclusivamente como caracterização do ser do homem. A partir da “existência” corretamente pensada se revela a “essência” do ser-aí, em cuja abertura o ser se revela e oculta, se oferece e subtrai, sem que esta verdade do ser no ser-aí se esgote ou se deixe identificar com o ser-aí ao modo do princípio metafísico: toda objetividade é, enquanto tal, subjetividade. (HEIDEGGER. **Que é metafísica?** 1991, p. 59)

Esta historicidade do Dasein, opera uma fusão entre o pensamento, como um dos atributos da essência do homem, em consonância com o mundo.

O ganho desta perspectiva ontológica reside justamente na conjunção do contexto da situação e da significação existencial, na qual o homem se insere e ultrapassa o terreno do relativismo auto-fundador de Dilthey, começando a operar com um ethos próprio.

O Dasein traz como característica fundamental de nossa humanidade esta aderência do homem ao mundo fazendo com que, este necessariamente, more na casa do Ser se perguntando pela essência deste.

Poderemos compreender melhor a relação implícita que Heidegger expressa com relação a eticidade de sua ontologia, principalmente quando nos aproximamos de seu texto *Cartas sobre Humanismo*, onde uma questão é levantada por um jovem amigo, nas palavras do filósofo (1967, p. 83) : Logo após a publicação de *Ser e Tempo* , perguntou-me um jovem amigo: Quando é que o senhor vai escrever uma ética?

A provocação do amigo é explicada por Heidegger como uma conseqüência da investigação sobre a Verdade do Ser. A ontologia heideggeriana se constrói sobre um existencial interrogativo, a dúvida aqui não se coloca somente no plano da meditação, mas é fruto de nossa inerência ao mundo.

Quando se toma o mundo como a morada do Ser, e a atitude propriamente humana da interrogação sobre a Essência da Verdade deste, numa perspectiva que não é norteada por um transcendental ou mesmo por uma figura teológica, temos inevitavelmente que a carga existencial de nossa humanidade adentre não apenas ao terreno propriamente ontológico , pois o Dasein desvela uma atitude que toma o homem em sua totalidade de relações com o mundo, englobando também o terreno da moral.

(...)quando se pensa a Essência do homem de modo tão Essencial – a saber , unicamente a partir da questão sobre a Verdade do Ser- , sem se fazer dele, no entanto, o centro do ente, sente-se também a necessidade de se indicarem preceitos e regras, que ditam , como o homem, experimentado a partir da ex-sistência para o Ser, há de viver Historicamente.(HEIDEGGER. **Carta sobre Humanismo**. 1967, p. 83)

A ontologia fundamental de Heidegger engloba pela amplitude da interrogação sobre o ser uma ética originária sem recair em uma necessidade de enunciar as prescrições morais, sejam num sentido transcendental - deontológico, ou mesmo pela formulação lógica de imperações derivadas da linguagem.

É justamente essa historicidade do Dasein que atesta uma referência do próprio Heidegger ao ethos, dado que não é somente no caráter ontológico da ética que se fundamenta esse apontamento, mas sim na perspectiva do significado da vida, da atribuição de significado as ações do homem em seu grupo social.

Em outros termos, esse lado antropológico do pensamento de Heidegger, acaba por gerar uma necessidade de se pensar a Verdade do Ser, enquanto atitude existencial do Dasein, nas palavras do filósofo (1967, p. 88): Mas então tal pensamento não é apenas ética por ser ontologia, de vez que a ontologia só pensa o ente em seu ser. Ora , enquanto não for pensada a Verdade do Ser , toda ontologia fica sem fundamento.

O pensamento, visto nesta perspectiva como participante, e não finalidade, da existência humana se constrói na casa do ser, em sua historicidade, em sua disposição e conjuntura , ou seja , o Dasein sendo Ser propriamente histórico, carrega em sua atitude fundamental da indagação uma ética originária, que não se liga a prescrição mas a indissociabilidade do homem ao mundo , ou se preferirmos ao caráter existencial marcante da ontologia fundamental de Heidegger.

O pensamento não cria o Ser, mas acompanha este em seu percurso histórico, assimila, em sua atitude fundamental esta dúvida existencial enraizada no mundo, tanto a perspectiva prática quanto a perspectiva teórica , sendo que, a existência enquanto participante da morada do ser , se caracteriza por uma ética originária baseada no caráter coletivo da partilha de significados comuns , construídos, digeridos e sugeridos pela existência histórica do Dasein.

O estranho no pensamento do Ser é a simplicidade. É precisamente essa que nos afasta dele. Pois estamos acostumados a procurar o pensamento ,que, com o nome de “Filosofia”, alcançou prestígio na História do mundo, na forma de algo tão incomum que só é acessível a iniciados. (HEIDEGGER, **Carta sobre humanismo**. 1967, p. 97)

O que Heidegger parece entender por atitude ética do Dasein não se liga a uma moral prescritiva baseada em enunciações deontológicas e mesmo imperativas, mas a atitude existencial do homem, distinta de uma perspectiva que usa como alibi a filosofia, a fim de construir sistemas morais rígidos, que sempre se fundamentam numa perspectiva transcendental, seja em seu sentido teológico , ou mesmo no sentido de uma consciência transparente com a reflexão.

A ontologia existencial enuncia, portanto um caráter ético, e Merleau-Ponty não se furtará de uma re-apropriação de Heidegger , mas felizmente, ou infelizmente para os acadêmicos, não poderemos sinalizar diretamente uma obra propriamente ética tanto em Heidegger quanto em seu discípulo francês, entretanto, se esmiuçarmos um pouco mais o alcance existencial do projeto

ontológico de Heidegger, numa contraposição com a investigação merleau-pontyana a cerca da consciência , da natureza e principalmente do corpo, poderemos ao menos traçar um esboço da moralidade implícita no pensamento filosófico que se volta a concreitude de nossa existência no mundo, sem as amarras de um racionalismo meditativo, voltemos ao concreto.

II. IV - Consciência , natureza e o corpo: o papel da estrutura na compreensão do homem.

Etienne Bimbenet nos apresenta a perspectiva antropológica no interior do pensamento de Merleau-Ponty. Em seu texto *Une nouvelle idée de la raison: Merleau-Ponty et le problème de l'universel* o autor nos interpela com alguns importantes pontos de divergência do filósofo francês com a corrente fenomenológica propriamente husserliana .

A proposta merleau-pontyana de uma adesão espontânea e sem reserva a experiência ingênua, opera não apenas uma mudança no paradigma do homem enquanto objeto de estudo, mas, a uma reforma de nossa compreensão filosófica do mundo.

O universal concreto é colocado como ponto de partida numa tentativa de expressão da amplitude significativa do solo fundador da experiência vivida, numa espécie de atitude militante de nossa razão, em oposição a objetividade científica e sua razão triunfante.

De tal problema, [a crise da ciência européia] fornece-nos, se quisermos, o seguinte paradigma: a racionalidade objetivante representada pela ciência galileiana da natureza não representa um fim da razão em si, essa razão, cientificamente operatória não tem mais nada a dizer , mas esse não é nosso interesse, não vivemos mais a partir do interior, mas precisamente o retorno ao mundo-da-vida é o que nos preocupa e interessa, que é o mundo de nossa vida antes de se tornar o mundo da objetividade científica (ETIENNE, Bimbenet. Uma nova idéia de razão: Merleau-Ponty e o problema do universal. 2003, p.53-54) ⁵

A leitura merleau-pontyana do mundo-da-vida husserliano, passa por uma crítica a possibilidade de uma completa redução fenomenológica. O mundo-da-vida husserliano é percorrido por Merleau-Ponty com certo cuidado, tendo como fio condutor a relação fundante entre o homem e o mundo, que é o ponto principal de apropriação do filósofo francês com relação ao *Lebenswelt* de Husserl.

⁵ Tradução nossa: D'un tel problème, La crises des sciences européennes nous fournit, si l'on veut, le paradigme: la rationalité objectivante représentée par la science galiléenne de la nature ne va pas sans un appauvrissement de la raison; une telle raison , scientifiquement opératoire, n'a plus rien à nous dire, elle ne nous concerne ou ne nous intéresse plus , nous ne la vivons plus de l'intérieur; d'où l'exigence de faire retour vers le monde de la vie, qui est précisément ce monde que nous concerne et nous intéresse, qui est le monde de notre vie avant d'être le monde de l'objectivité scientifique.

Se Husserl deposita nas *cogitationes* um acesso privilegiado ao universo simbólico do homem, o filósofo francês não pode compactuar com essa evidência clara e distinta da análise da consciência de uma forma objetiva, que traga a reboque a subjetividade transcendental como fruto de uma segunda redução.

Temos que o próprio Merleau-Ponty tem plena certeza que este fora o legado mais importante do cartesianismo, entretanto essa essência geométrica do *Lebenswelt* a partir de meu eu transcendental pode, na concepção merleau-pontyana, trazer sérias conseqüências a filosofia tornando essa uma ferramenta de mensuração do real.

Mas poderíamos ainda insistir com um certo cuidado nesta questão, principalmente se fizéssemos uma opção de leitura mais husserliana da filosofia de Merleau-Ponty,

A idéia de uma filosofia transcendental , ou seja, a da consciência como constituindo o universo diante dela e apreendendo os próprios objetos numa experiência externa indubitável, nos parece uma aquisição definitiva como primeira fase da reflexão. (MERLEAU-PONTY. A estrutura do comportamento, 2006, p. .332)

O aspecto transcendental da filosofia merleau-pontyana é , de certa forma constatado como uma passagem necessária ao problema do *cógitto* tácito, que será inclusive retomado de forma mais sistemática em seus trabalhos posteriores. Mas, em geral o sentido do transcendental retoma a integridade do *Lebenswelt*. Como nos propomos a manter o nível da discussão apenas n'A *Estrutura do Comportamento* , tomaremos , alguns pressupostos abordados na obra em questão que já apontam o transcendental apenas no nível do percebido e não como evidência de uma primazia da reflexão

Podemos adiantar que a passagem dessa estrutura pelo mundo-da-vida não pode ,de forma alguma ser anônima, a existência re-indivica uma necessidade de se dissolver no mundo, o que conseqüentemente começa a esboçar uma projeto de sujeito , dando a perspectiva de uma individualidade que é construída em detrimento de uma mera subjetividade incompartilhável.

É a própria compreensão do *lebenswelt* merleau-pontyano como uma propriedade incomensurável pela razão humana , vista como superior a totalidade orgânica, que impõe uma espécie de “dificuldade de princípio” as intenções de Husserl.

O que parece mover Merleau-Ponty nos caminhos da filosofia husserliana é, justamente, a convergência que a redução fenomenológica aponta, quando encarada numa perspectiva que abandone a convicção da subjetividade transcendental, para o caráter existencial das estruturas do mundo vivido.

A falha da redução completa, faz com que Merleau-Ponty recoloca a essência na existência a partir da corporeidade, fato este, atestado pela percepção do corpo próprio, numa concepção que reformula a noção de intencionalidade.

Não são apenas signos ideais pensados enquanto idéias evidentes para um cogito que minha consciência enquanto estrutura visa, mas sim um sentido que eclode no mundo-da-vida, atestando claramente a amplitude da intercorporeidade enquanto encarnação da “subjetividade”.

Essa precisa marcação do ponto de ruptura entre Husserl e Merleau-Ponty nos atesta uma nova visão da mundanidade do homem.

O terreno ontológico passa a ser pensado a partir da perspectiva sensível em suas diferentes formas de instituição de sentido, sendo que toda e qualquer forma de significado passa pelo corpo enquanto elo de totalidade do ser.

Os dualismos são abandonados em prol de uma estrutura comum, de uma ontologia bruta que atesta no corpus da filosofia merleau-pontyana o momento constante da facticidade de minha percepção vivida.

Merleau-Ponty já nos apontava essa necessidade de um “novo estudo da percepção” em seu “Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção” de 1933, ao afirmar logo no início: “Parece-me que no estado presente da neurologia da psicologia experimental (particularmente da psicopatologia) e da filosofia seria útil retomar o problema da percepção do corpo próprio”.

Entretanto, é n’A *Estrutura do Comportamento* redigida em 1938 e publicada em 1942 que esse projeto começa a ser efetivado: “Em outros termos, assim que tomamos como objeto de análise a *consciência incipiente*, percebemos que é impossível aplicar-lhe a célebre distinção da forma a priori e do conteúdo empírico” (2006, p. 266).

O termo *consciência incipiente* retrata a concepção merleau-pontyana de um sentido formal, de uma consciência que está sempre por se fazer no contato, na relação com o mundo, de uma estrutura que atesta sua total desvinculação das antigas noções de forma cristalizadas pela filosofia.

As doutrinas contemporâneas, ao se fundamentarem sobre a definição de um sujeito que está no mundo, acabam por negligenciar uma descrição dessa correlação do homem com o

mundo e com as coisas esbarrando sempre num empecilho inesperado: qual é o lugar da consciência?⁶

É justamente na resposta a essa questão que surge a grande novidade expressa na filosofia de Merleau-Ponty, as relações entre consciência e natureza passam a ser analisadas e exauridas do interior das conclusões da psicologia, da fisiologia e mesmo das leis da física.

Desse debate teórico com as ciências contemporâneas começa a emergir a concepção de estrutura. O corpo passa a ter uma função existencial que abarca a perspectiva já levantada por Husserl de uma consciência intencional. Entretanto os velhos dualismos cristalizados pela história da filosofia cedem lugar a uma estrutura total, ou seja, a alma e o corpo, a *res cogitans* e a *res extensa* e mesmo a evidência das *cogitationes* dão lugar a uma totalidade orgânica.

O corpo próprio engloba a consciência. não enquanto ser extra-físico que domina uma máquina, mas como essência recolocada na existência em ato. A natureza humana é consciência em ação, em uma correlação constante com o mundo e com as coisas, tarefa essa depositada no estudo da percepção fundada no corpo e no comportamento do homem.

O estado de consciência é a consciência de um estado. A consciência é sempre a consciência de alguma coisa (consciência de...; consciência que...), ou seja, de uma função(...) essas funções fazem parte do real; a consciência que temos delas pode ser correta ou incorreta. O objeto a que visam, juntas, a observação exterior e a introspecção é pois uma estrutura ou um significado que é alcançado, nos dois casos, através de materiais diferentes. Não há como negar a introspecção, nem transformá-la no meio de acesso privilegiado a um mundo de fatos psíquicos. Ela é uma das perspectivas possíveis sobre a estrutura e o sentido imanente da conduta que são a única "realidade" psíquica. (MERLEAU-PONTY. **A estrutura do comportamento**. 2006, p. 285)

A própria noção de intencionalidade que na perspectiva husserliana poderia assumir uma leitura introspectiva, que em última instância estaria sedimentada numa operação racional, assume na filosofia de Merleau-Ponty uma encarnação que é fundamentada em meu corpo enquanto estrutura.

É importante realçar que a noção de comportamento acaba funcionando como uma saída válida frente a questão de uma atividade intelectual como caracterização de nossa humanidade, dado que o empréstimo da noção de comportamento behaviorista leva o autor a um dos pilares de sua filosofia: o abandono da visão mecanicista do organismo humano e conseqüentemente um materialismo orgânico da estrutura do sujeito, permitindo-o elaborar uma concepção formal do comportamento, utilizada contra a própria Gestalt.

⁶ Essa idéia é trabalhada na introdução a *Estrutura do Comportamento* de Alphonse de Waelhens na edição em questão; Cf. Bibliografia.

A consciência merleau-pontyana é encarnada no corpo, a totalidade orgânica prepara o terreno para o comportamento simbólico, e é no corpo próprio que o existencial alcança toda sua plenitude, não há mais como contornar o mundo , o momento vivido de nossa experiência , nossas ações no mundo-da-vida, tornaram-se a partir desse momento não um adereço , mas a condição de existência do próprio pensamento.

Existem, nestas primeiras conclusões de Merleau-Ponty uma forte influência do sentido do Dasein de Heidegger, dado que esse momento irrefletido não aponta para nenhum tipo de subjetividade transcendental, mas, caracteriza por meio da antinomia de uma consciência natural e uma consciência naturante, a radicalização de uma nova idéia de razão , que se fundamenta justamente nesta experiência da des-razão do vivido, fundamentada em sua propriedade inalienável de vivo.

Percebemos no interior da obra de Ponty, a tentativa de resgatar a possibilidade de um mundo compartilhado, que ele denomina de um único mundo intersubjetivo. Eu jamais vi, entretanto, dentro do terreno da antropologia , o que eu denominarei de certa forma de um mundo (espaço) natural e inumano. De fato sabemos que depois da *Estrutura do Comportamento* o corpo humano retoma , através da função simbólica ou atitude categorial, todos os recursos universalizantes capazes de adentrar a um mundo comum . (ETIENNE, Bimbenet. **Uma nova idéia de razão: Merleau-Ponty e o problema do universal**. 2003, p.58)⁷

A consciência enraizada no mundo perde o caráter representativo do objeto que é a ela apresentado, não se trata aqui de uma operação interior desencadeada por um exterior mecânico, mas de uma totalidade existencial em ato, o alcance existencial da noção de estrutura já adentra, n'A *Estrutura do Comportamento*, ao terreno ontológico dado que o corpo como elo de correlação com os objetos do mundo ,retira de si as dicotomias do sujeito conhecedor e do objeto conhecido em prol de um momento *mágico* em que dialeticamente participo e não apenas o contemplo, nas palavras de Merleau-Ponty (2006, p.210-11) *Pouco importa de que material as partículas do universo são feitas, o que conta é o tipo de totalidade, o significado da totalidade.*

Essa concepção de uma consciência encarnada, que se manifesta nas nuances de meu corpo, e dá acesso ao ser pela minha existência, têm na percepção, o porto seguro de minha total abertura ao mundo em minha vivência.

⁷ Tradução nossa : Car ponty va s'ingénier dans la suite de son ouvrage à reconquérir la possibilité d'un monde partageable , de ce qu'il appelle un unique monde intersubjectif: Le: Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain". De fait on sait depuis de la *Structure du Comportement* que corps humain possède , à travers la fonction symbolique ou attitude categoriale, toutes les ressources universalisantes capables de l'ouvrir à un monde commun.

Até mesmo o conceito de natureza deixa de ser concebido como mera matéria bruta das impressões sensíveis, visto historicamente pela filosofia como feixe ordenado de relações objetivas sustentadas pela consciência.

A subversão merleau-pontyana da *physis*, em seu sentido passivo de análise, emprega a esta uma relação de causalidade como uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros, que compartilham do mesmo mundo que o meu pela manifestação de seus perfis, sempre acessíveis a meu toque, a correlação começa a dialeticamente manifestar uma nova visão da organicidade da estrutura do homem em seu comportamento .

A relação entre natureza consciência é redirecionada numa espécie de jogo de estruturas e super-estruturas em constante relação:

A lei da queda dos corpos é a expressão de uma propriedade do campo terrestre , que , na verdade, é a todo instante produzida e mantida pelo conjunto das relações do universo (MERLEAU-PONTY. **A estrutura do comportamento**, 2006, p. 18-19)

É a partir da estrutura que Merleau-Ponty pode inaugurar uma nova forma de compreender o homem , como corporeidade enraizada numa ontologia bruta, no mundo-da-vida, na forma mais radical de nossa existência , recolocando na experiência original toda a beleza da vida distinta de um mero fenômeno perceptivo.

Nesta perspectiva, a ordem humana, por meio de sua propriedade simbólica transfigura o circuito reflexo proposto por Pavlov. As incontáveis possibilidades de comportamentos que nosso sistema nervoso ancorado no corpo enquanto totalidade lida enquanto atribuição de sentido que , nos permite configurar uma resposta sempre nova, inédita, característica de nosso comportamento simbólico e de nossa experiência primitiva.

O equilíbrio da resposta ,quando tratamos do homem, ultrapassa o conhecimento da verdade atingida artificialmente no laboratório , o mundo-da-vida possui um distanciamento natural da mensurabilidade seja dos aparelhos da ciência ou da interpretação do psicólogo ou mesmo da lógica do filósofo.

As reações desencadeadas por um estímulo dependem da significação que este tem para o organismo considerado não como um conjunto de forças que tendem ao repouso pelas vias mais curtas, mas como um ser capaz de certos tipos de ação .No ato de mostrar, o plano privilegiado no qual se desloca o braço, longe de ser determinado pelas condições de um equilíbrio físico com o meio, corresponde as necessidades interiores de um equilíbrio vital, depende não de condições locais mas da atividade total do organismo.(MERLEAU-PONTY. **A estrutura do comportamento**. 2006, p. 230)

Em torno da questão do estímulo e da resposta podemos perceber que há variações que simplesmente não conseguem ser mapeadas pela fisiologia da percepção, dado que, o laboratório experimental não pode enunciar leis aplicáveis a facticidade do mundo-da-vida, onde a resposta

não depende apenas do determinado estímulo, mas ultrapassa esta perspectiva adentrando a um direcionamento do sentido do comportamento do sujeito em questão.

Há uma forte acentuação da capacidade de se orientar com relação a algo distinto do que a mecânica do organismo quer enunciar, ou se preferirmos o universo simbólico do comportamento humano passa a demonstrar a propriedade existencial da ação humana como terreno fundador da ontologia bruta de Merleau-Ponty.

Essa particularidade do equilíbrio orgânico quando tratamos especificadamente do comportamento simbólico do homem, traz em seu bojo a questão do objeto que tradicionalmente foi concebido como oferecido a uma consciência reflexiva.

O primeiro movimento exposto pelo filósofo francês com relação a esta questão se dá em torno do conhecimento por perfis, que servem de base segura para tratar o sentido do transcendental em Merleau-Ponty.

As coisas na experiência ingênua são evidentes como seres perspectivos: é ao mesmo tempo essencial para elas oferecer-se sem um meio interposto e revelar-se pouco-a-pouco e nunca completamente; elas são mediatizadas por seus aspectos perspectivos, mas não se trata de uma mediação lógica, já que nos introduz na realidade carnal das coisas apreendo num aspecto perspectivo, que sei ser apenas um de seus aspectos possíveis, a própria coisa que o transcende. (MERLEAU-PONTY. A estrutura do comportamento. 2006, p. 290)

As metáforas utilizadas por Merleau-Ponty ,como a do cubo ou mesmo a do cinzeiro , demonstram que a percepção não é , como fora consagrada na história da filosofia, fonte de erro quando tentamos conhecer o “mundo sensível”, mas ao contrário é justamente por essa característica de “oferta” do objeto parte por parte que se liga o significado do transcendental no pensamento merleaupontyano.

Todo dito secreta algo de não dito, todo visível deixa transparecer algo de invisível, parece ser esse o cerne daquilo que o conhecimento por perfis quer enunciar.

O que é expresso nessa enunciação é que as propriedades materiais não conseguem embarcar a totalidade do mundo, *o real é um tecido sólido*, mas não é mensurável em sua totalidade, caracterizando o existencial merleaupontyano como uma constante busca, como uma interrogação que penetra a realidade carnal das coisas, ou em outros termos, a vida é um movimento dialético de uma totalidade concreta, o universal em cada nova atitude, frente a cada situação originária se enraíza no terreno ontológico, onde as significações são compartilhadas.

A consciência deixa de ser a característica definidora do homem, dado que pensar não é mais operar com conceitos, mas o homem se define pela capacidade simbólica de seu

comportamento sem uma perspectiva hierárquica entre o intelectual e o sensível, ou seja os dualismos dão lugar a ambigüidade .

É justamente nessa relação com a perspectiva do objeto, que temos a correlação fundante entre sujeito e objeto, uma encarnação da consciência nas coisas, que é totalmente distinta, de uma consciência que simplesmente constitui por meio da representação do objeto um campo da imagem interna processada por um estímulo sensível.

A tomada de consciência nada acrescenta às estruturas físicas, é somente o índice de estruturas físicas particularmente complexas. Essas estruturas, e não a consciência, devemos dizer, é que são indispensáveis para a definição do homem. (MERLEAU-PONTY. **A estrutura do comportamento**, 2006, p. 212)

A estrutura, por seu aspecto formal, capaz de se relacionar com a matéria sem recair numa perspectiva materialista, que menospreza o caráter simbólico de nossa relação com o mundo, é o pilar que permite a Merleau-Ponty indicar a atitude categorial como o universo da atribuição de sentido.

O simbólico atesta essa promiscuidade entre sujeito e mundo, enraizando por meio de minha percepção a ontologia bruta e o jogo dialético entre as ações físicas e o meio propriamente humano dado que *o que chamamos de natureza já é consciência da natureza, o que chamamos de vida, já é consciência da vida, o que chamamos de psiquismo ainda é um objeto diante da consciência* (2006, p.286).

O existencial merleau-pontyano é uma constante correlação destas estruturas, sendo que as limitações da percepção não podem ser vistas num sentido negativo, mas é aqui que o transcendental se manifesta como nos afirma o próprio filósofo na seguinte passagem:

[...] o horizonte do percebido se estende para além do perímetro da visão e abrange, além dos objetos que impressionam minha retina , as paredes do cômodo atrás de mim, a casa e talvez a cidade em que me encontro, dispostos perspectivamente em torno do núcleo sensível. (MERLEAU-PONTY. **A estrutura do comportamento**, 2006, p. 332)

Quando pensamos, para nos apoiar num dos exemplos dados por Merleau-Ponty, em um campo de futebol, nas linhas que dividem o gramado, temos que além destas propriedades materiais que constituem os limites do espaço do jogo , estas assumem uma perspectiva que ultrapassa sua materialidade sem recair num sentido que ultrapassa sua organização material. Essas linhas divisórias recebem uma carga de energia que se relaciona diretamente com a atribuição de sentido dado tanto por jogadores quanto por aqueles que assistem a ação executada durante, e mesmo posterior ou anteriormente, ao jogo.

Desta forma podemos concluir com clareza que é pela noção de estrutura, que emerge das relações entre consciência e natureza, que Merleau-Ponty pode preparar o terreno para pensar a partir da corporeidade o terreno da “subjetividade”.

A estrutura possui, portanto, papel fundamental na compreensão do homem; passaremos agora a apontar a amplitude do comportamento simbólico ,quando pensamos no outro, e o alcance ético moral que os apontamentos levantados até aqui podem ter no corpus da filosofia merleau-pontyana.

III. Conclusões

O vivido intersubjetivo como radicalização da experiência existencial: corpo, ontologia e ética.

Qual a amplitude das reflexões a cerca da consciência , do corpo e da natureza humana desenvolvidas no interior da Estrutura do Comportamento? A resposta a esta questão gira em torno do modo como nos relacionamos com o mundo, com os outros e conosco mesmos.

Muitos estudiosos de Merleau-Ponty colocam barreiras em conclusões que postulam já na primeira grande obra do filósofo francês o princípio da intersubjetividade. Mas, se atentarmos a questão da necessidade da expressão do simbólico, e mesmo ao aparecimento do termo hecceidade , podemos notar claramente a articulação destes dois conceitos como um esboço do que é entendido por “subjetividade”, sendo que, a perspectiva merleau-pontyana retira a carga introspectiva desse conceito.

Mas se nem sempre se trata de ligar exteriormente minha consciência a um corpo, cujo ponto de vista ela adotaria de uma maneira inexplicável, e se tudo se resume, em suma, a admitir que certos homens vêem coisas que não vejo , para permanecer fiel a esse fenômeno é preciso distinguir em meu conhecimento a zona das perspectivas individuais e a dos significados intersubjetivos. (MERLEAU-PONTY. **A estrutura do comportamento**, 2006, p. 332)

A zona dos significados intersubjetivos pressupõe além do caráter existencial garantido pela encarnação de minha consciência, um esboço de “subjetividade” manifestada em nossa corporeidade, ou em termos mais merleau-pontyanos (que evita o conceito de subjetividade), um princípio de individualização que o filósofo não furta em apropriar do pensamento de Dun Scoto: a hecceidade.

Podemos compreender o sentido empregado por Merleau-Ponty ao termo *hecceidade* como a forma que garante minha individualidade estrutural com relação ao mundo, mas ao mesmo tempo, num sentido muito próximo ao *Dasein*, como função fundamental que me propicia uma abertura *Ser*.

A consciência ingênua, o meu primeiro contato com o objeto não é visto por Merleau-Ponty nem num sentido negativo, nem como mero desencadeamento de processos de fisiológicos coordenados pelo cérebro que desembocam na representação.

A relação entre a consciência perceptiva e a noção de estrutura, utilizada como chave para a compreensão do significado expresso pelo comportamento do homem, funciona em primeira instância, nas palavras (2006, p. 326) do filósofo como um modo de *indicar como o estatuto do objeto, as relações da forma com a matéria, as da alma com o corpo, a individualidade e a pluralidade das consciências* se colocam nesse primeiro momento irrefletido que a consciência perceptiva inaugura como organicidade e historicidade da presença do homem no mundo.

Existe nesta perspectiva uma radicalização da experiência, sem entretanto, se recair num mero empirismo radical, dado que o enraizamento da consciência no mundo por meio de minha corporeidade latente desvincula os objetos empíricos de uma rigidez ligada a função de estímulo.

Reduzida a seu sentido positivo, a conexão da alma com o corpo nada mais significa do que a *hecceidade* do conhecimento por perfis, ela parece ser um prodígio apenas se, por um preconceito dogmático, afirmamos que todas as entidades de que temos experiência deveriam nos ser dadas “integralmente”, como os significados pretendem sê-lo. (MERLEAU-PONTY. **A estrutura do comportamento**, 2006, p. 331-332)

O significado da conduta do outro, expressa por seu corpo, e oferecido a mim por meio de minha percepção ou em outros termos consciência perceptiva, começa a dar o contorno de uma intercorporeidade, ou seja, a relação das estruturas no inevitável mundo-da-vida aponta para um sentido comum, temos nesse constante movimento dialético a expressão máxima do sentido existencial do mundo-da-vida merleau-pontyano.

O movimento presente em *A Estrutura do Comportamento* leva a partir da ordem biológica a ordem simbólica como terreno fértil da atribuição de sentido, e não haveria sentido em pensar esse mundo simbólico sem sua expressão que sempre retorna ao corpo, seja na palavra na pintura ou na literatura,

Nesse sentido, temos que os significados eclodem no mundo vivido visando já um mundo intersubjetivo, garantido pelo corpo, instaurando a intercorporeidade como momento fundante da radicalização da experiência existencial própria do homem.

Temos aqui claramente a herança heideggeriana no interior do pensamento de Merleau-Ponty, pela afirmação de Heidegger na sua *Carta sobre humanismo* (1967, p.41-42): Não se supera o erro do biologismo, ajuntando-se ao corpo do homem a alma e a alma o espírito, e ao espírito o existencial.

O comportamento simbólico retira a carga de mera justaposição entre alma e corpo, a estrutura permite pensar essa manifestação do sentido como a propriedade fundamental do homem o que já desencadeia em certo sentido a violência da intersubjetividade.

Assim, não me conheço por posição, mas não tenho tampouco o poder inato de conhecer de fato o outro. Comunico-me com ele pelo significado de sua conduta, mas trata-se de captar sua estrutura, isto é, por trás de suas palavras ou mesmo de suas ações, perceber a região na qual elas se preparam. Como vimos, o comportamento do outro exprime uma certa maneira de existir antes de significar uma certa maneira de pensar. (MERLEAU-PONTY. A estrutura do comportamento, 2006, p. 342)

O conceito de corpo configura a noção de consciência e também o de natureza humana, fundamentado na correlação mundana existencial da ontologia merleau-pontyana.

A consciência está, portanto, por se fazer na existência, ela deixa de ser um efeito, passando a ser ela mesma, pela correlação estrutural pensada na ótica da corporeidade, constituinte da causa e do efeito.

É nesse jogo dialético das estruturas que podemos observar que o outro deixa de ser mero índice de angústia para a compreensão de “meu eu”, tornando-se parte significativa da violência que intersubjetividade, sempre por se concretizar, por se fazer em cada nova inevitável correlação que a presença do outro desencadeia distante de qualquer perspectiva a priori ou mesmo dualista.

O problema levantado por Dilthey com relação a dificuldade de compartilhar uma experiência individual, é de certa forma resolvido a partir do momento em que se assume a intersubjetividade como uma dialética da relação dos corpos no mundo-da-vida, e dado que, não há espaço para uma consciência conhecedora do todo, a totalidade passa a se manifestar no conhecimento por perfis, que inclusive são apontados no comportamento do outro, nas palavras de Merleau-Ponty (2006, p.335): *Todas as consciências que conhecemos se apresentam assim através de um corpo que é seu aspecto perspectivo.*

A ontologia existencial de Merleau-Ponty parece efetivamente beber na fonte de Heidegger , entretanto, o problema antropológico com relação a cultura é tratado com mais cuidado, efetivando o sentido da transcendência com relação ao conhecimento por perfis, marcando na mundanidade do homem este aspecto simbólico o filósofo francês fortalece o sentido existencial do mundo-da-vida.

Assim, a dialética humana é a ambígua : manifesta-se inicialmente pelas estruturas sociais ou culturais que fazem surgir e nas quais se aprisionam . Mas seus objetos de uso e seus objetos culturais não seriam o que são se a atividade que os faz seguir não tivesse também como sentido nega-los e supera-los. (MERLEAU-PONTY. **A estrutura do comportamento**. 2006, p. 274

A experiência perceptiva nos coloca num mundo circundante, e assim como Heidegger é questionado sobre a questão de uma ética própria , o terreno moral parece precisamente preparado para que ,a partir da corporeidade mundana do homem, possamos pensar a amplitude do aspecto do comportamento daqueles que compartilham um mundo comum.

A questão que se levanta é como esta radicalização da experiência pode intervir em nossos juízos éticos dado que, nas palavras de Merleau-Ponty (2006,p.343) *antes de ter pensado nossa classe ou nosso meio, somos essa classe e esse meio*.

Não há, no corpus da filosofia merleau-pontyana se quer um pequeno texto que aborde diretamente essa temática, mas o filósofo parece ter consciência desta relação entre ontologia e ética, sendo que essa sincronicidade do existencial recebe pela corporeidade um sentido concreto.

(...)o mundo da expressão, é o mundo em que os homens agem e falam e pensam em comum, um mundo historicamente determinado pela criação de sentido , este mundo do significado conquistado , que se faz, se prolifera e se constrói dentro do acaso da existência . (BIMBENET, Etienne. **Une nouvelle idée de la raison: Merleau-Ponty et le problème de l'universel**. 2003, p.59).⁸

A perspectiva da fonte de uma moralidade que se baseia primeiramente em meu corpo, elimina qualquer perspectiva de uma autonomia da vontade em sentido kantiano, como se o fundamento de nossos juízos morais estivessem relacionados ao trabalho exclusivo de uma razão que operasse com representações sensíveis.

A moralidade apontada por Merleau-Ponty, recoloca o homem como existente, e confere uma primazia a ação como manifestação da concreitude de nossa experiência, como elo fundador de nosso mundo vivido.

⁸ Tradução nossa: *lê monde de lê l'expression , ce monde ou les hommes agissent, parlent er pensent em commun, ce monde est un monde historiquement determine par la création du sens; c'est lê monde d'un sens conquérant, qui se fait, se profere er se construire dans lê hasard de l'existence.* (p.59 Cf. Bibliografia)

Se ao contrário, reconhecemos, mesmo que só como fenômeno, uma existência da consciência e de suas estruturas resistentes, nosso conhecimento depende daquilo que somos, **a moral começa por uma crítica psicológica e sociológica de si mesma, o homem não está seguro de possuir de antemão uma fonte de moralidade**⁹, a consciência de si não está nele de direito, só é adquirida pela elucidação de seu ser concreto, só se comprova pela integração ativa das dialéticas isoladas –corpo e alma– entra as quais ele se encontra inicialmente esfacelado. (MERLEAU-PONTY. *A estrutura do comportamento*. 2006, p. 344)

Dar uma maior corporeidade aquilo que chamamos de princípios morais, começa justamente em assumirmos que basear a ética numa moralidade deontológica que se fundamenta em prescrições, ditas racionais, pode fazer com que nossa conduta se retire daquilo que é mais primitivo em nossa humanidade: a vida.

Nesse sentido ao assumir que a fonte da moralidade do homem recebe seu fundamento a partir de sua corporeidade, se pautando sempre pela experiência concreta que se dá no mundo-da-vida, em nossa experiência original, Merleau-Ponty aponta diretamente a perspectiva moral de sua obra.

Podemos perguntar se apenas esse apontamentos podem sustentar o que estamos aqui denominando de moralidade merleau-pontyana, mas se nos recordarmos da perspectiva apresentada por Heidegger com relação a ontologia e a ética quando aquela se debruça profundamente sobre a essência da Verdade do Ser, podemos, confiantes na credibilidade que Merleau-Ponty deposita na fenomenologia existencial heideggeriana, abordar a investigação sobre a consciência e a natureza humana empenhada pelo filósofo francês como uma tentativa de ultrapassar o domínio da racionalização criticicista da conduta moral em suas prescrições para o comportamento do homem, em prol de um resgate do universo simbólico como terreno fundamental para a formulação dos valores humanos em sua vivência coletiva.

E se, sabemos das fortes críticas tecidas a Sartre na Carta sobre o humanismo, sendo que o existencialista francês já esboçava os princípios de conceitos como liberdade, situação e responsabilidade quando o texto era publicado, basta que observemos a ausência do nome de Merleau-Ponty na mesma, para que imaginemos que o mestre alemão também entendera a profundidade e o alcance ontológico – ético – existencial da *Estrutura do Comportamento*.

⁹ Grifo nosso.

IV. Referências Bibliográficas

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. **Dilthey : um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo : SP. Editora da Universidade de São Paulo – Perspectiva. 1987.

BIMBENET, Etienne. Une nouvelle idée de la raison: Merleau-Ponty et le problème de l'universel. In: **Merleau-Ponty, aux frontières de l'invisible**. Série: L'oeil et l'esprit , Cahiers de Chiasmi International. . Paris: Vrin Mimesis.2003;

DIAS, Jorge Humberto. Fundamentos para uma Reflexão Ética em Merleau-Ponty. Disponível <http://metacritica.ulusofona.pt/Fundamentos%20para%20uma%20reflex%C3%A3o%20%C3%A9tica%20em%20Merleau-Ponty.pdf>: Acesso em: 10 de setembro de 2009.

DILTHEY, Wilhelm. **Teorias das concepções de Mundo**. Tradução de Artur Mourão . Lisboa Portugal. Edições 70.1992 São Paulo: Blucher, 1972. 568 p

HABERMAS, J. A volta ao Historicismo. In: **Filosofia , Racionalidade , Democracia: os debates entre Rorty & Habermas**. José Crisóstomo (org.). São Paulo : UNESP. 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. Introdução tradução e notas de Emmnuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro .1967

_____. O que é Metafísica . In: **Conferências e outros escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural . 1991

_____. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis , Rio de Janeiro: Vozes. 1999.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introdução e Tradução de Urbano Zilles. 2º Edição .Porto Alegre: EDIPUCRS .2002.

_____. **Conferências de Paris**. Tradução de Artur Morão e Antônio Fidalgo .Portugal, Lisboa : Edições 70.1992.

_____. **Meditações Cartesianas**. Primeira Meditação. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras. 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **A Estrutura do Comportamento**.Precedido de uma filosofia da Ambiguidade de Alphonse de Waelhens. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes , 2006.

_____. **O Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas**; precedido por Projeto de trabalho sobre a Natureza da Percepção de 1933 e Natureza da percepção de 1934 Trd. De Constança Marcondes César. Campinas: Editora Papyrus , 1990.