



**Natureza e Ontologia  
em Merleau-Ponty**

**Rodrigo Benevides  
Barbosa Gomes**



## **NATUREZA E ONTOLOGIA EM MERLEAU-PONTY**

## ***Direção Editorial***

Lucas Fontella Margoni  
(*in memoriam*)

## ***Comitê Científico***

**Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho**

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

**Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto**

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

**Prof. Dr. Alex de Campos Moura**

Universidade de São Paulo (USP)

**Prof. Dr. André Días de Andrade**

Universidade de São Paulo (USP)

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Silvana de Souza Ramos**

Universidade de São Paulo (USP)

# **NATUREZA E ONTOLOGIA EM MERLEAU-PONTY**

**Rodrigo Benevides Barbosa Gomes**



**Diagramação:** Marcelo Alves

**Capa:** Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

G633n

Gomes, Rodrigo Benevides Barbosa

Natureza e ontologia em Merleau-Ponty [recurso eletrônico] /  
Rodrigo Benevides Barbosa Gomes. – Cachoeirinha : Fi, 2024.

263p.

ISBN 978-65-85958-03-5

DOI 10.22350/9786585958035

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Natureza – Ontologia – Merleau-Ponty. I. Título.

CDU 111(Merleau-Ponty)

Aos meus pais.



## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais e irmão;

Aos amigos;

Ao Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal, ao Prof. Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso; à Prof. Dra. Joelma Marques de Carvalho e à Prof. Dra. Anna Karynne da Silva Melo na construção de minha dissertação de mestrado e ao restante do corpo docente do curso de Filosofia, além dos demais funcionários da Universidade Federal do Ceará;

Ao Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho pela orientação e pela hospitalidade em São Carlos;

À Prof. Dra. Débora Cristina Morato Pinto e à Prof. Dra. Silvana de Souza Ramos pelas contribuições na qualificação; ao Prof. Dr. Alex de Campos Moura, ao Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto e ao Dr. André Dias Andrade pela gentil participação na defesa.

Ao restante do corpo docente e aos funcionários do curso de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos;

Ao Prof. Dr. Anthony Chemero e aos colegas e funcionários da Universidade de Cincinnati;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo financiamento.



*Não pode haver rivalidade entre o conhecimento científico e o saber metafísico que o recoloca sempre em presença de sua tarefa. Uma ciência sem filosofia não saberia, ao pé da letra, do que fala. Uma filosofia sem exploração metódica dos fenômenos chegaria apenas a verdades formais, isto é, a erros. Fazer metafísica não é entrar num mundo de conhecimento separado, nem repetir fórmulas estéreis - é ter experiência plena dos paradoxos que tais fórmulas indicam, é tentar pensar até o fim os mesmos fenômenos que a ciência investe, embora restituindo-lhes a transcendência e a estranheza originárias.*

**Maurice Merleau-Ponty**



## LISTA DE ABREVIÇÕES

AD	<i>Les Aventures de la Dialectique</i>
EP	<i>Éloge de la philosophie</i>
HT	<i>Humanisme et Terreur</i>
IP	<i>L'institution, la Passivité</i>
N	<i>La Nature</i>
NC	<i>Notes de Cours (1959-1961)</i>
OE	<i>L'oeil et l'esprit</i>
P1	<i>Parcours</i>
P2	<i>Parcours deux</i>
PhP	<i>Phénoménologie de la Perception</i>
PM	<i>La Prose du Monde</i>
PP	<i>Le Primat de la Perception</i>
RC	<i>Résumé de Cours</i>
S	<i>Signes</i>
SnS	<i>Sens et non-sens</i>
SC	<i>La Structure du Comportement</i>
Sorb	<i>Psychologie et Pédagogie de L'enfant - Cours de Sorbonne 1949-1952</i>
UAC	<i>L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson</i>
VI	<i>Le Visible et l'invisible</i>



# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>17</b>
<b>1</b>	<b>27</b>
<b>MERLEAU-PONTY LEITOR DE SCHELLING</b>	
I. SENTIDO E NATUREZA.....	27
II. PERCEPÇÃO: VIA DE ACESSO AO SER.....	31
III. O INCONDICIONADO.....	49
<b>2</b>	<b>63</b>
<b>INTENCIONALIDADE E AQUISIÇÃO DE LINGUAGEM</b>	
I. LINGUAGEM E ESTRUTURALISMO.....	63
II. SER, SIGNO, DIFERENÇA.....	68
III. SAUSSURE, ESTRUTURA, HISTÓRIA.....	77
IV. A CRIANÇA E O MIMETISMO.....	93
<b>3</b>	<b>107</b>
<b>CARNE E CRIATIVIDADE</b>	
I. UMA NOVA CONCEPÇÃO DE NATUREZA.....	107
II. TEMPORALIDADE E NEGATIVIDADE.....	111
III. UM SER NÃO-BIFURCADO.....	118
IV. INDISTINÇÃO, INDETERMINISMO, INDECOMPONIBILIDADE.....	126
V. UMA REALIDADE EMARANHADA.....	135
VI. A PRESENÇA OPERANTE E O EVENTO.....	147
<b>4</b>	<b>157</b>
<b>A ORDEM HUMANA</b>	
I. A PARTE E O TODO.....	157
II. A CRÍTICA E A REABILITAÇÃO DO NATURALISMO.....	161
III. A ORDEM FÍSICA E O MUNDO PERCEBIDO.....	171
IV. DO FÍSICO AO NORMATIVO.....	175
V. HEGEL, GOLDSTEIN, HUSSERL.....	187
VI. OS LIMITES DO VITAL.....	200

<b>5</b>	<b>209</b>
<b>NATUREZA E INTELIGIBILIDADE</b>	
I. SER, HISTÓRIA E A CRÍTICA AO MARXISMO.....	209
II. DESCARTES E A HERANÇA JUDAICO-CRISTÃ.....	220
III. O CIRCUITO DA CARNE.....	226
IV. VIDA E INTENCIONALIDADE.....	231
V. VISIBILIDADE, INVISIBILIDADE, QUIASMA.....	245
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>249</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>253</b>



## INTRODUÇÃO

Na obra *Die großen Philosophen*<sup>1</sup>, o psiquiatra e filósofo alemão Karl Jaspers defende que “ninguém pode filosofar verdadeiramente se não estiver à vontade na esfera da ciência. Não é mais possível atingir um pensamento filosófico autêntico baseado apenas nas fontes da filosofia, sem recorrer à ciência. Desprezar a ciência é declarar guerra à verdade.” (Jaspers, 1962, p. xii, tradução nossa).<sup>2</sup> No decorrer da década de 1950, em harmonia com a postura de Jaspers, o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty se ocupou em desenvolver sua chamada ontologia indireta: “*Não se pode fazer uma ontologia direta. Meu método ‘indireto’ (o ser nos entes) é o único conforme ao ser*” (VI, 174, grifo do autor). Em terminologia heideggeriana<sup>3</sup>, o fenomenólogo simplesmente busca formular uma ontologia baseada na premissa de que a assimilação do Ser só pode ocorrer pela compreensão do ôntico. Mais precisamente, Merleau-Ponty afirma:

[...] como não se interessar pela ciência a fim de saber o que é a Natureza? Se a Natureza é um Englobante, não se pode pensá-la a partir de conceitos, a golpes de dedução, mas deve-se pensá-la a partir da experiência e, em especial, a partir da experiência em sua forma mais regulada, ou seja, a partir da ciência. (N, 140).

No caso, o filósofo empreende uma extensa análise de fenômenos linguísticos, biológicos e físicos extraídos da ciência de seu tempo como

---

<sup>1</sup> Cf. Jaspers. *The Great Philosophers* (1962).

<sup>2</sup> “[...] no one can truly philosophize who is not at home in the realm of science. It is no longer possible to arrive at authentic philosophical thinking by drawing solely on the sources of philosophy, without recourse to science. To despise science is to declare war on truth.”

<sup>3</sup> Cf. Heidegger. *Ser e Tempo* (2015).

meio de apontar que o irrompimento do *sentido* ou de *Gestalten* já provém do âmago da *physis*, indicando assim uma concepção de natureza que comporta a intencionalidade humana sem a necessidade de pensá-la como algo destacado da ordem natural. Em outras palavras, Merleau-Ponty trata de articular a linguística estruturalista inaugurada por Ferdinand de Saussure com os então recentes desdobramentos da biologia evolucionista e da física da primeira metade do século XX de modo a integrar a noção de intencionalidade ao próprio fundamento do Ser. Tal postura, vale apontar, leva Merleau-Ponty até mesmo a afirmar que “Tudo é ciência e tudo é filosofia.” (N, 345), indicando assim que, para o filósofo, não deve haver um limite demarcando rigidamente a atuação de filósofos e cientistas, pois, todo fenômeno pode ser objeto de reflexão pelas mais diversas vias. A consideração que o fenomenólogo opera sobre os dados da mecânica quântica e, adicionalmente, sua relação com o pensamento de Alfred North Whitehead, por exemplo, ilustra o tipo de esforço presente em sua obra tardia e é resumida abaixo por Sacrini (2008).<sup>4</sup>

A mecânica quântica, acredita o filósofo, ensina que, ao menos no nível subatômico, não há um conhecimento determinado pleno, pois nesse nível a probabilidade se manifesta como uma propriedade constituinte do ser. [...] Essa renovação das noções básicas da física (determinação, espaço e tempo) sugere uma ideia de natureza não mecanicista e não intelectualista. Merleau-Ponty se serve das reflexões de Whitehead para dar forma a essa nova ideia decorrente das teorias científicas contemporâneas. (Sacrini, 2008, p. 97).

O que marca os escritos dos últimos anos de Merleau-Ponty, portanto, é o detalhado exame das evidências que fundamentam os paradigmas da linguística, da biologia e da física no intuito de oferecer

---

<sup>4</sup> Cf. Sacrini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty* (2008).

um renovado conceito de natureza. Entretanto, deve-se lembrar que o uso de dados de diversas ciências é, na verdade, algo usual na obra do francês desde o início, pois, como lembra Moutinho (2006)<sup>5</sup>, “O *leitmotiv* merleau-pontiano é sempre o mesmo: a busca de um acordo entre ciência e filosofia.” (Moutinho, 2006, p. 276). Dito isso, e aqui podemos começar a introduzir o fio condutor de nossa tese, é forçoso reconhecer que a questão ontológica é ainda mais aguçada posteriormente nos anos 1950, já que a descrição fenomenológica do *corpo próprio* é acrescida agora de uma defesa acerca do caráter sensível do próprio Ser, indicando assim a *reversibilidade* não apenas da corporeidade humana, mas da totalidade da *physis*. É também verdade que em uma das notas de trabalho que compõem *O Visível e o Invisível*, datada de fevereiro de 1959, Merleau-Ponty diz que “o que se poderia considerar como ‘psicologia’ (F. da Percepção) é na realidade ontologia.” (VI, 171), no entanto, se o que anima sua filosofia continua o mesmo do início ao fim (isto é, formular uma ontologia), tal esforço é, no mínimo, mais explícito a partir da década de 1950, o que nos leva, pois, à pergunta que guia o presente trabalho: *há continuidade entre a ontologia da década de 1940 e a de suas últimas obras?* A nosso ver, estamos a lidar com ontologias substancialmente distintas, pois, como Moutinho corretamente sintetiza em *Razão e Experiência*, trata-se agora de defender que “a intencionalidade aparece como interior ao Ser” (Moutinho, 2006, p. 403), isto é, a *intencionalidade operante* associada ao *corpo próprio* é descrita posteriormente como propriedade inerente ao Ser (algo claramente ausente nas obras iniciais). A década final do filósofo, então, pode ser definida como a adoção de um percurso que, como diz Chauí,<sup>6</sup> “levou

---

<sup>5</sup> Cf. Moutinho. *Razão e Experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty* (2006).

<sup>6</sup> Cf. Chauí. *A Experiência do Pensamento: Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty* (2002).

Merleau-Ponty da fenomenologia à busca de uma ontologia do Ser Bruto, fonte da experiência e da razão” (Chauí, 2002, p. 197), ou seja, a razão e a experiência não são mais ingredientes exclusivos a determinadas manifestações particulares do Ser, mas algo que perpassa a própria totalidade; há, enfim, um *Logos* natural.

Um dos melhores exemplos da posição contrária à nossa pode ser encontrado no artigo *The Logic of the Chiasm in Merleau-Ponty's Early Philosophy* (2017) da filósofa americana Robin M. Muller. Como o próprio título diz, a filósofa argumenta que, desde os anos 1940, já é possível encontrarmos uma ontologia merleau-pontiana pautada na ideia de *quiasma*, algo especialmente ilustrado em uma passagem específica que Muller utiliza para fundamentar todo o seu artigo. No caso, trata-se de uma nota de rodapé no terceiro capítulo de *A Estrutura do Comportamento*, onde o filósofo fala da natureza como um ‘*campo sensível pré-objetivo*’. De fato, como veremos abaixo, tal descrição é um importante indício a favor da tese pela continuidade de uma mesma visão ontológica ao longo da obra de Merleau-Ponty e é nosso intuito tentar respondê-la no presente trabalho.<sup>7</sup> Na nota em questão, lê-se:

[...] a psicologia estabelece com segurança a prioridade cronológica e transcendental da percepção do outro relativamente à percepção dos objetos, no sentido em que as ciências da natureza os entendem. Mas como ela também toma o termo Natureza no mesmo sentido das ciências da natureza, não está em condições de perceber essa **Natureza primordial**, esse **campo sensível pré-objetivo** no qual aparece o comportamento do outro, que é anterior, a seu ver, tanto à percepção do outro quanto à

---

<sup>7</sup> Para uma defesa da constância ontológica no decorrer do projeto filosófico de Merleau-Ponty, cf. Moutinho. *Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”* (2012); Muller. *The Logic of the Chiasm in Merleau-Ponty's Early Philosophy* (2017) e Morris. *The Enigma of Reversibility and The Genesis of Sense in Merleau-Ponty* (2010). Há, devemos dizer, uma outra passagem que nos parece ainda mais favorável quanto à compatibilidade entre as ontologias de Merleau-Ponty. Trataremos dela ao final do capítulo 4 da presente tese.

Natureza das ciências e que a reflexão transcendental descobrirá. (SC, 259, grifo nosso).

Apesar do trecho soar de fato próximo ao que o filósofo sustenta em sua obra tardia, ele ainda nos parece—por dois motivos—insuficiente para defender um forte nexos entre as formulações ontológicas de seus diferentes escritos: primeiro, essa é a única referência à natureza enquanto ‘campo sensível’ em toda a obra, o que não permite uma compreensão devida do sentido que Merleau-Ponty busca passar com tal expressão; em segundo lugar, como fica evidente no restante da primeira obra do filósofo, não há uma descrição sequer que deixe explícita a visão do tipo que encontramos no prefácio de *Signos*, onde o *corpo próprio* está em continuidade qualitativa com a “carne universal do mundo” (S, 16); nos *Cursos do Collège de France* onde se lê que “A carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo.” (N, 351); ou, finalmente, em nota de maio de 1960 de *O Visível e o Invisível*, onde Merleau-Ponty diz: “meu corpo é feito da mesma carne que o mundo” (VI, 225). Pelo contrário, a divisão entre as ordens *física, vital e humana* em *A Estrutura do Comportamento* serve precisamente como esquema conceitual que define a não-homogeneidade qualitativa do Ser, privilegiando a ordem humana e desconectando-a das demais esferas. Por outro lado, como veremos no decorrer da tese, Merleau-Ponty apresenta sua noção de *carne* enquanto tecido ou *elemento* (no sentido pré-socrático de *Arché*) que perpassa a totalidade do Ser, o que implica a negação da divisão da natureza em ordens desassociadas e estabelecendo, assim, um *quiasma*, isto é, um entrelaçamento que fundamenta a imbricação da existência, algo evidenciado, sobretudo, pelo fenômeno da *reversibilidade*.

Posto isto, não há, obviamente, um completo descarte das formulações ontológicas presentes na década de 1940. De modo

comedido, pode-se afirmar que Merleau-Ponty opera apenas uma espécie de alastramento das propriedades que caracterizam o *corpo próprio*, ou seja, há apenas uma expansão das características da *intencionalidade operante* ao restante da *physis*. Todavia, isso definitivamente marca, a nosso ver, uma diferença substancial entre os períodos, o que permite, por exemplo, Ramos (2013)<sup>8</sup> afirmar que “o filósofo *abandona a atitude* de suas primeiras obras e passa a considerar que a expressão humana não é a rigor inédita, já que ela continua ou desdobra o simbolismo natural” (Ramos, 2013, p. 25, grifo nosso), ou seja, só é possível falar de ‘abandono de atitude’ porque, de fato, há uma discrepância que não mais permite uma conciliação.

Resumidamente, expandir a descrição do *corpo próprio* no intuito de definir o Ser enquanto *carne* resulta em uma ontologia de caráter fundamentalmente relacional, instaurando uma clara oposição ao que se defende em *A Estrutura do Comportamento* quando Merleau-Ponty apresenta, logo no primeiro parágrafo, sua definição de natureza: “Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade.” (SC, 1). Por outro lado, a natureza na ontologia do *Ser Bruto*, como dito, é essencialmente relacional ou, como diria Whitehead, trata-se de uma totalidade marcada não por fatos exteriores uns aos outros, mas por *eventos*.<sup>9</sup> Ted Toadvine<sup>10</sup> deixa claro tal diferença ao ressaltar que o fenômeno da *reversibilidade* é nada mais que a manifestação do *quiasma* que perpassa o todo:

---

<sup>8</sup> Cf. Ramos. *A Prosa de Dora: Uma Leitura da Articulação entre Natureza e Cultura na Filosofia de Merleau-Ponty* (2013).

<sup>9</sup> Cf. Whitehead. *Process and Reality* (1979).

<sup>10</sup> Cf. Toadvine. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature* (2009).

A imagem do quiasma captura, para Merleau-Ponty, a lógica da relação entre o visível e o invisível [...] O entrelaçamento da sensibilidade e do sentir é melhor ilustrado na reversibilidade do corpo humano, como quando uma mão toca a outra. Mas a reversibilidade da corporeidade humana é mais do que um mero exemplo para Merleau-Ponty; ela serve como o paradigma para uma espécie de ligação que define o ser como tal. (Toadvine, 2009, p. 107).

Dito isso, é mister lembrar que Merleau-Ponty “sustentou na totalidade de sua obra a crítica de dois enganos tenazes: o subjetivismo filosófico e o objetivismo científico, atitudes teóricas antagônicas que transformaram o para-si e o em-si em absolutos rivais” (Chauí, 2002, pp. 197-198). De ponta a ponta, o autor forneceu “um pensamento que pusera em questão o estatuto do sujeito e do objeto” (Ibid., p. 4), ou seja, em sua inteireza a obra de Merleau-Ponty possui clara coerência interna em termos de problemática a ser tratada. O norte que unifica a obra do filósofo, a saber, a incessante busca pela superação da dicotomia entre *res cogitans* e *res extensa*, é ponto pacífico entre comentadores. Não obstante, apesar da indubitável continuidade de projeto, reiteramos que a obra tardia parte “em direção a uma crítica mais profunda da ontologia do objeto” (Ramos, 2013, p. 149), isto é, em seu último período ocorre uma inegável expansão do alcance da noção de intencionalidade, o que pavimenta o caminho para uma renovada fundamentação ontológica que nos leva a “compreender um dos movimentos maiores de seu pensamento: a passagem da centralidade do corpo próprio à centralidade da *carne*” (Idem). Tal passagem de centralidade, pois, é o que define a mudança não da sua problemática, mas da resposta oferecida.

O próprio Merleau-Ponty, como se sabe, deixa claro o distanciamento teórico entre suas obras ao repudiar—e esse ponto é central—o conceito de *cogito tácito*: “O que chamo cogito tácito é

impossível. [...] Os problemas colocados na *Ph.P* são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ — ‘objeto’ —” (VI, 167-189). A análise da linguagem enquanto *Stiftung*, ancorada no estruturalismo de Saussure, será um dos aportes conceituais cruciais para superar o impasse da privacidade do *cogito tácito* ao introduzir um descentramento do sujeito, o que indica, novamente, uma renovação de seu pensamento e não mera continuidade ou atualização.

O Cogito tácito não resolve evidentemente esses problemas. Mostrando-o como fiz desde *Ph. P.* não cheguei a uma solução (meu capítulo sobre o Cogito não se liga ao capítulo sobre a palavra): ao contrário, levantei um problema. O Cogito tácito deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não pode fazer compreender como ela é possível [...] Como toda práxis, a linguagem supõe um *selbstverständlich*, um instituído, que é *Stiftung* preparando uma *Endstiftung* — Trata-se de apreender aquilo que, através da comunidade sucessiva e simultânea dos sujeitos falantes, *quer, fala e, finalmente, pensa.* (VI, 171, grifo do autor).

As passagens citadas acerca da impossibilidade do *cogito tácito* são esclarecedoras. Trata-se do próprio Merleau-Ponty admitindo o processo de afastamento de suas concepções da década de 1940. Entretanto, no artigo de Muller mencionado anteriormente, *The Logic of the Chiasm in Merleau-Ponty's Early Philosophy* (2017), a filósofa americana argumenta que, ao contrário, “a ontologia tardia não representa uma virada, mas apenas uma mudança de ênfase” (Muller, 2017, p. 222), o que a leva a asseverar que, ao fim e ao cabo, “*não devemos aceitar a autocrítica de Merleau-Ponty.*” (Ibid., p. 223, grifo nosso). Em contrapartida, como deixamos claro, nós estamos inclinados justamente a *aceitar* a autocrítica do filósofo francês, pois, uma ontologia que possui o conceito de *cogito tácito* simplesmente não entra em harmonia com uma ontologia ancorada nas ideias de *quiasma* e *carne*, daí a necessidade de reformulação conceitual que Merleau-Ponty

se vê forçado a empreender em seus últimos anos a fim de salvaguardar o ganho geral de *A Estrutura do Comportamento* e da *Fenomenologia da Percepção* por meio de uma naturalização não-reducionista da intencionalidade e da introdução de uma tese mais refinada sobre a gênese da linguagem. Dessa maneira, o filósofo busca rechaçar em seus últimos escritos quaisquer resquícios antecedentes de demarcação entre natureza e cultura, tendo em vista que, como lembra Ramos, “as formulações das primeiras obras de Merleau-Ponty—e o peso que davam ao ineditismo da estrutura simbólica—faziam do surgimento do homem um acontecimento estrondoso que só reiterava a ideia clássica de uma natureza plena e objetiva.” (Ramos, 2013, p. 154).

Em suma, a tese visa perscrutar a noção de natureza na ontologia tardia de Merleau-Ponty e demonstrar que uma alteração substancial ocorre em seu pensamento à medida em que o filósofo repensa a posição do homem a partir de uma filiação ontológica primordial traduzida como *carne*: “a ontologia indireta de Merleau-Ponty cumpre a promessa de revelar uma familiaridade originária entre a experiência humana e as estruturas ontológicas do mundo.” (Sacchini, 2008, p. 223). Desse modo, o trabalho está dividido em cinco capítulos que versam sobre os seguintes tópicos: primeiramente, a partir da influência que a *Naturphilosophie* de Schelling exerce em Merleau-Ponty, é apresentada a noção de natureza como “nosso solo, não aquilo que está diante, mas aquilo que nos sustenta.” (N, 4); em seguida, a questão da *fala* é examinada a partir da discussão acerca da aquisição de linguagem presente nos *Cursos da Sorbonne*, ou seja, com a noção de *expressão* (proveniente de Max Scheler, mas reformulada por Merleau-Ponty) e, sobretudo, a incorporação do estruturalismo de Saussure, Merleau-Ponty se afasta do aspecto privado do *cogito tácito* a fim de compreender o irrompimento da linguagem como fenômeno relacional ou

intercorporal fundado na *carne* do mundo: “Existe um Logos do mundo natural, estético, no qual se apoia o Logos da linguagem.” (N, 343); no terceiro capítulo, a ontologia do Ser Bruto é demonstrada a partir do parentesco com a filosofia de Whitehead e sua noção de *criatividade*, indicando assim como Merleau-Ponty se vale do pensador britânico para dissolver delimitações entre natureza e ordem simbólica ao negar a ideia de temporalidade como algo exclusivo ao para-si; o quarto capítulo, por sua vez, revisita a ontologia apresentada em *A Estrutura do Comportamento* a fim de cobrir a relação entre natureza, vida e intencionalidade; por fim, o quinto e último capítulo conclui a tese ao destacar a defesa merleau-pontiana da inteligibilidade da *physis* e suas consequências conceituais.

# 1

## MERLEAU-PONTY LEITOR DE SCHELLING

A leitura merleau-pontiana de Friedrich Schelling é crucial para compreendermos a reformulação ontológica operada pelo francês no período final de sua vida. Se *A Estrutura do Comportamento* é enfática quanto à compartimentalização de esferas ontológicas diversas do Ser, os cursos do *Collège de France* sobre o conceito de natureza buscam, através da análise de vários autores e dados científicos, defender uma *naturalização da cultura* para, com isso, demonstrar a continuidade qualitativa entre a *physis* e a *intencionalidade operante do corpo próprio*. Schelling ocupa um lugar de destaque no desenvolvimento do pensamento tardio de Merleau-Ponty, pois, como veremos, o *Princípio Bárbaro* [*erste Natur*] do alemão serve como modelo para o que, mais tarde, o francês nomeará de *Être brut*.

### I. SENTIDO E NATUREZA

Desde Edmund Husserl, a análise da gênese do *sentido* a partir do âmago da natureza é tema vinculado à fenomenologia.<sup>1</sup> A redução fenomenológica bem efetuada, além de demonstrar o papel do para-si

---

<sup>1</sup> Lembremos a descrição de Sartre sobre o conceito de intencionalidade em seu clássico artigo sobre Husserl: “[...] contra todo ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Vós vedes esta árvore aqui, pois sim. Mas vós a vedes no lugar mesmo onde ela está: à borda do caminho, no meio da poeira, só e torcida sob o calor, a vinte léguas do mediterrâneo. [...] São as coisas que se revelam de repente para nós como odiosas, simpáticas, horríveis, amáveis. É uma propriedade dessa máscara japonesa de ser terrível, uma inesgotável, irredutível propriedade que constitui a sua natureza mesma, – e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, como enseadas de graça e de amor. Ele tornou o lugar claro para um novo tratado das paixões que se inspiraria desta verdade tão simples e tão profundamente irreconhecível para nós refinados: se nós amamos uma mulher é porque ela é amável.” (Sartre, 2005, pp. 106-107).

no engendramento de *Gestalten*, igualmente nos leva à noção de uma natureza impregnada de sentido e, por esse prisma, percebe-se que na ontologia tardia de Merleau-Ponty não há nada de tão estranho assim à tradição husserliana. Trata-se, portanto, de demonstrar que o *corpo próprio*—e esse é o intuito último da ontologia do *Ser Bruto*—não é o centro único irradiador de sentido e temporalidade. Na verdade, Merleau-Ponty visa demonstrar que a intencionalidade humana apenas retoma e reproduz algo já enraizado na estrutura do Ser enquanto tal. Desse modo, podemos afirmar que, de certo modo, a ontologia indireta do filósofo leva às últimas consequências um horizonte apontado por Husserl, daí ser possível Ramos notar que Merleau-Ponty põe em prática uma investigação “que já é apontada pela fenomenologia de Husserl [...] a discussão sobre a *produtividade natural* — à medida que enseja uma ontologia indireta — é o resultado de um desenvolvimento consequente da própria fenomenologia” (Ramos, 2013, p. 161, grifo nosso).

Por outro lado, se Merleau-Ponty está a desenvolver caminhos investigativos traçados por Husserl, devemos admitir que, em relação às suas próprias obras, o francês oferece uma consideração claramente diferenciada sobre o estatuto da esfera humana, indicando assim uma ontologia reformulada, isto é, um evidente distanciamento da posição elaborada na década de 1940. Quando se olha de perto a ontologia descrita em *A Estrutura do Comportamento*, Renaud Barbaras argumenta, é manifesto que “a dificuldade encontra-se no estatuto da ordem simbólica, cuja relação com as camadas anteriores, enraizadas na vida, não é nada óbvia” (Barbaras *apud* Ramos, 2013, p. 14). É essa lacuna que Merleau-Ponty tenta resolver em sua ontologia do *Être Brut* para, enfim, ultrapassar quaisquer vestígios dualistas, como também vitalistas. Em suma, ao tentar refinar sua ontologia e amarrar as pontas soltas das

obras anteriores, Merleau-Ponty defende que a multiplicidade, isto é, as diversas manifestações ônticas do Ser são, no fundo, desdobramentos de uma mesma *carne* ou elemento de ser, diferindo apenas em grau e não qualidade, levando-o a uma concepção de natureza harmoniosa com a de autores como Whitehead<sup>2</sup>, William James<sup>3</sup> e aquele que nos interessa no presente capítulo: Friedrich Schelling.<sup>4</sup>

Schelling não é de forma alguma finalista ou vitalista. Para ele não há diferença essencial entre a Natureza orgânica e a Natureza inorgânica. “Não existe Natureza inorgânica em si”, diz ele, querendo mostrar assim que não há ruptura entre os seres organizados e as qualidades sensíveis (as quais também têm uma organização). Não há nem ruptura nem mesmo expressão comum. São duas *Potenzen*, duas “potências” diferentes da mesma Natureza. O desenvolvimento da Natureza consiste em que o superior é elevado a uma potência superior, não por supressão, mas por elevação. É por um desenvolvimento interno, e não por uma ruptura, que se passa do ser físico ao ser vivo. Se considerarmos produtos finitos como o enxofre e o cão, há entre eles diferenças de organização que a reflexão pode fornecer, mas há sobretudo um mesmo produto elevado a duas potências diferentes de organização, e trata-se de encontrar a qualidade percebida concentrando nosso pensamento nessa experiência (N, 65-66).

Se um elemento químico (enxofre) e um mamífero (cão) compartilham ‘*um mesmo produto elevado a duas potências*’, quer dizer que devemos assumir uma espécie de monismo ontologicamente qualitativo no qual a cultura manifestada na ordem humana não pode ser pensada como algo inteiramente inédito ou alheio ao que se chama de inorgânico. Dito de outro modo, não há um rompimento ou salto ontológico da esfera natural à cultura humana: “na esteira de Schelling, o filósofo francês entende que entre a cultura e a natureza há uma

---

<sup>2</sup> Cf. Whitehead. *Process and Reality* (1979).

<sup>3</sup> Cf. James. *A Pluralistic Universe* (1988).

<sup>4</sup> Cf. Schelling. *First Outline of a System of the Philosophy of Nature* (2004).

continuidade simbólica” (Ramos, 2013, p. 187). Para Merleau-Ponty, trata-se de rechaçar qualquer ontologia que tente descrever o homem como um ser de propriedades originais sem lastro na *physis*. A esfera simbólico-cultural, portanto, passa por uma espécie de naturalização radical e, com isso, o próprio caráter intencional do para-si encontra paralelo na natureza, pois agora “passa a ser preciso deixar de pensar a intencionalidade como privilégio da consciência, já que ela atravessa o ser sensível” (Ibid., p. 176).

De antemão, vale ressaltar que a ontologia defendida nos *Cursos do Collège de France* e em *O Visível e o Invisível* não deve ser tomada como pura e simples transposição ou reciclagem da *Naturphilosophie* de Schelling. Além do fato de, à época, Merleau-Ponty não possuir acesso à obra completa do filósofo alemão<sup>5</sup>, existem, como é de se esperar, pontos de desalinhamento entre os autores que não permitem a mera equivalência entre suas respectivas noções de natureza: a *physis* de Merleau-Ponty, em poucas palavras, não pode ser encarada como uma expressão contemporânea do romantismo alemão. Com isso em mente, o intuito aqui é demonstrar a harmonia entre ambos os filósofos ao detalhar a apropriação que Merleau-Ponty opera, realçando aquilo compartilhado nas teses ontológicas subjacentes aos seus conceitos de *physis*. Desse modo, o propósito do capítulo não é exaurir as respectivas filosofias para, enfim, equipará-las. Visamos tão somente apresentar a visão merleau-pontiana de Schelling e, mesmo quando as fontes originais do filósofo alemão são apresentadas, trata-se aqui apenas de utilizá-las como auxílio para refazer o percurso merleau-pontiano, ou seja, nas páginas seguintes apresentaremos Merleau-Ponty enquanto leitor de Schelling.

---

<sup>5</sup> Cf. Nogueira. *A Processão do absoluto: notas sobre Merleau-Ponty e Schelling* (2019).

## II. PERCEPÇÃO: VIA DE ACESSO AO SER

Para além do uso dos dados disponíveis em seus respectivos contextos históricos, a ontologia indireta de Merleau-Ponty e a *Naturphilosophie* de Schelling defendem que o vislumbre do Ser ou do Absoluto ocorre primordialmente no *Unbewusste*<sup>6</sup>, isto é, no domínio pré-reflexivo ou, simplesmente, o que Husserl chamou de *Lebenswelt*.<sup>7</sup>

Para o francês, mais especificamente, isso significa que, para esboçarmos nosso acesso ao Ser, devemos, primeiramente, compreender a percepção humana que, por sua vez, deve ser descrita como o campo de abertura perceptual fundada na totalidade corporal do organismo, pois, a partir daí, pode-se inferir o entrelaçamento [*Ineinander*] homem-natureza, levando-nos assim ao âmago da ontologia tardia de Merleau-Ponty, isto é, à “Problemática propriamente filosófica: o visível e o invisível.” (N, 337).

[...] o corpo humano só pode ser compreendido como corpo percipiente: é a percepção e o percebido que são a chave, mas dando às palavras um sentido novo: se a percepção fosse apenas um *Eu penso que*, a percepção não me daria o *Ineinander* homem - seu corpo -, a Natureza. (N, 347).

Mais tarde, em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty introduz a noção de *fé perceptiva* para indicar que é precisamente em tal terreno que se dá a compreensão inicial e imediata do Ser, ou seja, é por meio da “interrogação de nossa experiência bruta ou selvagem” (VI, 155) que, exordialmente, uma ontologia deve se pautar para daí, então, ser articulada com evidências de outros campos.

---

<sup>6</sup> Cf. Schelling, *System of Transcendental Idealism* (1993).

<sup>7</sup> Cf. Husserl, E. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (2012).

Para nós, a ‘fé perceptiva’ envolve tudo o que se oferece ao homem natural no original de uma experiência-matriz, com o vigor daquilo que é inaugural e presente pessoalmente [...] *A percepção como encontro das coisas naturais está no primeiro plano de nossa pesquisa*, não como função sensorial simples que explicaria as outras, mas como arquétipo do encontro originário, imitado e renovado no encontro do passado, do imaginário, da ideia. (VI, 155, grifo nosso).

Ao examinar a filosofia de Schelling, Merleau-Ponty indica que o pensamento do alemão é de extrema valia por operar a reconciliação entre natureza e espírito a partir da noção de *erste Natur*. Tal conceito, como se sabe, marca o chamado *período de Jena* no qual a filosofia da natureza de Schelling é estabelecida.

A percepção como via de acesso privilegiada, em poucas palavras, significa apenas que a esfera intencional pré-reflexiva está mais próxima do Ser que a ‘reflexão’. Como diz Merleau-Ponty, “O que inspira a Schelling essa ideia de *erste Natur* é a oposição às filosofias reflexivas, para as quais o Ser é contemporâneo da reflexão, é o sentimento de que o Ser é anterior a toda reflexão sobre o Ser, e de que reflexão vem em segundo lugar” (N, 60). O *Princípio Bárbaro* [*erste Natur*] de Schelling, portanto, pode ser compreendido como exercendo o mesmo papel conceitual da *carne* que caracteriza o *Être Brut* merleau-pontiano. As formulações de ambos apontam para um aspecto primordial ou originário manifesto na *physis* onde não há dicotomia ou compartimentalização de noções como mente, matéria; orgânico, inorgânico; negatividade, positividade; vida, não-vida; ser, não-ser etc. Não há, digamos, uma natureza inerte de onde, eventualmente, irrompe e se descola características qualitativas associadas à esfera vivente ou à esfera propriamente simbólica. O surgimento da vida ou da cultura deve ser tomado como desdobramento de um princípio que já perpassa a

totalidade, isto é, uma espécie de pulsão primordial contínua que fundamenta e atravessa os entes particulares.

Para que fique claro: não há vitalismo (o que pressupõe dualismo), tampouco pampsiquismo (o que significaria consciência em toda organização ôntica) nas teses de Merleau-Ponty e Schelling; quando se fala em princípio ou pulsão originária, não há de modo algum a noção de que ‘tudo é consciente’ ou a tese de algo imaterial destacado ou ontologicamente distinto, isto é, uma espécie de *Nous* (no sentido de Anaxágoras) que, de alguma maneira, tomaria posse da matéria e, ainda por cima, definiria o norte de uma suposta evolução geral ou cósmica em que todo ente possuiria sementes (*homeomerias*) até mesmo da consciência no sentido da experiência fenomenológica humana.<sup>8</sup> Como Merleau-Ponty deixa claro, “Schelling repugna essa maneira de pensar teleológica, que lhe parece destruidora da ideia de Natureza” (N, 67), posição compartilhada pelo francês.<sup>9</sup>

Dito isso, a noção de *erste Natur*, assim como a de *carne*, não significa uma pura homogeneização indiscriminada do Ser no sentido de um *continuum* de experiências sencientes equivalentes. Não se trata, pois, de afirmar que há consciência em todo e qualquer arranjo da matéria. Há, de modo sucinto, apenas a defesa de que não existe (e nem poderia existir, do ponto de vista lógico) uma ruptura ontológico-qualitativa no surgimento de tais propriedades. Tal aspecto que perpassa a totalidade, portanto, diz respeito ao irrompimento de *sentido* nos termos da

---

<sup>8</sup> Cf. Bornheim. *Os Filósofos Pré-Socráticos* (1967).

<sup>9</sup> Com a negação da teleologia enquanto conceito definidor da natureza, fica evidente a harmonia entre a ontologia de Merleau-Ponty e a implicação filosófica da visão darwinista de evolução. Apesar do filósofo francês possuir ressalvas acerca de certos aspectos do paradigma em questão, sua noção de natureza, como veremos, está de acordo com os postulados básicos da teoria da evolução, que é o que define seu afastamento em relação ao pensamento de Henri Bergson. O argumento que Merleau-Ponty oferece para demonstrar os limites do darwinismo, por sua vez, será tratado por nós no terceiro capítulo da presente tese.

dinâmica de uma *intencionalidade operante*, ou seja, de modo não-consciente, não-proposicional. Como diria Merleau-Ponty na passagem crucial que define toda a tese dos *Cursos do Collège de France*, “[...] é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido.” (N, 4, grifo nosso), ou seja, há tão somente uma gradual sequência de organizações de entes que possibilitam diferentes manifestações de um único e mesmo princípio, algo que, eventualmente, possibilita o surgimento da consciência em diferentes graus no reino vivente até chegar ao nível característico da espécie humana: “o que se denomina de Eu e o que se denomina de ser vivente têm uma raiz comum no Ser pré-objetivo” (N, 64).

Em algumas palavras, poderíamos sintetizar o argumento merleau-pontiano que fundamenta toda a sua ontologia do Ser Bruto com a seguinte formulação: *toda consciência pressupõe intencionalidade, mas nem toda intencionalidade implica consciência*. Desse modo, deve-se meramente atestar que o fundamento ontológico do tipo de intencionalidade presente no para-si igualmente percorre o restante do Ser sem que isso signifique que toda instância ôntica da *physis* seja um lócus de perspectiva fenomenológica consciente, algo que, a rigor, significaria um retorno a posições como a de Leibniz que Merleau-Ponty faz questão de afastar-se: “não se deve então colocar almas nas próprias coisas, ou espécies de almas, ‘análogos de alma’, como diria Leibniz” (N, 67).

Voltando ao exemplo anterior de Merleau-Ponty acerca do cão e do enxofre, lembremos que a esfera reflexiva é capaz de perceber, dividir e categorizar inúmeras diferenças que marcam cada ente (o que Husserl chama de *intencionalidade de ato*)<sup>10</sup>, porém, tanto o primeiro (cão) quanto

---

<sup>10</sup> Vale retomar que, desde a *PhP*, Merleau-Ponty segue Husserl ao distinguir entre *Intencionalidade de Ato*, ou seja, “aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias” e *Intencionalidade*

o segundo (enxofre) são ocorrências de um elemento incrustado no Ser que está para além de qualquer juízo proposicional, sendo aquilo mesmo que antecede e fundamenta a intencionalidade de ato. Desse modo, pelo fato da *physis* ser justamente “o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído” (N, 4), ela é apreensível somente de modo indireto, nunca em sua face derradeira.

Poder-se-ia falar, a propósito de Schelling, de uma prioridade da existência sobre a essência. Essa *erste Natur* é o elemento mais antigo, um “abismo de passado” que sempre fica presente em nós como em todas as coisas. Essa *erste Natur* é “o tecido fundamental de toda vida e de todo existente, algo de assustador, um princípio bárbaro [*erste Natur*] que se pode superar, mas jamais deixar de lado” [Schelling]. Trata-se de um esforço para explicar esse pré-ser que, tão logo chegamos, já está ali. Esse excesso do Ser sobre a consciência do Ser, eis o que Schelling quer pensar com todo rigor. (N, 60-61).

Como pensar essa natureza primordial, esse ‘excesso do Ser’? Como tentar vislumbrar o *Ser Bruto*, o *Princípio Bárbaro*? Merleau-Ponty e Schelling (e também Leibniz, como veremos o fenomenólogo ressaltar logo abaixo) encontram na percepção a mesma via basilar: “Schelling não quer recorrer a uma faculdade mística, especializada nesse papel. O que Schelling quer dizer é que se redescobre a Natureza em nossa experiência perceptiva antes da reflexão.” (N, 63).<sup>11</sup> Com isso, do mesmo modo que Merleau-Ponty descreve a percepção pré-reflexiva formadora de *Gestalten* do *corpo próprio* como a esfera não-representacional de contato com o Ser (fazendo da intencionalidade motriz o centro irradiador de sentido na *PhP*), Schelling defende a

---

*Operante*, que constitui “aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida” (*PhP*, 16).

<sup>11</sup> Lembremos que, como diz Claude Lefort em prefácio à edição francesa de *O Olho e o Espírito*, “Merleau-Ponty extraiu, em parte, da leitura de Husserl a convicção de que todos os problemas da filosofia devem ser submetidos novamente ao exame da percepção.” (Lefort *apud* Merleau-Ponty, 2004, p. 11).

percepção como janela de desvelamento do fundamento originário do *Absoluto*: “para reencontrar o sentido da natureza exterior, cumpre fazer um esforço a fim de reencontrar a nossa própria natureza no estado de indivisão em que exercemos a nossa percepção” (N, 63). Essa descrição da indivisão primordial que dissipa a dicotomia sujeito-objeto na esfera pré-reflexiva de imbricação com o Ser serve para Merleau-Ponty fundamentar a tese de que “a percepção é um *quiasma* no interior da sensibilidade” (Ramos, 2013, p. 159). É aqui, então, diz o francês, que reside o erro de outra grande figura do idealismo alemão, a saber, Gottlieb Fichte. O sistema de Fichte, diz Merleau-Ponty, parte da consciência como régua para as diversas instâncias de subjetividade, enquanto que Schelling—para usarmos a terminologia husserliana—compreende que a *physis* é *intencionalidade operante* e não *intencionalidade de ato*. O todo do ser natural já está carregado de uma *interioridade intencional* que, enraizado no Ser, transborda no para-si. As noções de *carne* e *Princípio Bárbaro*, portanto, expressam a unidade qualitativa das diversas ocorrências ônticas, auxiliando assim Merleau-Ponty a defender uma *reversibilidade* do tecido do Ser pela defesa da indivisibilidade da natureza, isto é, há um estofa comum a todos os entes que revoga do *corpo próprio* o ineditismo ontológico das obras dos anos 1940. Com isso, a análise da percepção no âmbito de uma filosofia da natureza leva Merleau-Ponty a reencontrá-la enquanto fundamento do próprio Ser, ou melhor, uma redução fenomenológica devidamente operada não serve apenas à elucidação da *noese* e do *noema*, mas no desvelamento do solo originário do qual jorra em fluxo contínuo o sentido relacional que perpassa a totalidade.<sup>12</sup> É com isso em mente que Merleau-Ponty se aproxima de Schelling.

---

<sup>12</sup> Cf. Kahlmeyer-Mertens. *Redução Fenomenológica enquanto retorno ao Mundo-da-Vida* (2016).

Schelling censura Fichte por procurar o modelo único de toda subjetividade na consciência, e por acreditar que toda aparência de subjetividade é derivada daquela. *A filosofia de Fichte não enxerga outro interior senão a consciência humana. Para Schelling, ao contrário, toda coisa é Eu.* Daí o papel do mundo percebido como ambiente de experiência em que não há projeção da consciência sobre todas as coisas, mas participação da minha própria vida em todas as coisas, e reciprocamente. *O que Schelling descobre aqui é aquilo que Leibniz já tinha sugerido: a percepção nos ensina uma ontologia que ela é a única a poder nos revelar.* Daí o esforço de Leibniz para nos apresentar o mundo percebido como um mundo original, e o papel da noção de perspectiva, de geometral, de relação de expressão. (N, 64, grifo nosso).

Quando Chauí (2002), ao caracterizar os últimos escritos de Merleau-Ponty, afirma que o filósofo efetiva *uma passagem da fenomenologia à ontologia do Ser Bruto*, tal caracterização é perfeitamente razoável e está, no geral, correta, no entanto, ao apontar o objetivo de Schelling, Merleau-Ponty, a nosso ver, acaba por definir de modo ainda mais preciso sua própria obra tardia: “Ele [Schelling] quer atingir o ‘não-sabido’, o *Unbewusste*, não uma ciência da Natureza, mas uma *fenomenologia do Ser pré-reflexivo*.” (N, 66, grifo nosso). A ontologia da década de 1950, portanto, deve ser pensada como uma *Fenomenologia do Ser Pré-Reflexivo*, isto é, como a investigação da intencionalidade que se compreende agora como proveniente do âmago do Ser. O exame fenomenológico da percepção, em última instância, aponta “uma espécie de indivisão” (N, 66) subjacente à totalidade, isto é, a percepção nos revela que o *Absoluto* é uno e intencional.

Merleau-Ponty insiste em expor o caráter pré-reflexivo da percepção como abertura ao Ser, pois, é justamente no irrompimento de *Gestalten* proveniente da *síntese passiva* da intencionalidade motriz que se torna evidente a imbricação da *physis*. Como Ramos afirma, defender a indivisibilidade do Ser, no fundo, significa assumir que “a reflexão, assim como a percepção, possa ser compreendida como algo

que emerge *no interior do próprio ser*” (Ramos, 2013, p. 143, grifo da autora). Ora, postular essa unicidade por meio do exame da percepção claramente remete à *Naturphilosophie* de Schelling, porém, as semelhanças não param por aí. Assim como o filósofo alemão, Merleau-Ponty vê na arte em geral um outro meio de desvelamento do *Ser Bruto* ou *Princípio Bárbaro*.<sup>13</sup> Por ser atividade criativa relacionada ao *Unbewusste*, a arte possui lugar de destaque na tarefa de ensejar a apreensão do solo originário (algo prenunciado por Kant, diz Merleau-Ponty). Na verdade, Schelling vai ainda mais longe: a arte, as ciências e a análise da percepção não são as únicas esferas que servem para enriquecer o projeto de uma *Naturphilosophie* ou de uma ontologia indireta, até mesmo experiências místicas de cunho religioso podem iluminar a reflexão sobre o indeterminado da multiplicidade temporal constituinte do Ser. A filosofia, contudo, permanece como campo autônomo e necessário na caracterização do *Absoluto*.

A arte atinge o Absoluto porque num dado momento o consciente atinge o inconsciente: esta ideia está em germe na *Crítica do Juízo*, na qual Kant mostra que “o entendimento está a serviço da imaginação” e sugere que a arte consiste na reconciliação da passividade e da atividade [...]. A arte é essa experiência da identidade do sujeito e do objeto. Não se sabe mais o que é fato e o que é ideia: tudo se liga numa produção. [...] A filosofia não se sublima na arte. Existe simplesmente uma relação possível entre a experiência do artista e a experiência do filósofo, a saber, que a experiência do artista é aberta, é uma *ek-stase*. Em suma, Schelling não crê que a filosofia deva esperar tudo de si mesma e não confiar em nenhuma outra experiência, religiosa ou artística. [...] O acesso ao Absoluto pela filosofia não é, portanto, exclusivo. Há experiências que ensinam alguma coisa à filosofia, mas isso não quer dizer que ela deva perder a sua autonomia. (N, 74-75).

---

<sup>13</sup> Cf. Schelling. *Filosofia da Arte* (2010). Trad. Márcio Suzuki.

Além da arte, da religião e da filosofia como vias de acesso ao Ser, deve-se ressaltar a importância do conceito de *Stiftung* que Merleau-Ponty examina em harmonia com a linguística de Saussure<sup>14</sup> (tópico que veremos em detalhes no capítulo seguinte a partir do processo de aquisição de linguagem). Por ora, devido ao seu papel de auxílio na compreensão da percepção, devemos já destacar a importância de tal noção como mais um caminho no qual se compreende a formação de uma *Gestalt* ou de uma totalidade (como a linguagem) enquanto algo não-unilateral e não-intelectualista.

Em primeiro lugar, deve-se ter em mente que “a instituição [*Stiftung*] não é um ato de um sujeito, não é um sentido doado ou constituído pela consciência” (Ramos, 2013, p. 178). Não há uma *physis* ‘lá-fora’ desprovida de sentido ou expressividade que seria organizada por meio de signos fixos mentalmente internalizados, pois, como Schelling argumenta, há uma identidade entre o Eu e o Absoluto que implica na existência de uma negatividade e de uma interioridade da *physis*, isto é, “Schelling apresenta o aparecimento do homem como uma espécie de recriação do mundo, como o advento de uma abertura.” (N, 77). A consciência é abertura ao Ser pelo próprio Ser e a *Stiftung* conota essa ideia que aponta para o irrompimento do sentido no seio da própria teia relacional da natureza, indicando que a valoração originária não provém de uma mente ou de um ponto de vista isolado que ‘mapeia seu exterior’, mas de uma conexão, de um *quiasma* inerente e intransponível do Ser. Como diz Merleau-Ponty, “É preciso que haja nas coisas uma preparação daquilo que vai ser em seguida sentido explícito” (N, 69); com isso, a *Stiftung* também serve para dispensar a noção de organismos individuais isolados, já que ela diz respeito às “condutas partilháveis no

---

<sup>14</sup> Cf. Chauí. *Merleau-Ponty: da constituição à instituição* (2012).

interior de uma espécie” (Ramos, 2013, p. 178). Em outras palavras, há experiências comuns aos organismos particulares de uma espécie que possibilitam o estabelecimento de um *Umwelt*<sup>15</sup> que nem está ‘lá fora’ nem ‘aqui dentro’ e, mesmo assim, é passível de compreensão conjunta, ou seja, a *Stiftung* esclarece a gênese de padrões normativos compartilhados que identificam, no caso humano, o vermelho, o doce, o azedo ou qualquer outro *quale* que se queira. A importância disso para a presente discussão ontológica diz respeito ao modo que, por exemplo, a vermelhidão surge à percepção visual humana. A percepção que normatiza fatos recorrentes do mundo funciona como a linguagem e é isso, em poucas palavras, que define a ideia central de Saussure, a saber, a tese na qual se argumenta que “A língua forma um todo cujas partes não podem ter seu campo semântico fixado de maneira isolada, pois o sentido de cada parte depende da relação opositiva estabelecida com os termos que lhe são próximos” (Ramos, 2013, p. 182). Ora, o mesmo se dá no plano perceptivo. Cada *quale* (vermelhidão, brancura etc.) é percebido dentro de uma teia de outras ocorrências que, relacionadas de modo opositivo, proporcionam a significação de cada uma, ou seja, um vermelho específico que enxergamos é “menos cor ou coisa do que *diferença entre as coisas e as cores*, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade” (VI, 129, grifo nosso). Dito de outro modo, “o que aprendemos com Saussure é que os signos um a um não significam nada, que cada um entre eles menos exprime um sentido do que marca um desvio de sentido entre ele mesmo e os outros” (S, 49). Em suma, há uma conexão entre os entes que revela a imbricação carnal originária como solo fundacional do sentido apreendido pela percepção, já que “este vermelho é o que é ligando-se, do seu lugar, com outros vermelhos

---

<sup>15</sup> Cf. Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* (2006).

em volta dele, com os quais forma uma constelação [...]. É uma concreção da visibilidade, não um átomo” (VI, 129).

A discussão da linguagem como fenômeno análogo à percepção, como se vê, é mais um ponto que permite reafirmar a relevância da filosofia de Schelling na obra de Merleau-Ponty.<sup>16</sup> A esfera pré-reflexiva da percepção não se prende a partes discriminadas pré-configuradas do entorno do organismo, ela funciona como apreensão ou irrompimento de conjuntos significativos que funcionam em termos opositivos em conexão à valoração vital de sua própria corporeidade. Como diz Moutinho acerca da conexão entre percepção e linguagem, “A percepção não é a soma de elementos que correspondem, um a um, a eventos externos, tal como a língua não é a soma de termos elementares que designam, um a um, coisas e ideias.” (Moutinho, 2006, p. 299); há sempre uma *Gestalt* em vias de formação a cada instante da existência que vem à tona por meio do campo perceptivo de relações de negatividade que, por sua vez, independem (até certa medida) do ponto de vista do organismo, pois a natureza já contém a estrutura oposicional de sentido característica da linguagem. Quando Heidegger argumenta em sua *Carta sobre o Humanismo* que a linguagem é a ‘*casa do Ser*’<sup>17</sup>, trata-se de notar aí a ideia de que a linguagem enquanto *Stiftung* manifesta a própria estrutura do real, algo igualmente apontado por Hans-Georg Gadamer em sua obra prima *Wahrheit und Methode* (1960).

Nossa reflexão tem sido guiada pela ideia de que a linguagem é um centro em que se reúne o eu e o mundo, ou melhor, em que ambos aparecem em sua unidade originária. [...] Agora estamos em condição de compreender que essa cunhagem da ideia do fazer da própria coisa, do sentido que vem-à-fala, aponta a uma estrutura universal-ontológica, à constituição

---

<sup>16</sup> Cf. Suzuki. *La double énigme du monde: nature et langage chez Schelling et Merleau-Ponty* (2003).

<sup>17</sup> Cf. Heidegger. *A Caminho da Linguagem* (2003).

fundamental de tudo aquilo a que a compreensão pode se voltar. *O ser que pode ser compreendido é linguagem*. O fenômeno hermenêutico devolve aqui a sua própria universalidade à constituição ôntica do compreendido, quando a determina, num sentido universal, como *linguagem*, e determina sua própria referência ao ente, como interpretação. Por isso não falamos somente de uma linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza, e inclusive de uma linguagem que as coisas exercem. (Gadamer, 2015, pp. 686-687).

Na mesma esteira, a ontologia tardia de Merleau-Ponty se vale da linguística de Saussure para apontar que “há *uma linguagem da natureza* [...] a linguagem opera do mesmo modo que a natureza” (Ramos, 2013, p. 187, grifo da autora). Ora, se a linguagem opera como a natureza e a percepção opera como a linguagem, logo, *a natureza opera como a percepção*. Além disso, é a própria percepção que fundamenta as convenções linguísticas subsequentes, ou seja, a percepção é, digamos, a ‘*linguagem prévia*’ que permite a variação dos signos das línguas contingentes.

Que diferença existe entre o simbolismo pronto ou *natural* do corpo e aquele da linguagem? [...] a própria *convenção* pressupõe uma comunicação consigo ou com outrem, pelo que só pode aparecer como variante ou desvio em relação a uma comunicação prévia. Sendo cada signo diferença em relação aos outros, e cada significação diferença em relação às outras, a vida da linguagem reproduz num outro nível as estruturas perceptivas. (N, 342).

A *physis*, portanto, é sensível e, com isso, detentora de reversibilidade, ou seja, “o mundo é a carne universal” (VI, 134); o exame devido da percepção deve encontrar sua origem, pois, na própria natureza e trazer à luz seu parentesco com a linguagem.<sup>18</sup>

A digressão anterior sobre linguagem se fez necessária para deixarmos claro o que aproxima Schelling de Merleau-Ponty: ambos

---

<sup>18</sup> Voltaremos à questão da linguagem no capítulo seguinte.

apontam para uma natureza que já opera em regime de negatividade, evitando assim a necessidade da postulação de um salto qualitativo (impossível aos olhos de Schelling e Merleau-Ponty) que faria o Eu surgir da pura imobilidade e positividade. O caráter opositivo, relacional ou, simplesmente, *estrutural*, da linguagem aponta para o entrelaçamento do próprio Ser, do mesmo modo que o exame da percepção nos revela que “Não há, portanto, coisas idênticas a si mesmas, que, em seguida, se oferecem a quem vê” (VI, 128). Dito de outro modo, assim como não há termos fixos e positivos na linguagem, não há entes exteriores uns aos outros que seriam internalizados de modo representacional, criando-se assim um ‘modelo interno do mundo’ de signos fixados acerca de entidades apreendidas de modo particularizado. Como diz Moutinho, isso demonstra que “a ontologia do objeto, a ontologia cientificista que pretende desvelar um ser em si já dado que a ciência teria por missão desvelar, se encontra desacreditada.” (Moutinho, 2006, p. 34).

Outro uso da percepção como meio de descortinamento do Ser é o exemplo da apreensão fenomenológica da luz, algo que ilustra a ambiguidade e o entrelaçamento entre os diversos entes. Quando vejo uma mesa por conta da luminosidade, há aí um enlace que permite o vislumbre da unidade na multiplicidade. O evento que constitui a percepção de um ente é, no fundo, “carne aplicada a outra carne” (VI, 128) e o uso de tal linguagem ontológica, como veremos em detalhes no capítulo sobre a influência de Whitehead em Merleau-Ponty, tenta traduzir as implicações provenientes da relatividade e da mecânica quântica, isto é, não há um mundo objetivo a ser captado (se, por objetivo, se compreende um mundo independente do observador), mas uma espécie de criação contínua de contextos perceptuais que provém da estrutura relacional fundante de cada situação ou, como observa

Moutinho, “[...] já não se pode definir o ser pelo ser-objeto, depurado de todo predicado subjetivo [...] a nova física, pensa Merleau-Ponty, traz para o primeiro plano a *situação* do observador” (Moutinho, 2006, pp. 34-35, grifo do autor). Assumir a relacionalidade em cada *evento* natural significa, argumenta Merleau-Ponty, “reconhecer como seres físicos últimos... as relações entre o observador e o observado, as determinações que só têm sentido para certa situação do observador” (VI, 26).

Assim, a luz pode ser considerada matéria; mas a luz é também outra coisa, ela é sutil, penetra por toda a parte, explora o campo promovido pelo nosso olhar e o prepara para ser lido. A luz é uma espécie de conceito que passeia nas aparências; não tem existência subjetiva, salvo quando se torna para nós. A luz não conhece o mundo, mas eu vejo o mundo graças à luz. Não se pode considerar seu poder penetrante como se não fosse nada. Há três gêneros de seres ilustrados pela mesa, a luz e o Eu. Recusar este terceiro sentido do Ser é fazer desaparecer toda relação carnal com a Natureza (N, 69).

O Eu não está destacado do ser-natural. Meu corpo não está a captar uma camada ôptica de imobilidade, de positividade plena. Há o que Merleau-Ponty chama de “verdade perceptiva.” (VI, 32). Na imbricação carnal estou a afetar na medida em que sou afetado. Há um caráter de *reversibilidade* em toda existência. Toda manifestação do Ser é carregada de um *Princípio Bárbaro* que, por sua vez, permite a Schelling a construção de sua *Identitätsphilosophie*, proposta durante os anos de 1801 e 1806 (período em que o idealista alemão aprofunda sua *Naturphilosophie*).<sup>19</sup> Com isso, percebe-se que a ontologia de Merleau-Ponty é óbvia devedora de Schelling: a *reversibilidade* do ser-carnal merleau-pontiano se inspira na perspectiva do filósofo alemão na qual

---

<sup>19</sup> Cf. Schelling. *Bruno ou Do Princípio Divino e Natural das Coisas: um diálogo* (1973).

a natureza é revestida com a negatividade e a produtividade características do para-si. Em sua *Identitätsphilosophie*, Schelling se afasta ainda mais do sistema de Fichte e se empenha em reintegrar as características constituintes do Eu ao próprio *Absoluto*. Como nota Ramos (2013),

a própria natureza é definida por Merleau-Ponty, segundo a perspectiva schellinguiana, como ‘sujeito-objeto puro’, quer dizer, como uma existência que não pode ser compreendida somente como atividade—ou como naturante puro—mas sim como atividade e passividade” (Ramos, 2013, p. 158, grifo da autora).

Nos termos do idealismo alemão, há identidade entre o *Eu* e o *Absoluto*, pois, a continuidade de expressividade carnal entre *physis* e homem (vislumbrada na pré-reflexividade perceptiva e, de acordo com a ontologia indireta de Merleau-Ponty, também corroborada pela ciência, como veremos) é a única maneira de dar conta do simbolismo humano. Desse modo, Merleau-Ponty aponta a circularidade ontológica entre homem e natureza ao descrever o pensamento de Schelling ressaltando que a caracterização ontológica do para-si não é somente fim, mas igualmente começo e meio do *cosmos*: “somos os pais de uma Natureza de que somos os filhos. [...] o homem é a *Mitwisserschaft* da Criação; ele é o portador dos traços de tudo aquilo que a Natureza foi, é a recapitulação e o contemporâneo da Criação.” (N, 70, grifo nosso).

Com isso em mente, compreende-se como Schelling igualmente se afasta de Kant, já que sua concepção nega a autonomia pura da vontade kantiana<sup>20</sup> que, grosso modo, catapulta o homem do encadeamento físico do sistema da natureza dos modernos — um pressuposto metafísico para que a moral do fundador do idealismo alemão não

---

<sup>20</sup> Cf. Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2009).

desmorone<sup>21</sup>: “Schelling junta-se aqui aos pensadores da Renascença, como [Giordano] Bruno, para quem o homem é um microcosmo, um homem pleno e não, como em Kant, uma liberdade vazia, uma *antiphysis*.” (N, 70-71). Desse modo, fica clara a fundamentação da *Identitätsphilosophie* de Schelling. Nela, o pensar e o existir são tomados como caracteres indissociáveis; daí a possibilidade de compreensão do Ser pelo exame da abertura perceptiva relacional do *Fürsichsein* ou, como diria Heidegger, do desvelamento ininterrupto que define o caráter de imbricamento não-representacional do *Dasein*.<sup>22</sup>

A conclusão última do sistema de Schelling é, em poucas palavras, uma espécie de *ontologização do princípio lógico de identidade*, ou seja, se o para-si é ‘a recapitulação e o contemporâneo da Criação’, só resta assumir a unicidade do Ser em termos de equivalência com o múltiplo. Como diz Nogueira (2019),

Nessa auto exposição do Absoluto, diz Schelling, ele se manifesta como identidade absoluta, isto é, como absoluta unidade e identidade consigo mesmo, cuja fórmula mais geral pode ser expressa pela proposição  $A = A$ . Ora, se a razão é o próprio Absoluto, não pode haver nada fora dela, de modo que tudo deve ser nela. Assim, a lei da identidade ( $A = A$ ) vale para todo ser, na medida em que ele é considerado tal como é em si, no Absoluto. Essa proposição,  $A = A$ , é o único conhecimento incondicionado, uma vez que é o único a exprimir a essência da razão. (Nogueira, 2019, p. 186).

Se a razão (*Logos*) é o próprio *Absoluto*, o *Absoluto* necessariamente há de se manifestar no processo de gestação do Eu que, pela sua negatividade e positividade intrínsecas, nos revela a unicidade qualitativa do todo. Além disso, se o Eu, o *corpo próprio* ou o *Dasein*, enfim, só pode ser descrito em termos de temporalidade e

---

<sup>21</sup> Cf. Lebrun. *Kant e o Fim da Metafísica* (2002).

<sup>22</sup> Cf. Heidegger. *Ser e Tempo* (2015).

relacionalidade, a tese da *Identitätsphilosophie* de Schelling igualmente nos impele a “conceber algo como uma *temporalização* do Absoluto” (Nogueira, 2019, p. 200, grifo do autor). Em harmonia com Schelling, portanto, Merleau-Ponty trata de assumir tal postura em sua ontologia, a saber, a negatividade (condição para uma existência temporal) já é marca do Ser. Porém, tal aspecto da interioridade temporal do Ser é ainda melhor descrito, como ainda veremos em detalhes, em diálogo com a noção de *processo* proposta por Alfred North Whitehead, daí Merleau-Ponty se referir ao britânico ao argumentar que devemos assumir que “há um tempo inerente à Natureza. Esse tempo, em Whitehead, é inerente às coisas, ele nos envolve [...] A subjetividade está presa na engrenagem de um tempo cósmico, numa subjetividade da Natureza” (N, 194).

O estatuto ontológico da temporalização do *Absoluto* é uma consequência lógica do princípio de identidade examinado por Schelling, algo assumido por Merleau-Ponty e, como dissemos, convergente com sua leitura da mecânica quântica e do conceito de natureza avançado por Whitehead. Vale lembrar que Merleau-Ponty não está a postular tais teses de modo puramente especulativo. Sua ontologia indireta está partindo do conjunto de evidências da ciência de seu tempo e elas simplesmente apontam para uma naturalização radical do homem, isto é, não há mais evidências que corroborem uma cisão profunda entre ser-natural-uno-imóvel de um lado e ser-histórico-múltiplo-finito de outro. O desenvolvimento das ciências naturais, assim como o da linguística, argumenta Merleau-Ponty, serve como demonstrativo indireto do caráter temporal do Ser. Devemos assumir uma imanência da temporalidade que jorra do âmago da *physis*, reconhecendo-lhe negatividade, temporalidade e expressividade.

Levando em conta que Whitehead, por diversas vezes, chama sua *Filosofia do Processo* de *Filosofia do Organismo*<sup>23</sup>, podemos compreender a conexão que há entre os três pensadores a partir da noção de vida. Como diz Nogueira (2019), “tanto em Schelling quanto em Merleau-Ponty, encontramos um mesmo esforço teórico de pensar uma vida do Absoluto” (Nogueira, 2019, p. 212, grifo nosso). Whitehead, por sua vez, na obra *Modes of Thought* de 1938, em um capítulo denominado *Nature Alive*, assevera—corretamente, a nosso ver—que “O status da vida na natureza [...] é o problema atual da filosofia e da ciência. Na verdade, é o ponto de encontro central de todas as correntes sistemáticas de pensamento: humanista, naturalista e filosófica.” (Whitehead, 1968, p. 148, grifo nosso). Desse modo, a questão acerca da vida pode, de certo modo, ser compreendida como o ponto-chave na diferença entre as ontologias de Merleau-Ponty nas diferentes décadas: se a vida é expressão sensível, então, do mesmo modo que o filósofo defende um ‘tempo cósmico’, cabe pensar em uma ‘evolução cósmica’ (o que, obviamente, remete a Bergson, como veremos na sequência), já que a noção de *carne* exprime o fundamento da sensibilidade e da temporalidade: “há um tempo cósmico inscrito na natureza, de modo que não faz sentido pensar que a temporalidade nasce com o espírito ou a consciência” (Ramos, 2013, p. 175). Se a *carne* indica que a sensibilidade e a temporalidade já percorrem o Ser, então a vida também deve ser algo descrito como intrínseco ao ser-natural, algo que *A Estrutura do Comportamento* e a *Fenomenologia da Percepção* não admitem. O ponto, no entanto, é tentar defender tal tese sem cair em armadilhas dualistas, vitalistas ou pampsiquistas. Vejamos em mais detalhes, então, como Merleau-Ponty pensa a *carne*, ainda em diálogo com Schelling.

---

<sup>23</sup> Cf. Whitehead. *The Concept of Nature* (2015); Whitehead. *Science and the Modern World* (1929).

### III. O INCONDICIONADO

Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty indaga: “onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne?” (VI, 134). Essa postura claramente reverbera o pensamento de Schelling, indicando que a ontologia do *Être Brut* pode ser compreendida como um empreendimento análogo ao do idealista alemão, pois, como o próprio filósofo francês afirma, “a filosofia de Schelling procura restituir uma espécie de indivisão entre nós e a Natureza considerada como um organismo, indivisão condicionada pela indivisão sujeito-objeto” (N, 76). O próprio Schelling<sup>24</sup> se expressa de modo a confirmar a apropriação merleau-pontiana posterior, como quando o alemão diz que, ao fim e ao cabo, a “Natureza é apenas espírito visível” (Schelling, 2004, p. 132, grifo do autor).

O pensamento tardio de Merleau-Ponty assume que há um erro categórico em distinções de tipo sujeito-objeto, matéria-vida ou natureza-cultura. Tudo que é *physis* possui um caráter de *reversibilidade* vidente-visível, revelando assim a expressividade de uma mesma propriedade impregnada no Ser (estabelecendo uma diferença entre os entes em termos de grau e não qualidade). Ora, o que encontramos, então, nas obras *A Estrutura do Comportamento* e *A Fenomenologia da Percepção*? Há nelas alguma defesa de descontinuidade entre a existência humana e as demais composições da natureza? De acordo com Ramos, “a transformação do organismo em corpo próprio – o surgimento da estrutura coisa – é fundamental porque é o *índice de ruptura entre a ordem biológica e a ordem antropológica*.” (Ramos, 2013, p. 61, grifo nosso). É exatamente esse vestígio de ruptura que,

---

<sup>24</sup> Cf. Schelling. *First Outline of a System of the Philosophy of Nature* (2004).

posteriormente, Merleau-Ponty admite e visa corrigir. Deve-se repensar, dentre outras coisas, a ideia de *cogito tácito* que, afinal de contas, revelou-se insuficiente como ultrapassagem do cartesianismo.<sup>25</sup> A matéria, independentemente de sua configuração específica, é inerentemente carnal, já que é feita do mesmo estofa, isto é, *erste Natur*: essa é a radicalização que marca a ontologia indireta apresentada na década de 1950. A partir do detalhado exame dos novos paradigmas estabelecidos nas ciências naturais —além do aporte conceitual retirado, entre outros, de Whitehead e Schelling—Merleau-Ponty se encontra capaz de pensar um conceito de natureza em que o tecido da existência apresenta uma reversibilidade carnal comum a todos os entes. Não há aqui uma recaída vitalista, mas uma reconfiguração conceitual que pretende entrar em harmonia com a visão contemporânea de uma natureza pós-newtoniana. A noção de uma natureza carnal, como Sacrini (2008) confirma, evidencia o afastamento que Merleau-Ponty opera em relação ao seu pensamento anterior.

A caracterização do ser como inerentemente sensível é uma tese filosófica pela qual Merleau-Ponty pretende superar a cisão entre sujeito e objeto em que a *Fenomenologia da Percepção* teria ficado presa. Segundo sua ontologia final, o ser sensível contém as condições da sensibilidade posteriormente exercida pelo sujeito perceptivo. [...] Merleau-Ponty elabora a tese da sensibilidade inerente ao ser por meio da noção de carne. (Sacrini, 2008, p. 225).

Pensar em uma *carne* do Ser, ou melhor, conceitualizar o Ser como dotado de *carne* é notar a *indivisão primordial* revelada pela camada pré-reflexiva que brota da negatividade do para-si de que tratamos na seção anterior; é também compreender a indistinção originária a partir do Eu, pois o Ser aporta na intencionalidade, o que possibilita entrever o

---

<sup>25</sup> Cf. Moutinho. *Merleau-Ponty e a "filosofia da consciência"* (2012).

caráter de *quiasma* da *physis*. Como explica Merleau-Ponty, quer dizer que devemos (nos termos de Schelling),

reencontrar num nível superior aquilo que foi vivido organicamente, passar da pré- dialética a uma metadialética, passar daquilo que Schelling chama de *filosofia negativa*, que é o sentimento dialético dessa separação entre a reflexão e o não- sabido, para o que ele designa como *filosofia positiva* (N, 76, grifo do autor).

Trata-se, pois, da abertura ao Ser pelo próprio Ser encarnado no ente-homem, isto é, “Schelling apresenta o aparecimento do homem como uma espécie de recriação do mundo, como o advento de uma abertura” (N, 77). Esta abertura, como dito acima, é patente, acima de tudo, na instância pré-reflexiva da percepção (janela para o Ser, desvelamento do *Princípio Bárbaro*), pois ela revela nossa imbricação estrutural com a natureza. É mister lembrar que “existe sempre uma linguagem antes da linguagem que é a percepção.” (N, 353) e é essa linguagem que expressa a natureza em nosso íntimo.

[...] é necessário para nós, por exemplo, que a Natureza em nós tenha alguma relação com a Natureza fora de nós, é necessário até mesmo que a Natureza fora de nós nos seja desvelada pela Natureza que nós somos. [...] seja qual for a natureza do mundo e do Ser, *nós lhe pertencemos*. Pela natureza em nós podemos conhecer a Natureza e, reciprocamente, é de nós que nos falam os seres vivos. (N, 332, grifo nosso).

Assumir a percepção como via de acesso ao ser é algo que aproxima Schelling não só de Leibniz e Merleau-Ponty (como elucidamos), mas também de Bergson, o que, em um primeiro momento, pode parecer clara incidência de erro, como o próprio Merleau-Ponty admite: “à primeira vista, nada há de comum entre as teses bergsonianas e as de Schelling” (N, 84); no entanto, ambos defendem o papel cabal da percepção como desvelamento da unicidade do Absoluto. Como diz

Merleau-Ponty, Bergson “quer retornar à percepção como ato fundamental que nos instala nas coisas.” (N, 87).

A filosofia de Bergson é aparentada com a de Schelling porque Bergson inteiro está na ideia de uma unidade como algo que é óbvio e primordial. Assim, Bergson admite na origem uma unidade das espécies, a unidade do vegetal e do animal; unidade nativa, primordial, desfeita e expressa naquilo que vem em seguida, e em relação à qual a ideia de nada não tem nenhum sentido. O Ser é aquilo que é primordialmente constatado, aquilo em relação ao qual todo recuo é impossível. A unidade é dada mais no ponto de partida que no desenvolvimento. Da mesma forma, a percepção abre-nos para as próprias coisas e revela-nos uma ordem primordial, a qual é um horizonte que nunca podemos eleger como domicílio do nosso pensamento, embora permaneça sempre como obsessão deste último (N, 86).

É justamente a ideia de unicidade do Ser —defendida por Bergson e Schelling (cada um a seu modo)—que Merleau-Ponty reformula com o conceito de *carne*. Dito isso, lembremos que Merleau-Ponty, eventualmente, marca sua diferença em relação a Schelling e, sobretudo, Bergson.

Segundo o fenomenólogo, é um equívoco em ontologia—diante do acúmulo de dados do paradigma científico vigente—pressupor uma fissura ou cisão qualitativa entre as diversas ordenações da *physis*. Daí que, segundo Merleau-Ponty, o problema em Bergson começa a transparecer quando se nota que “Ele parece oscilar entre um espiritualismo, que veria nas coisas análogos de almas, e um materialismo que faria surgir a consciência das relações extrínsecas da matéria.” (N, 89). Só isso já seria o suficiente para distanciá-los, no entanto, a questão fundamental que separa em definitivo os filósofos franceses é que, para Merleau-Ponty, não há espaço para *teleologia* em uma biologia pós-Darwin, ou seja, não há como defender um direcionamento na evolução e, ainda mais, o homem—no paradigma da biologia evolucionista—não pode ser considerado como objetivo, ápice

ou coroação da vida, o que, segundo Merleau-Ponty, impossibilita a articulação entre natureza e história em Bergson:

E quanto ao homem; não se pode dizer que ele seja a meta e o termo da evolução, nem que esteja “pré-formado no movimento evolutivo” [Bergson]; ele é o resultado de uma luta contingente que essa espécie sustentou com outras espécies [...] **o homem não é a meta para a qual teria convergido a evolução**” (N, 99, grifo nosso).

Em outras palavras, não há nada de intrinsecamente especial no homem a não ser o fato dele ter conseguido sobreviver e se reproduzir, o que, na prática, serve como descrição de todos os demais seres vivos que compartilham o planeta conosco hoje: “todas as espécies estão igualmente adaptadas.” (N, 277). Para que fique claro: o papel de Bergson no pensamento de Merleau-Ponty é maior que o ponto tratado aqui.<sup>26</sup> Porém, nosso intuito é esclarecer a visão merleau-pontiana da natureza ao indicar o que os afasta, a saber, a noção de um *telos* na *physis*. Para Merleau-Ponty, então, o avanço do pensamento contemporâneo, em última instância, exige o repúdio da “herança aristotélica e estoíca que vê na ideia de Natureza uma forma, uma destinação do mundo e do homem.” (N, 133). Não se trata, obviamente, de rechaçar a inteireza do aristotelismo, do estoicismo ou do bergsonismo, porém, a leitura que Merleau-Ponty faz de Schelling (e de Whitehead) o leva a restringir o *telos* a, digamos, imanências localizadas, algo também vislumbrado, como se sabe, pela noção de *Naturzweck* sugerida por Kant na *Kritik der Urteilskraft* (1790).<sup>27</sup> Sobre isso, Merleau-Ponty—ao comentar a visão

<sup>26</sup> Para uma melhor compreensão da influência de Bergson na obra de Merleau-Ponty, cf. Moutinho. *O Labirinto Bergson-Merleau-Pontiano* (2017).

<sup>27</sup> A noção de *Naturzweck* será de suma importância aos esforços de conceitualização da vida no séc. XX presente em figuras como Hans Jonas, Humberto Maturana e Francisco Varela que, por sua vez, retiravam do então nascente campo da Cibernética inspiração para seus trabalhos. A cibernética, grosso modo, é o estudo de sistemas auto-referentes e de seus mecanismos de auto-regulação baseados em ‘propósitos’ imanentes ao próprio sistema, ou seja, basicamente o que Kant já havia descrito com a noção de *Naturzweck*. Merleau-Ponty estava a par do campo e, não por acaso, ele atesta veementemente

kantiana de organismo—relembra que o conceito de *Naturzweck* defende que “O fim é nela [vida] imanente aos meios; o organismo não opera sobre uma matéria que não sua matéria natural” (N, 134), ou seja, não há uma totalização do cosmos que direcione cada manifestação particular da *physis*; na verdade, cada instância natural vivente possui seu *telos* enquanto imanência dos meios, possibilitando assim a salvaguarda da contingência da evolução natural assumida no paradigma biológico vigente. Além disso,—como veremos no capítulo seguinte quando Merleau-Ponty pensa tanto a linguagem quanto a História como tensões dialéticas entre a lógica e a contingência—, a evolução da vida claramente possui sua inteligibilidade e seu, digamos, ‘curso’, mas extirpar dela o caráter de aleatoriedade seria descaracterizá-la e assumir uma ontologia mistificada. Em suma, o *homo sapiens* existe, mas poderia muito bem não ter existido e, do mesmo modo, nada impede que sua extinção ocorra amanhã; tal pensamento é inconcebível para Bergson, pois, para o filósofo do *elã vital*, “A vida torna-se uma causalidade eminente que contém toda a evolução em seu princípio.” (N, 102).<sup>28</sup>

Por conter o caminho da evolução desde o princípio, o *elã vital*, por conseguinte, se descola da *physis* e, com isso, Bergson se descola de Darwin: “a operação da vida é vinculada a um princípio de unidade que transcende às manifestações contingentes da vida e, por conseguinte, a vida não é mais pensada mas ultrapassada. [...] a vida é concebida aqui como uma realidade transcendente” (N, 103). Apesar disso, Merleau-

---

que “Não é possível falar da Natureza sem falar da cibernética.” (N, 138). Retomaremos a contribuição de Kant no capítulo 5.

<sup>28</sup> Cabe ressaltar aqui que estamos apenas a apresentar a leitura de Merleau-Ponty sobre Bergson. Não há um consenso no que diz respeito à estreiteza teórica de Bergson quanto à possibilidade do domínio da contingência no desdobramento da evolução da vida. Cf. Morato, D. P. *Notas sobre a noção de elã vital - consciência e totalização na teoria da vida* (2009).

Ponty não esconde sua dívida para com Bergson e a proximidade do último com Schelling: “tal como em Schelling, a Natureza [em Bergson] nunca é apenas princípio produtor mas, indissociavelmente, produtor e produto.” (N, 99). De qualquer modo, reitera-se que a teleologia de Bergson, para Merleau-Ponty, é inaceitável por não ser harmoniosa com a paisagem científica hodierna. Boa parte da visão contemporânea acerca da natureza provém do darwinismo e da consolidação da relatividade e da mecânica quântica.<sup>29</sup> Constatções como a dualidade onda-partícula<sup>30</sup> e o colapso da função de onda<sup>31</sup> (fenômenos cruciais para Whitehead e Merleau-Ponty) eliminam a imagem da *physis* preconizada pela modernidade, isto é, “o pensamento moderno culmina com a ideia de que a natureza é um objeto pleno e sem interioridade” (Ramos, 2013, p. 15). O arcabouço científico contemporâneo, por sua vez, nega a plenitude e advoga pela interioridade e interconexão relacional intrínseca da *physis*, o que não significa (e esse ponto é essencial) a defesa de um *telos* geral, fazendo, assim, com que a ontologia merleau-pontiana seja mais devedora de Schelling que de Bergson.

Dito isso, a posição de Schelling não significa, para Merleau-Ponty, uma solução a ser incorporada acriticamente. O filósofo francês nos diz que, basicamente, há três maneiras gerais para se lidar com a questão da vida e da autonomia da razão (que, lembremos, servem como modelo para compreensão do Ser enquanto tal): na primeira, ignora-se a vida e coloca-se um ‘fantasma’ na máquina (Descartes ou Bergson); a segunda, por outro lado, seria a posição esboçada por Schelling; a terceira, finalmente, é o esforço que Merleau-Ponty busca na ciência

---

<sup>29</sup> Lembremos novamente que Merleau-Ponty, apesar de aceitar os contornos gerais do darwinismo, acaba por não aceitá-lo plenamente, como veremos no capítulo 3.

<sup>30</sup> Demonstrada pelo famoso experimento da dupla fenda de Thomas Young.

<sup>31</sup> Ilustrado pelo conhecido experimento mental de Erwin Schrödinger.

contemporânea e em Whitehead a fim de superar, simultaneamente, o puro finalismo e a pura contingência. Schelling, desse modo, avança em relação a Descartes e Bergson, porém, seu romantismo radicaliza a natureza a um ponto que o trai, fazendo com que sua *Naturphilosophie* ainda peque por manter, segundo Merleau-Ponty, um resquício vitalista que, apesar de mais sutil que aquele presente em Bergson, ainda assim é negado pelo fenomenólogo e caracterizado como ‘causalidade hiperfísica’.

A produção natural é concebida como uma causalidade hiperfísica. Esta é a tentação da filosofia de Schelling [...] A Razão é desprezada, e o homem racional é concebido como aquilo que resta de um ser hoje desaparecido, que teria vivido na idade de ouro, em contato com as potências da natureza, contato que hoje em dia só reencontramos no sonho. É um naturalismo radical e sem controle. (N, 134-135).

Com os limites da ontologia de Schelling em mente, voltemos à questão da percepção como abertura ao Ser: a percepção de um ente como uma cor deve ser reavaliada para entrar em harmonia com essa reconfiguração ontológica: “uma cor nua e, em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula” (VI, 129). O caráter reversível da camada pré-objetiva da corporeidade humana é associado agora ao próprio tecido do Ser. O aspecto relacional da *physis*, para Merleau-Ponty, indica uma sensibilidade, ou melhor, uma interioridade expressiva do ser-natural: “a nova ontologia de Merleau-Ponty assume como tarefa a compreensão de uma natureza dotada de interioridade e em si mesma expressiva” (Ramos, 2013, p. 152). Trata-se de, enfim, alastrar a expressividade do *corpo próprio* para a totalidade do Ser, pois, de acordo com Merleau-Ponty, a ciência do século XX ofereceu-nos uma imagem da natureza onde a ideia de uma *res extensa* dotada de

positividade e imobilidade é descartada, o que nos leva novamente à tese de que há uma diferença considerável entre suas ontologias: assumir a interioridade da natureza, diz Ramos, “*exige afirmar que a percepção e a expressão não são privilégios humanos, como em A Estrutura do Comportamento*” (Ibid., p. 200, grifo nosso). Uma natureza inteiramente decomponível, calculável e preditiva aos moldes de Pierre-Simon Laplace pertence agora ao museu de ideias obsoletas, ao passo que concepções, digamos, dialéticas como as de Schelling se mostram mais aptas a estabelecer uma ontologia em harmonia com a física contemporânea: “a mecânica quântica e a teoria da relatividade oferecem uma série de formulações que colocam em xeque os aspectos da ciência clássica” (Ramos, 2013, p. 168). Ao contrário de Albert Einstein que “nunca pôde aceitar a ideia de uma realidade reduzida a um tecido de probabilidades” (Chauí, 2002, p. 215), Merleau-Ponty incorpora tais descrições da esfera quântica à sua ontologia e nelas encontra uma justificativa para descrever o Ser como *carne*, postulando o caráter de *quiasma* da totalidade a fim de resolver o descolamento da esfera humana que marca sua filosofia da década de 1940.<sup>32</sup>

Para dar conta, conceitualmente falando, de tal imagem da *physis*, Merleau-Ponty argumenta que devemos postular uma espécie de elemento qualitativo que perpassa a totalidade e possibilita a compreensão da expressividade como um processo global e não disruptivo. O Ser, portanto, deve ser tomado como um todo carnal, um todo que já é sensibilidade, interioridade e organicidade, isto é, um fluxo temporal aberto de possibilidades que se manifesta até mesmo no nível

---

<sup>32</sup> Cf. *Signos* (1991). O ensaio *Einstein e a Crise da Razão* aprofunda tal tópico, resumido no seguinte trecho presente nos *Cursos do Collège de France*: “Ela [mecânica quântica] subverteu as nossas categorias fundamentais, mais ainda que a teoria de Einstein, que se rebelou com relutância contra a antiga ontologia. Sem dúvida, a nova mecânica sempre se presta à discussão mas, seja qual for o desfecho do debate, terá retirado da mecânica antiga o seu dogmatismo.” (N, 144).

subatômico e que, a despeito disso, não possui *telos*. Schelling, pois, muito mais que Bergson, é capaz de auxiliar em tal empreendimento. Há uma *Identität* originária, diria o alemão. A negatividade do para-si atravessa o todo e a *carne* de Merleau-Ponty permite-nos jogar com a passagem clássica de João 1:14 do Novo Testamento<sup>33</sup> e afirma que, na verdade, o *Logos* não poderia se fazer *carne*, pois o *Logos* já é *carne*, ou melhor, o *Logos* só pode ser *carne*, não há *Logos* desencarnado. Não há aqui, portanto, espaço para o dualismo característico do monoteísmo abraâmico.<sup>34</sup>

Ainda sobre a noção de *carne*, deve-se ressaltar a inspiração que o francês retira do pensamento grego. A *carne* é um conceito que, como o próprio Merleau-Ponty ressalta, só pode ser compreendido ao levarmos em conta o sentido monista e englobante associado ao conceito pré-socrático de *Arché*.

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato. E também simultaneamente, o que faz com que tenham sentido, que os fatos parcelados se disponham em torno de “alguma coisa”. (VI, 136, grifo do autor).

Com a noção de *carne*, Merleau-Ponty amarra sua ontologia do *Être Brut*; ela possui o poder de expressar a unicidade do Ser e a *reversibilidade* ou *quiasma* da *physis*. Assim como é observado no

<sup>33</sup> “E o Verbo [*Logos*] se fez carne, e habitou entre nós.”

<sup>34</sup> Retomaremos esse ponto no capítulo 5.

*Princípio Bárbaro* de Schelling, o fenomenólogo defende a impossibilidade de um salto da pura positividade à negatividade e expressividade característica do Eu e do fenômeno da vida. Deve haver, Merleau-Ponty argumenta, uma continuidade gradativa que conecta a totalidade do Ser, tornando-o, assim, um tecido carnal, sensível, unitário. A vida, a cultura e a consciência devem ser concebidas dentro de um *quiasma* imanente ao *cosmos*. O fenômeno da consciência humana, é claro, possui certa idiosincrasia no contexto da historicidade da espécie, mas, em última instância, seu fundamento ontológico é perene, isto é, não é algo inédito ou incomparável com a *carnalidade* da natureza ou da vida em geral. O caráter de visibilidade-invisibilidade do *corpo próprio*, dessa forma, é apenas mais uma das manifestações ônticas de um princípio ontológico globalizante.

É a essa Visibilidade, a essa generalidade do Sensível em si, a esse anonimato inato do Eu-mesmo que há pouco chamávamos carne e sabemos que não há nome na filosofia tradicional para designá-lo. A carne não é matéria, no sentido de corpúsculos de ser que se adicionariam ou se continuariam para formar os seres. O visível (as coisas como meu corpo) também não é não sei que material “psíquico” que seria, só Deus sabe como, levado ao ser por coisas que existem como fato e agem sobre meu corpo de fato. De modo geral, ele não é fato nem soma de fatos “materiais” ou “espirituais”. Não é, tampouco, representação para um espírito: um espírito não poderia ser captado por suas representações, recusaria essa inserção no visível que é essencial para o vidente. (VI, 135-136).

Na *Fenomenologia da Percepção*, a corporeidade humana é compreendida como uma *intencionalidade operante* “responsável por quebrar a plenitude da natureza” (Ramos, 2013, p. 142, grifo nosso); trata-se agora de, ao contrário, defender univocamente que “o movimento pelo qual o Ser se faz consciência e história [isto é, o advento do Homem] tem sua fonte no polimorfismo do Ser selvagem e pré-objetivo” (Dastur, 2001, p. 128). É isso que marca o distanciamento que Merleau-Ponty

opera em relação às obras da década de 1940 e estabelece, assim, sua aproximação com a filosofia de Schelling. A esfera simbólica humana não está destacada do *Princípio Bárbaro*, isto é, toda manifestação do Ser é expressão carnal. Há uma linha tênue entre compreender a peculiaridade do homem e postular uma distinção ontológica que o separa da natureza: não somos o ápice da evolução, tampouco um fato sem raízes. Desse modo, como Ramos (2013) resume, nos resta admitir que “só há um caminho possível: pensar a técnica, a filosofia, as artes, as idealidades, a história, enfim, as instituições humanas como desdobramentos da expressividade natural; mostrar que *a natureza é o berço da expressão – e não o homem.*” (Ramos, 2013, pp. 200-201, grifo nosso).

O domínio simbólico presente à consciência humana provém da interioridade expressiva do Ser. Não é a negatividade do para-si que instaura a multiplicidade das variadas expressões daquilo que chamamos de esfera cultural ou simbólica. Desse modo, ao assumir essa ontologia, Merleau-Ponty se mostra devedor de Schelling no que diz respeito à defesa de que “não é o homem quem inaugura a ordem do simbólico, pois, na verdade, o sujeito continua uma produtividade que acontece originariamente no interior da carne compreendida de maneira ontológica” (Ibid., p. 148). Assim, a propriedade que possibilita o irrompimento da consciência e da esfera simbólica, para usarmos a terminologia de Schelling, é parte constituinte do *Unbedingte*, isto é, o solo originário, o *incondicionado*. Assim como no conceito merleau-pontiano de *carne*, a filosofia da natureza de Schelling pressupõe que todo ente é, no fundo, uma manifestação ôntica do uno, ou seja, o conceito de *erste Natur* expressa a ideia de que tudo jorra de um *Unbedingte*.

Abaixo, a citação presente na obra *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* de 1799 é suficiente para esclarecer definitivamente o porquê do fenomenólogo ter encontrado no alemão uma inspiração crucial para sua ontologia tardia.

*O incondicionado [Unbedingte] não pode ser buscado em nenhuma “coisa” individual, nem em nada que se possa dizer que “é”. Pois o que “é” apenas participa do ser, e é tão somente uma forma ou tipo individual de existência. – Inversamente, nunca se pode dizer do incondicionado [Unbedingte] que ele “é”. Pois ele é o SER COMO TAL, e assim, ele não se exhibe em nenhum produto finito; e todo particular, por assim dizer, é uma manifestação específica dele. (Schelling, 2004, p. 13, grifo do autor).*

A temporalização do Absoluto e a *Identität* ontológica demonstram que a filosofia tardia de Merleau-Ponty é inegavelmente devedora da *Naturphilosophie* de Schelling. A unicidade da existência não significa que todo particular seja equivalente, tampouco que todo ente seja detentor de sciência. O Ser uno, seja enquanto *Être Brut*, seja como *erste Natur*, aponta para uma ontologia entre o ser e o nada<sup>35</sup>, ou seja, não há pura imobilidade, tampouco pura negatividade, mas imbricação contínua que possui como fonte o *Unbedingte*.

\*\*\*

Friedrich Schelling é, inegavelmente, um dos pilares constitutivos da ontologia indireta de Merleau-Ponty. Percebe-se, nos *Cursos do Collège de France* e nos manuscritos que compõem *O Visível e o Invisível*, um refinamento da perspectiva ontológica do francês onde a noção de *erste Natur* encontra clara reverberação. Tal paralelo, vale dizer, ilustra a constante relevância do idealismo alemão na filosofia contemporânea, porém, será em Alfred North Whitehead que Merleau-Ponty encontrará um contemporâneo à altura que compartilha sua visão acerca das

---

<sup>35</sup> Cf. Moura, A. C. *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty* (2010).

implicações ontológicas dos paradigmas científicos vigentes, relação que nos permitirá—ao compararmos as noções de *carne* e *criatividade*—retomar os pontos estabelecidos no presente capítulo. Entretanto, antes de examinarmos a influência de Whitehead, o próximo capítulo visa aprofundar a importância crucial que aludimos aqui acerca da visão estruturalista da linguagem no pensamento de Merleau-Ponty.

## 2

### INTENCIONALIDADE E AQUISIÇÃO DE LINGUAGEM

Os *Cursos da Sorbonne* de Merleau-Ponty tratam da psicologia e pedagogia da criança. Dentre diversos tópicos, interessa-nos aqui a perspectiva fenomenológica que Merleau-Ponty oferece acerca da relação entre intencionalidade e aquisição de linguagem. Ancorado no pensamento de Edmund Husserl, Max Scheler e, especialmente, Ferdinand de Saussure, Merleau-Ponty apresenta uma noção de linguagem que visa ultrapassar as posições intelectualista e empirista de modo a dispensar a privacidade do *cogito tácito*, indicando assim uma origem intercorporal do fenômeno linguístico em que “um outro eu me descentra pela fala.” (Moutinho, 2006, p. 336), pavimentando o caminho para uma compreensão *carnal* da *physis*.

#### I. LINGUAGEM E ESTRUTURALISMO

No primeiro dos *Cursos da Sorbonne*, intitulado *Consciência e Aquisição da Linguagem*, Merleau-Ponty bem observa que “O problema da linguagem situa-se entre a filosofia e a psicologia.” (Sorb, 1).<sup>1</sup> No que

---

<sup>1</sup> Sobre a relação entre psicologia e filosofia contemporânea, é interessante notar que, neste mesmo curso, Merleau-Ponty argumenta que “não haverá diferença entre psicologia e filosofia; psicologia é sempre filosofia implícita.” (Sorb, 6), o que confirma, de certo modo, o diagnóstico de Carlos Alberto Ribeiro de Moura acerca do impacto causado pela publicação de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* de Edmund Husserl: “E agora é inevitável que a ‘fenomenologia’ entre em cena como uma disciplina que nega apenas nominalmente seu parentesco com a psicologia, desdobrando-se na prática como uma disciplina psicológica a mais.” (Moura *apud* Husserl, 2006, p. 20). Ainda no mesmo tópico, também nos soa oportuno apontar que a afirmação de Merleau-Ponty—fica em aberto a questão se propositadamente ou não—parece ecoar o que Friedrich Nietzsche defende em *Além do Bem e do Mal* sobre a psicologia ser “novamente reconhecida como a rainha das ciências, e que as demais ciências existem como auxílio e preparação para ela. Pois, de agora em diante, a psicologia é, mais uma vez, o caminho que conduz aos problemas fundamentais.” [“(…) psychology again be recognized as queen of the sciences, and that the rest of the sciences exist to serve and prepare for

diz respeito à psicologia, a linguagem é objeto de estudo enquanto fenômeno do reconhecimento de si e de *outrem* na esfera da *comunicação*, especialmente em relação ao âmbito do desenvolvimento psicossocial regular de uma criança; quanto à filosofia, a linguagem é de suma importância para a compreensão da intencionalidade<sup>2</sup>, isto é, dado que toda consciência é consciência de algo, o quão linguístico é nosso aparato cognitivo? Como veremos, o capítulo visa detalhar o que Merleau-Ponty tem a dizer acerca de ambas as questões, pois, sua filiação ao *estruturalismo* é um momento crucial em seu desenvolvimento intelectual na década de 1950.

Se partirmos de uma perspectiva cartesiana, diz Merleau-Ponty, seremos obrigados, em primeiro lugar, a admitir que “a consciência é essencialmente consciência de si para poder ser consciência de alguma coisa.” (Sorb, 1), ou seja, a linguagem enquanto atividade intersubjetiva sucede a apreensão de si do *cogito*, isto é, “Na tradição cartesiana não há conjunção possível entre consciência e linguagem. [...] Nessa perspectiva, a linguagem pertence à ordem das coisas, e não à ordem do sujeito” (Sorb, 1). Partindo deste pressuposto, imagina-se a linguagem como “um elo acidental, fortuito e convencional entre o sentido da palavra e seu aspecto. [...] acaba-se por desvalorizar a linguagem, por só considerá-la como vestimenta da consciência.” (Sorb, 2). Tal perspectiva, argumenta Merleau-Ponty, é a raiz do que, mais tarde, se consolida como desdobramento essencial da filosofia do *positivismo lógico*, a saber, a defesa da possibilidade de uma linguagem formal que, finalmente, conseguiria expressar o pensamento sem quaisquer ambiguidades por meio de fórmulas fixadas, excluindo os incômodos

---

it. Because, from now on, psychology is again the path to the fundamental problems.”] (Nietzsche, 2002, p. 24, tradução nossa).

<sup>2</sup> Cf. Husserl. *Investigações Lógicas* (2012); Cf. Brentano. *Psychology from an Empirical Standpoint* (2014).

contingentes que compõem as particularidades contextuais. Assumir essa posição significa alegar que “a melhor linguagem será a mais neutra, e a melhor de todas será a linguagem científica, o algoritmo.” (Sorb, 2). Em contraposição ao cartesianismo e à primazia do *cogito* em relação à linguagem, o fenomenólogo francês sustenta que, na verdade, “pensamento e linguagem não são mais do que dois momentos de uma única e mesma realidade.” (Sorb, 78). Em outro momento, também é dito que “O pensamento subjaz ao material linguístico em todos os níveis.” (Sorb, 56), ou seja, uma separação de tais esferas é possível em termos teóricos, porém, não passa de uma operação artificial. Dito de outro modo, não há, primeiramente, o *cogito* ou a percepção e depois a linguagem: linguagem e intencionalidade são aspectos de um mesmo processo, como veremos adiante. Além disso, é importante já deixarmos claro que, para Merleau-Ponty (ao contrário da tese da *gramática gerativa* de Noam Chomsky, a qual retornaremos<sup>3</sup>), não há uma universalidade entre as diversas línguas que, em tese, permitiria uma perfeita tradução ou redução algorítmica de todos os idiomas, o que nos força a tentar compreender a *fala* em seu aspecto vivo, dinâmico e fundamentalmente histórico.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Cf. Chomsky. *Syntactic Structures* (2015).

<sup>4</sup> Na discussão que se segue, deve ficar clara a seguinte distinção estabelecida pelo filósofo: “Vemos aqui a necessidade de distinguir fala (*parole*) e língua (*langue*), sendo a fala apenas emissão, o fato de as palavras serem ditas numa ordem, numa cadência, enquanto a língua não é percebida, mas é imanente a todo o uso que faço da fala.” (Sorb, 568). A fala, portanto, é o aspecto comunicativo e hermenêutico manifestado em diversas línguas. No entanto, a fala não é uma ferramenta secundária do pensamento. Como já citado, pensamento e linguagem estão intrinsecamente conectados de tal modo que só podemos tratá-los de modo separado em teoria: “Não se pode distinguir de modo absoluto língua e sujeito falante. O pensamento sem as palavras é como um ‘sopro’. Inversamente, as palavras sem o pensamento não passam de caos de signos sonoros. A função da língua [*langue*] é fazer aparecer o pensamento articulado no contato desses dois caos, e não servir de meio material para a expressão do pensamento. [...] A fala não é um simples automatismo a serviço do pensamento; ela é seu instrumento de atualização: o pensamento só se realiza de fato quando ele encontrou sua expressão verbal.” (Sorb, 58). Ainda sobre *parole* e *langue*, Moutinho nos diz: “[...] vale a pena observar que o jogo de oposições de Merleau-Ponty não é apenas entre fala e língua, mas entre uma linguística *sincrônica* da fala e uma linguística *diacrônica* da língua. Este, com efeito, é o seu verdadeiro jogo de oposições: sincronia e fala

Se não há possibilidade de uma eidética da linguagem, como descrevê-la, então? Partindo da própria definição fenomenológica de consciência como intencionalidade, compreende-se que toda cognição pressupõe um conteúdo extrínseco ou, em outras palavras, para toda *noese*, um *noema*. Com isso, toda atividade intencional de apreensão da realidade já carrega certo aspecto linguístico no sentido de que toda *Gestalt* é, a rigor, produto de uma atividade hermenêutica valorativa de conteúdo percebido.<sup>5</sup> Desse modo, como veremos, Merleau-Ponty aponta, primeiramente, para uma descrição da linguagem que obriga-nos a pensá-la desde o nível do indivíduo, porém, em última instância, descentrando-o.

A década de 1950, como se sabe, é marcada pela aproximação com a linguística de Ferdinand de Saussure.<sup>6</sup> Merleau-Ponty incorpora a perspectiva estruturalista que pensa a linguagem como um todo no qual o sentido das partes se dá de modo relacional e não-algorítmico. Em outras palavras, a linguagem “não é uma pluralidade de palavras ou

---

de um lado, diacronia e língua, de outro. É isso que Merleau-Ponty altera sistematicamente na sua leitura de Saussure, já que, para este, sincronia e diacronia referem-se *ambas* à língua. (Moutinho, 2006, p. 286, grifo do autor).

<sup>5</sup> Além disso, a postura hermenêutica enquanto tal é, obviamente, temporal. Como diz Gadamer, Heidegger foi quem demonstrou peremptoriamente o aspecto hermenêutico-temporal do *Dasein* como nosso existencial básico: “A analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*). O conceito ‘hermenêutica’ foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo.” (Gadamer, 2015, p. 16). A compreensão hermenêutica, Gadamer continua, pressupõe o uso prático do juízo no sentido de um princípio norteador irredutível a regras (algo similar às descrições aristotélicas da *phronesis* e as de Merleau-Ponty sobre a impossibilidade da linguagem como algoritmo). Sobre a impossibilidade de formalização do princípio valorativo hermenêutico manifestado no *juízo*, Gadamer diz: “De fato, a atividade do juízo, de subsumir o particular no universal, de reconhecer algo como o caso de uma regra, não pode ser demonstrada logicamente. [...] Não pode pois ser pregado genericamente, mas apenas exercitado de caso a caso e é, como tal, mais uma capacidade tal como o são os sentidos. Trata-se de algo simplesmente impossível de ser aprendido, porque nenhuma demonstração a partir dos conceitos consegue conduzir à aplicação de regras.” (Ibid., p. 77).

<sup>6</sup> Cf. Saussure. *Curso de Linguística Geral* (2006).

ideias, não é uma soma de signos correspondentes a uma soma de ideias, mas um conjunto único, em que cada palavra assume sua significação pelas outras.” (Sorb, 3). Vale dizer, porém, que Merleau-Ponty não exclui a existência de uma camada algorítmica na realidade. Apesar dela não poder tomar o lugar de modelo a ser usado para compreender a linguagem ou o Ser, o pensamento algorítmico também é expressão manifestação da *physis*, ou seja, “há um Logos do mundo sensível e um espírito selvagem que animam a linguagem (e indiretamente o algoritmo, a lógica)” (N, 364). Pensar a linguagem como *estrutura* nos leva a conceituá-la para além da pura exterioridade ou da pura interioridade, superando dicotomias que conectam sua origem à pura individualidade ou à pura historicidade: “ela [linguagem] não é nem coisa nem espírito, seu caráter é obscuro e ambíguo. [...] Não podemos observá-la, apenas exercê-la; é impossível apreendê-la diretamente.” (Sorb, 3). Como de costume, Merleau-Ponty visa superar a dicotomia entre intelectualismo e empirismo ao propor uma espécie de ultrapassagem dialética entre ambas, ou seja, “A linguagem não é coisa nem espírito; sendo ao mesmo tempo imanente e transcendente, falta encontrar seu estatuto.” (Sorb, 3). Seu estatuto, em uma palavra, é a sua *estrutura*.

Com isso, o capítulo se ocupa em apresentar a posição de Merleau-Ponty acerca da linguagem enquanto *estrutura* proveniente da combinação entre a ordem individual (da qual emana a intencionalidade perceptual) e a ordem intercorporal (da qual a *fala* irrompe), ou seja, trata-se aqui de demonstrar que “a estrutura não é coisa nem ideia, mas inteligibilidade nascente, estruturação.” (Chauí, 2002, p. 232).

## II. SER, SIGNO, DIFERENÇA

Na *Fenomenologia da Percepção* (1945), Merleau-Ponty se ocupa da linguagem de modo, digamos, lateral. Em geral, a linguagem na década de 1940 aparece apenas como mais um dos aspectos que compõem a estrutura perceptiva geral do *corpo próprio*. Na década seguinte, por sua vez, Merleau-Ponty mergulha de modo inédito no tema da linguagem para fundamentar a descrição de nosso entrelaçamento intercorporal que, em seus últimos textos, será cada vez mais expandido e, enfim, compreendido por meio do conceito de *carne*.

Como diz Moutinho (2006), na década de 1950 há o estabelecimento de um novo foco investigativo no que diz respeito à linguagem: enquanto que na *PhP* o exame da linguagem serviu para aprimorar a descrição da percepção do outro, a década seguinte trata de aprofundar a linguagem em seu próprio mérito, a saber, enquanto fenômeno comunicativo que, no fundo, aponta para a própria estrutura do Ser: “Em que medida uma nova teoria [da linguagem] pode prolongar o trabalho já realizado em 1945? *Grosso modo*, pode-se dizer que, na *fenomenologia...*, Merleau-Ponty tratou apenas da *percepção de outrem*, não da *comunicação com outrem*.” (Moutinho, 2006, p. 273, grifo do autor). Em um dos cursos da Sorbonne (*Minha Experiência de Outrem*), Merleau-Ponty é unívoco quanto ao seu objetivo:

A linguagem de que tratamos não é propriamente a língua, mas a linguagem como fenômeno de comunicação [...] Os lógicos, por sua vez, consideram fundamental a linguagem constituída ou objetiva. [...] Esse preconceito em favor da linguagem objetiva deve ser descartado por nós. Se pudermos mostrar que a linguagem das coisas não é primeira, porém fundada numa operação expressiva na qual há apelo de mim a outrem, então teremos condições de conferir caráter mais profundo às descrições feitas até aqui, de descobrir o essencial do fenômeno da linguagem. (Sorb, 566).

Como fica claro acima, trata-se de mergulhar na patente característica intersubjetiva ou comunicativa da linguagem, e não em sua parte traduzível em lógica formal. Estabelecer comunicação significa que se parte do pressuposto de que *outrem* é capaz de me entender e de se fazer entender. Se intuitivamente entendo que outro alguém é dotado de capacidade comunicativa, quer dizer que minha percepção o toma como igual. Por esse prisma, o desenvolvimento e uso natural da linguagem desde tenra idade já demonstra que “todo outro é um outro eu mesmo.” (PM, 219). Merleau-Ponty está partindo de Husserl aqui. Ele defende que o filósofo alemão enxergou bem tal aspecto constituinte do nosso aparato cognitivo, a saber, a noção de que a percepção do outro como um outro eu (*alter ego*) provém da capacidade de captar o outro como corporeidade. Em Husserl, o outro é o eu-outro, isto é, “ele é o *alter ego*, uma espécie de reflexo para mim. [...] Outrem, de certo modo, sempre extrai sua origem de mim.” (Sorb, 32). Mais à frente, porém, veremos os limites de tal análise husserliana e como Max Scheler consegue avançar ao defender algo mais próximo da noção de *carne*, o que possibilita uma intercorporeidade que deixa para trás o *cogito tácito* e seu fechamento em si. O estruturalismo de Saussure, porém, é a base teórica proeminente.

Como indicado por Moutinho (2006), a introdução do conceito de *carne* significa que “A intercorporeidade do Merleau-Ponty tardio vai mostrar que, *assim como na fala, eu já faço parte de um todo de um tecido único. O que importa aqui é a defesa de um ‘descentramento do sujeito’*” (Moutinho, 2006, pp. 390-391, grifo nosso). Por ora, no entanto, devemos ressaltar que, apesar da necessidade da intersubjetividade para a efetivação da fala, Merleau-Ponty igualmente compreende e atesta o aspecto individual da gênese da linguagem e do sentido, o que faz o fenomenólogo estar a par da compreensão da origem biológica da

linguagem e não ver problema algum em admitir certa ‘localização’ cerebral do fenômeno linguístico. Dito isso, deixemos claro que, em última instância, Merleau-Ponty visa estabelecer a linguagem enquanto *instituição*, isto é, *práxis* que está para além do sujeito e que, em última instância, não pode ser reduzida ao cérebro (voltaremos a este ponto logo a seguir). Por enquanto, Moutinho resume a conclusão estruturalista: a *fala* implica no *descentramento do sujeito*.

A fala é então o fato último, originário, a autêntica gênese do sentido, sem que possa haver uma ideação que domine tal *práxis*, sem que possa haver um sujeito pré-linguístico que produza, antes dela, as significações: esse sujeito move-se ainda no domínio do já falado, do já produzido e sedimentado. A fala é então uma *práxis* originária, por isso não há lugar para uma segunda redução que nos leve a uma instância de grau superior, não há lugar aqui para algo parecido a uma revolução copernicana; há, antes disso, um descentramento do sujeito, que é conduzido por uma fala que ele não domina. (Moutinho, 2006, p. 319).

A questão, portanto, gira em torno de apresentar uma visão que englobe tanto o aspecto natural do desenvolvimento biológico de organismos individualizados quanto o caráter intercorporal do meio histórico-cultural do qual línguas particulares se desenvolvem para, com isso, estabelecer o descentramento do sujeito que supera o *cogito tácito*. Em outras palavras: “Como conceber que a linguagem possa ser ao mesmo tempo um fenômeno intersubjetivo e um fenômeno puramente individual ligado ao terceiro giro frontal esquerdo do cérebro?” (Sorb, 53). Merleau-Ponty, como se vê, está de acordo com o que, já à sua época, é tomado como senso comum no estudo interdisciplinar do cérebro e da linguagem: há um caráter inegavelmente biológico no desenvolvimento da linguagem evidenciado

pelo papel crucial de nosso hemisfério esquerdo.<sup>7</sup> Posto isto, sendo o filósofo um adepto da visão holista presente na *Gestalttheorie* e no estruturalismo, Merleau-Ponty sabe que, apesar de tal constatação, devemos pensar na totalidade que fundamenta o irrompimento da linguagem. Já no nível cerebral, por exemplo—ponto este defendido por Kurt Goldstein<sup>8</sup> e endossado pelo filósofo—devemos pensar em termos estruturais, isto é, ao levarmos em conta as evidências empíricas, nota-se que “*Nenhum autor sério renunciou à noção de localizações cerebrais [Entretanto,] Goldstein propõe a ideia de que [...] todo o cérebro contribui para cada operação parcial, portanto não há funcionamento em mosaico.*” (Sorb, 55, grifo nosso). Estabelecido o fato do aspecto biológico e individualizado da linguagem, voltemos nossa atenção agora acerca da linguagem enquanto terreno que estabelece a comunicação com *outrem*.

---

<sup>7</sup> Não só a linguagem como outros aspectos de nosso aparato cognitivo também possuem certas localizações cerebrais. Por exemplo, pessoas com dano no córtex parietal posterior possuem dificuldade em tarefas de localização espacial; além disso, como aponta o neurocientista György Buzsáki, tais problemas “são mais dramáticos quando o dano afeta o hemisfério direito ao invés do esquerdo.” (Buzsáki, 2019, p. 254). Dito isso, a visão holista ou não-reducionista do funcionamento do cérebro é, para Merleau-Ponty, a que melhor capta a natureza da cognição (que também, vale ressaltar, envolve a ação total de nosso corpo em um determinado contexto que ‘solicita’ respostas pela imbricação de nossa intencionalidade motriz, como o filósofo descreve pormenorizadamente na *Fenomenologia da Percepção*). De qualquer modo, estes exemplos que conectam danos cerebrais a determinadas funções cognitivas iluminam nosso entendimento e estabelecem a possibilidade de reverter certas patologias por meio de intervenções neurocirúrgicas, mas a compreensão geral da mente ou da cognição humana exige uma descrição que leve em conta a totalidade das partes, como bem argumenta Merleau-Ponty ao apontar igualmente o avanço e os limites na busca pela localização de funções mentais: “Isso não quer dizer que as funções do cérebro sejam difusas; nem todas as partes do cérebro contribuem do mesmo modo para cada operação: uma desempenha o papel de figura, as outras, de *fundo*; há localização no sentido de que a integridade de certa parte do cérebro é absolutamente necessária para a ativação de certa função. As suplementações nunca são o equivalente exato da função destruída. Exemplo: na percepção de uma figura sobre um fundo, a região occipital desempenha o papel essencial, mas o cérebro inteiro é posto em ação.” (Sorb, 56). Os autores americanos Crippen & Schulkin (2020), respectivamente um filósofo e um neurocientista, reforçam a posição não-reducionista do pensador francês: “A área de Broca [localizada no lobo frontal], para considerarmos um exemplo, é classicamente associada com capacidades linguísticas. No entanto, em diferentes condições neurais, ela também parece facilitar a preparação de movimento corporal, ações de reconhecimento e de imitação. A mesma área também contribui na percepção musical, ou seja, em experiências estéticas.” (Crippen & Schulkin, 2020, pp. 15-16).

<sup>8</sup> Cf. Goldstein. *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man* (2000).

Primeiramente, é importante ressaltarmos que, como Merleau-Ponty observa, a comunicação que permeia a conexão intercorporal humana implica em uma marcha rumo à convergência entre pontos de vista, ou melhor, a linguagem é, inevitavelmente, arena do surgimento da *verdade*. Lembremos que, originalmente, Merleau-Ponty cogitou intitular seus últimos manuscritos de *Origem da Verdade*. Tal ‘origem’, para usarmos a terminologia de *O Visível e o Invisível*, ocorre por meio do que Merleau-Ponty chama de *fé perceptiva*, isto é, a *verdade* é, antes de qualquer construção teórico-linguística, um aspecto da percepção, ou seja, do *Lebenswelt* fundado na intencionalidade operante antepredicativa. Desse modo, de fato a linguagem deve ser compreendida como espaço da verdade, mas apenas se levarmos em conta que a *intuição categorial* (no sentido husserliano<sup>9</sup>) daquilo que é verdadeiro se dá, primordialmente, pela apreensão direta daquilo que é *evidente* (também no sentido que Husserl elabora na sexta de suas *Investigações Lógicas*), algo que Merleau-Ponty já havia deixado claro em seu prefácio da *PhP* ao descrever a própria possibilidade de distinção entre realidade e ilusão. Em outras palavras, dada o parentesco ontológico entre linguagem e percepção, Merleau-Ponty argumenta que a *fé perceptiva* e, eventualmente, a *fala* que opera na comunicação intersubjetiva operam, irremediavelmente, em conexão com a *verdade*.

Se eu dissesse, com o sensualismo, que ali só existem “estados de consciência”, e se eu procurasse, através de “critérios”, distinguir minhas percepções de meus sonhos, eu deixaria escapar o fenômeno do mundo. Pois se posso falar de “sonhos” e de “realidade”, se posso interrogar-me sobre a distinção entre o imaginário e o real, e pôr em dúvida o “real”, é porque essa *distinção já está feita por mim antes da análise, é porque tenho uma experiência do real assim como do imaginário, e o problema é agora não o de investigar como o pensamento crítico pode se dar equivalentes secundários dessa distinção, mas*

---

<sup>9</sup> Cf. Husserl. *Investigações Lógicas* (2012)

*o de explicitar nosso saber primordial do “real”, o de descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa idéia da verdade. Portanto, não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos. Mais geralmente, não é preciso se perguntar se nossas evidências são mesmo verdades, ou se, por um vício de nosso espírito, aquilo que é evidente para nós não seria ilusório com referência a alguma verdade em si: pois, se falamos de ilusão, é porque reconhecemos ilusões, e só pudemos fazê-lo em nome de alguma percepção que, no mesmo instante, se atestava como verdadeira, de forma que a dúvida, ou o temor de se enganar, afirma ao mesmo tempo nosso poder de desvelar o erro e não poderia, portanto, desenraizar-nos da verdade. Nós estamos na verdade, e a evidência é “a experiência da verdade”. Buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade. (PhP, pp. 13-14, griffo nosso).*

A percepção, portanto, não é exatamente um ‘meio para se chegar à verdade’. Melhor seria afirmar que ela funda a possibilidade da verdade. E a linguagem, por sua vez, compreendida como desdobramento da percepção, também funciona no sentido de ordem que possibilita a verdade. A linguagem, pode-se dizer, prolonga aquilo instaurado pela percepção: o caráter público do uso da linguagem exige não apenas a concordância no estabelecimento e no uso de convenções, mas a aceitação tácita de certas apreensões que comunicam o percebido independente do caráter arbitrário dos fonemas e signos de certa língua, ou seja, a linguagem é a esfera na qual a apreensão intuitiva da realidade enquanto fenômeno evidente (proveniente da percepção individualizada) se manifesta agora de modo interpessoal ao visar uma constante aproximação da verdade em seu sentido linguístico. Em outras palavras, comunicar-se com *outrem* pressupõe a *verdade* como algo auto evidenciado pela percepção, o que possibilita a busca conjunta rumo ao aprimoramento de um terreno comum. Como diz Merleau-Ponty em *A Prosa do Mundo*,

Não sou apenas ativo quando falo, mas precedo minha fala no ouvinte; não sou passivo quando escuto, mas falo de acordo com o que o outro diz. Falar não é somente uma iniciativa minha, escutar não é sofrer a iniciativa do outro, e isto porque, em última análise, como sujeitos falantes, *continuamos*, retomamos um mesmo *esforço, mais velho que nós, no qual estamos ambos apoiados, e que é a manifestação, o devir da verdade* (PM, 234, grifo nosso).

No entanto, recordemos que o ‘devir da verdade’ no ato de captar ou transmitir um discurso, na perspectiva estruturalista apregoada por Merleau-Ponty, não consiste na tradução de sentidos rígidos ou na concretização de uma linguagem pré-determinada. O ‘devir da verdade’ (o movimento do *Logos* que indica o descentramento do sujeito desde seu encontro perceptual originário) exige produtividade, criatividade, fluxo. Se, digamos, cada palavra de uma língua apenas servisse como convenção para um sentido fechado e estático, a comunicação entre dois indivíduos não passaria de uma mútua decodificação de signos pré-estabelecidos provenientes de um quadro de sentido fixado do qual ambos recorreriam para ‘entender e se fazer entendido’. No entanto, se isso de fato fosse a natureza da linguagem, como poderíamos explicar o inegável caráter dinâmico das diversas línguas e os diversos casos de impossibilidade de tradução (seja de uma palavra, seja de um *estilo*)? Será cabível postular que as diversas línguas trazem consigo uma ‘forma discursiva ou semântica final’ da qual poderíamos extrair uma língua universal cristalizada, um algoritmo final que, enfim, expressaria o *eidos* da linguagem? E o que dizer da linguagem no contexto da criação artística? Qual o algoritmo subjacente à produção de um poema? Qual fórmula traduz o estabelecimento de um certo padrão estético?

A *fala* se manifesta na *língua* e, concomitantemente, a ultrapassa; falar pressupõe postura hermenêutica, algo intraduzível em termos proposicionais. Não há comunicação se, digamos, ocorre petrificação da possibilidade de interpretação ou de ressignificação. Dito de outro

modo, não há fórmula última para a linguagem do mesmo modo que não há maneira de se esgotar a descrição do Ser.<sup>10</sup> Dada sua natureza indecomponível, a linguagem é um fenômeno irreduzível que exige postura hermenêutica contínua não só na escuta como igualmente na *fala*, ou seja, “A totalidade do sentido nunca é plenamente dada: há uma massa imensa de subentendidos, mesmo nas línguas mais explícitas, ou melhor, nada nunca está totalmente expresso, nada dispensa o sujeito que ouve de tomar a iniciativa de interpretar.” (Sorby, 21). Com isso em mente, Moutinho (2006) esclarece o equívoco que seria

supor uma pura relação de denotação entre signos e significados, como se, a cada elemento, a cada signo, devesse corresponder uma significação, como se se pudesse isolar tal relação: só assim poder-se-ia sistematizar uma língua, apreendê-la na integralidade. Mas é justamente essa tábua de correspondência que será confrontada pela experiência da fala, isto é, pelo corte sincrônico da língua - do mesmo modo que, na Introdução à *Fenomenologia...*, a construção da percepção peça por peça era confrontada pela percepção efetiva. (Moutinho, 2006, p. 299).

Diversas são as abordagens e ângulos para se compreender a linguagem. Em seus *Cursos da Sorbonne*, Merleau-Ponty se propõe a repassar os seguintes tópicos: 1 - desenvolvimento da linguagem na criança; 2 - patologias da linguagem; 3 - visão da linguística (de Saussure, para ser mais exato); 4 - criação estética na literatura. Apesar dos diferentes desdobramentos que cada ponto fornece, há uma tendência à seguinte conclusão geral: na linguagem não há significação positivada ou cristalizada de determinados termos que possuíam em si mesmos sentidos atomizados, pois, apesar de seu caráter inegavelmente biológico, a linguagem permite uma variação infinita de ressignificações por conta de seu desenvolvimento intersubjetivo e

---

<sup>10</sup> Cf. Aristóteles. *Metafísica* (2002).

histórico-cultural, daí a impossibilidade tanto de encontrar uma matriz linguística originária da qual todas as línguas derivam, quanto de criar uma língua perfeita que abarque toda possibilidade de comunicação ou descrição do Ser: “A língua é um sistema de unidades em número limitado que servem para exprimir um número ilimitado de coisas. Há portanto superação do significante em direção ao significado.” (Sorb, 21). O exemplo da atividade estética é elucidativo: “tornar-se escritor é aprender uma linguagem pessoal, é criar uma língua e um público para si, é portanto reiniciar, em nível superior, a criação da linguagem.” (Sorb, 7). Dito de outro modo, quando se escreve de modo realmente original, uma nova maneira de ‘falar’ se abre aos demais participantes de uma determinada comunidade linguística. Um escrito (os poemas de Homero, as peças de Shakespeare, o Pentateuco de Moisés etc.) que estabelece um novo patamar de *forma* ou *expressão estética* é uma espécie de microcosmo da evolução geral de uma língua, ou seja, algo de novo surge em um nível localizado da expressão linguística que, conseqüentemente, faz avançar a expressão da língua em geral. Como diz Merleau-Ponty, “A linguagem tem função análoga à da língua de um escritor novo que de início não é compreendido, mas aos poucos se torna compreensível, ensina as pessoas a compreendê-lo.” (Sorb, 21). Vale ressaltar que a criação sempre se dá pelo uso inovativo de significados já estabelecidos. Algo que estivesse completamente fora do quadro linguístico usual seria, obviamente, simplesmente incompreensível e com impacto nulo. Desse modo, a inovação literária é como uma espécie de concretização de uma possibilidade adormecida que é, ao mesmo tempo, passível de compreensão pelo público, mas que exige atenção e

certo *reajuste* para que uma nova, digamos, ‘frequência comunicativa’ seja estabelecida.<sup>11</sup> Como observa Moutinho,

O escritor é aquele que faz a língua dizer o que ela ainda não disse; por isso, se ele a “destrói” como língua comum, ele a destrói “realizando-a”, como se estivesse cumprindo uma promessa de literatura que a língua já trazia consigo, como se essa literatura fosse enfim um possível da língua. (Moutinho, 2006, p. 395).

O exemplo da criação estética é mais evidente, porém, todos sabemos como a linguagem encontra novas maneiras de se atualizar em situações como a do encontro entre colonizadores e colonizados; do isolamento de uma determinada comunidade por diversas gerações; nas criações de gírias em espaços virtuais ou em círculos de amigos etc.

Estabelecido o caráter *estrutural* da linguagem e a dinâmica entre realidade, signo e diferença, vejamos agora o aspecto de produtividade linguística não em situações em que adultos a utilizam (onde o domínio do uso corriqueiro já foi aperfeiçoado, como no caso da literatura), mas sim no processo de *aquisição da linguagem em crianças*. É por meio dessa análise que demonstraremos, enfim, a influência de Scheler e, em especial, Saussure na obra de Merleau-Ponty.

### III. SAUSSURE, ESTRUTURA, HISTÓRIA

O estudo da aquisição de linguagem demonstra, primeiramente, que “há uma incubação da linguagem” (Sorb, 8), comprovada pelo fenômeno universal do balbucio. Como apontado anteriormente, Merleau-Ponty visa ultrapassar a dicotomia intelectualismo/empirismo

---

<sup>11</sup> Cf. Dreyfus & Kelly. *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age* (2011). Na obra, os autores partem de Heidegger para argumentar precisamente o que foi dito acima: todas as obras clássicas ocidentais são um misto de reafirmação de valores há muito enraizados em determinado contexto social e introdução de *formas* estéticas que, a princípio, não são de fácil apreensão.

ao assumir que a linguagem provém tanto de um desenvolvimento individual do organismo e de sua especificação biológica, como da intersubjetividade que caracteriza o meio histórico-cultural no qual um bebê cresce ao se relacionar de modo intercorporal com as pessoas de seu meio imediato. Como diz Chauí, “uma língua não é uma coisa física ou mental” (Chauí, 2012, p. 232), mas uma *estrutura*. O balbucio, portanto, ilustra a imbricação ontológica destes dois aspectos captado pela postura estruturalista: há uma predisposição e fundamentação biológica da linguagem ao mesmo tempo que ela necessita do estímulo exterior para dar início ao processo de *imitação* de algo construído historicamente.

Durante os primeiros meses de vida, a criança grita, faz movimentos expressivos, depois começa a balbuciar. *É preciso considerar esse balbucio como ancestral da linguagem*: em primeiro lugar, ele é de uma riqueza extraordinária e compreende fonemas que não existem na língua falada em torno da criança, fonemas que ela mesma, depois de adulta, passa a ser incapaz de reproduzir (quando quiser readquiri-los para as línguas estrangeiras, por exemplo). Esse balbucio é, portanto, uma língua polimorfa: *é espontânea em relação às pessoas que a cercam (existe até mesmo nas crianças surdas-mudas, ainda que talvez seja mais pobre)*. No entanto, tem forte mistura de imitação: *essa imitação chega ao ponto culminante entre 6 e 12 meses, mas é rudimentar e não capta o sentido daquilo que imita*. Entre balbucio e linguagem a relação é a mesma que existe entre rabisco e desenho. (Sorb, 7, grifo nosso).

Se a linguagem é proveniente de comportamentos naturais do organismo (balbucio) e também está relacionada ao processo de imitação, nos resta interrogar o quão fisiológico e o quão intersubjetivo seu caráter é.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Note que toda a discussão do capítulo presente sobre o estatuto ontológico da linguagem deve ser compreendida com o pano de fundo estabelecido no capítulo anterior, a saber, a discussão sobre o caráter da própria *physis*. Se a linguagem, como vimos, funciona como a percepção e a percepção, por sua vez, manifesta a sensibilidade carnal da própria natureza, compreender a linguagem, portanto,

A linguagem é ‘espontânea’ (individual, instintiva e biológica), mas igualmente relacionada ao processo de ‘imitação’ (intersubjetiva, imitativa e histórica). Com isso, há alguma esfera que, de algum modo, poderia ser tomada como preponderante? Apesar da inegável raiz biológica, a posição que Merleau-Ponty advoga nos *Cursos da Sorbonne* indica que há um caráter transformativo no processo de desenvolvimento comunicativo propriamente dito, ou seja, a linguagem não é possível sem a base biológica, mas há um certo desprendimento quando estamos a tratar de sua esfera intersubjetiva/histórica. Desse modo, Merleau-Ponty destaca o aspecto intercorporeal e, quanto a isso, o filósofo é inequívoco ao asseverar que

*A linguagem é o prolongamento indissolúvel de toda a atividade física e ao mesmo tempo é nova em relação a esta: a fala emerge da “linguagem total” constituída por gestos, mímicas etc. Mas transforma. Passa a empregar os órgãos da fonação para um uso que não lhes é natural: com efeito, a linguagem não tem órgão, todos os órgãos que para ela contribuem têm já outra função. A linguagem se introduz como uma superestrutura: fenômeno que já é testemunho de uma outra ordem [...] já no fim do segundo mês, o bebê ri e sorri, não apenas para manifestar satisfação, mas também para responder aos sorrisos das pessoas que o cercam. Isso supõe já uma relação com outrem: ela precede a linguagem que aparecerá nesse contexto. Por isso é artificial considerar espontâneas as primeiras palavras: bem antes de seu aparecimento, há respostas por atitudes (Sorb, 7-8, grifo nosso).*

A posição defendida acima por Merleau-Ponty deve ser lembrada quando, no capítulo 5, apresentarmos sua crítica ao marxismo. Os *Cursos da Sorbonne* antecedem os *Cursos do Collège de France* e, apesar de sua filiação ao estruturalismo já indicar o novo rumo que sua filosofia estava tomando, a citação anterior demonstra que sua ontologia ainda passará por mudanças, pois, ao tratar da Filosofia da História, Merleau-

---

também é uma via de acesso ao ser: nem pura coisa, nem pura ideia, nem pura matéria, nem puro espírito, mas algo no entremeio.

Ponty será enfático ao indicar os limites do esquema marxista de *infraestrutura e superestrutura*. Devemos supor, portanto, que o tipo de descrição utilizada na passagem em questão seria motivo de revisão da parte de Merleau-Ponty. De qualquer maneira, apesar do trecho soar como uma continuação da ontologia da década de 1940—especialmente na parte em que se diz que a linguagem é ‘*testemunho de outra ordem*’—devemos assumir que se trata apenas de um resquício terminológico ainda presente em um momento (ministração dos *Cursos de Sorbonne*) que deve ser compreendido como *intermediário* em sua obra, isto é, como um período de transição rumo à ontologia da *carne*. Não obstante, mais à frente demonstraremos que, apesar da linguagem utilizada acima, a conclusão de Merleau-Ponty é de que seria *artificial* demarcar uma linha entre o balbucio natural e a imitação realizada na vocalização das primeiras palavras.

Voltando à argumentação do estatuto da linguagem e o papel crucial do entorno cultural fundado nas relações intercorporais, Merleau-Ponty nota que não podemos recorrer ao meio para explicarmos o surgimento e a natureza do balbucio: este nos vêm por conta de nossa pré-configuração genética. Esta é a verdade do intelectualismo: o papel do sujeito como lócus irradiador de sentido é um fato da evolução biológica da espécie. Não obstante, de nada seria o balbucio sem o meio cultural que permeia seu posterior desdobramento na forma de internalização de determinado idioma por meio da imitação. Esta é a verdade do empirismo: o estímulo intercorporal exterior é absolutamente necessário. Entretanto, isoladas, tais posições não passam de respostas incompletas e, no fundo, abstratas. Somente uma descrição *estruturalista*, argumenta Merleau-Ponty, pode dar conta, afinal, da linguagem enquanto *Stiftung*. Na percepção, o sentido provém de um mundo que já é inteligível por si só, porém, o contexto

que ‘solicita’ uma resposta motora está relacionado à configuração de uma determinada corporeidade que, por sua vez, também contribui para a gênese da *Gestalt*. Há, então, na linguagem ou na percepção, uma dialética ou uma dinâmica retroativa contínua que unifica as esferas e estabelece o horizonte perceptual/comportamental de um organismo. Dito isso, ainda assim Merleau-Ponty insiste que há uma sequência cronológica no processo de aquisição da linguagem que indica seu berço no indivíduo. Portanto, a dinâmica da linguagem é, de fato, dialética, porém, trata-se de uma dialética estabelecida apenas posteriormente, já que existem emissões vocais independentes da língua do entorno do bebê.

A partir dos 2 meses aparece o balbucio, formado principalmente de consoantes (L, R), cuja aquisição não poderia ser explicada por imitação: essas emissões vocais parecem ser comuns a todos os bebês, independente da língua ambiente. Seria possível explicar o emprego desses fenômenos de um ponto de vista fisiológico: a predominância da atividade de sucção favorece o aparecimento das consoantes labiais e guturais. Parece insustentável que o balbucio do primeiro período seja decorrente de imitação. (Sorb, 9).

Tais descrições, a nosso ver, não devem ser tomadas como ameaças à ontologia do Ser Bruto. Lembremos: primeiro, Merleau-Ponty diz que o aspecto histórico é ‘*de outra ordem*’; em segundo lugar, o filósofo afirma que há vocalização independente da imitação. À primeira vista, parece que há, novamente, a defesa de ordens que estão desprendidas umas das outras (como no caso das esferas *física, vital e humana* na SC), porém, trata-se aqui apenas do início do curso ministrado (*Consciência e Aquisição da Linguagem*), onde Merleau-Ponty pretende enfatizar que a explicação puramente biológica e a explicação puramente histórico-cultural só fazem sentido quando unidas pela lente do estruturalismo, ou seja, não podemos negar o caráter instintivo da linguagem como

também não se pode contestar que quando uma criança finalmente aprende a língua específica de seu meio (espanhol, inglês etc.), uma outra dinâmica é estabelecida. Voltemos à argumentação de Merleau-Ponty e vejamos como ele realça o papel do estímulo intercorporal enquanto desencadeador da linguagem.

Se admitimos que não há necessidade de estímulo exterior para as primeiras manifestações do balbucio, isso não significa que devemos afirmar que o *milieu* do bebê seja superficial ou secundário. Há ritmo e melodia específicos a cada língua e a absorção de tais atributos é algo, necessariamente, exterior. Mais importante ainda é a importância ontológica de *outrem* como pré-condição para que a comunicação seja estimulada e, conseqüentemente, estabelecida em um terreno comum: “bem antes de falar, a criança se apropria do ritmo e da acentuação de sua língua.” (Sorb, 10), algo que, é claro, pressupõe o estímulo de *outrem*. Se o balbucio é o prenúncio da linguagem, o estímulo do meio é o que de fato desencadeia a consecução da fala. Desse modo, apesar da configuração biológica ser aquilo que possibilita a linguagem, é somente na vivência intercorporal que, enfim, ela pode florescer e se estabelecer de fato, ou seja, *outrem* é condição *sine qua non* para uma verdadeira maturação da linguagem; é *outrem* que ‘chama’ a criança e a insere na arena linguística.

mas cumpre ressaltar a importância da inserção da criança na maneira de falar dos que a cercam (ritmo, registro etc.), pois tudo isso tem como efeito uma *atração geral para a linguagem [...] É, de fato, impossível negar certa espontaneidade, mas é a relação com o meio que incita a criança para a linguagem: trata-se de um desenvolvimento rumo a um objetivo definido pelo exterior, e não preestabelecido no organismo.* (Sorb, 9, grifo nosso).

Assim, compreendendo o aspecto crucial de ambas as esferas (pré-configuração do organismo e imitação estimulada pelo meio), Merleau-

Ponty consegue evitar o erro de cair em explicações exclusivamente intelectualistas ou empiristas da linguagem, pois, apesar de sua ênfase quanto à necessidade do estímulo do meio, o filósofo admite de nada adiantaria sem a configuração biológica adequada, daí que não importa a quantidade de estímulos que cachorros, chimpanzés ou papagaios recebam estando em convívio conosco, eles nunca atingem a maturação linguística que crianças adquirem rapidamente. Como se vê, então, o mais importante na análise de Merleau-Ponty não é propriamente o reconhecimento da importância de ambos os componentes na aquisição de linguagem, mas a assunção de que não há exatamente uma ruptura que os desvincule. Em outras palavras, o filósofo argumenta que não há descontinuidade entre a motricidade orofacial que origina o balbucio natural do organismo e a língua histórico-contingente adquirida pelo contínuo estímulo das pessoas do meio, ou seja, não há razão para afirmar que a relação signo-significado inexistia anteriormente à aquisição das primeiras palavras (que geralmente ocorre a partir dos 12 meses), tampouco que uma língua específica (inglês, português etc.) seja algo inteiramente artificial ou arbitrário. Postular um salto ontológico disruptivo entre balbucio e linguagem seria não captar a continuidade entre um e outro, ou melhor, seria como não perceber que o bebê—à sua maneira—já possui linguagem e que a aquisição de uma língua pelo desenvolvimento da fala com *outrem*, apesar de operar em uma dinâmica distinta do balbucio natural, é nada mais que um desdobramento ontologicamente conectado ao estágio anterior.

*Seria artificial traçar uma fronteira absoluta entre a primeira palavra e o que havia antes: há muito tempo a criança vem definindo objetos (por meio de seu comportamento), apenas não lhes destinava palavra especial [...] não há por que dizer que o aparecimento da primeira palavra implica a tomada de consciência entre signo-significado [...] por um lado, há expressão e definição de objeto já antes do aparecimento da primeira palavra; por outro lado, esse*

*aparecimento não põe fim ao balbucio: durante muito tempo, este acompanha a fala da criança; e certos aspectos da linguagem interior do adulto, muitas vezes não formulado, talvez não passem de sua continuação.* Por um lado, desde o início da vida, antecipações daquilo que será a linguagem; por outro lado, persistência até a idade adulta daquilo que foi o balbucio (Sorb, p. 11, grifo nosso).

Estabelecida a conexão inquebrável entre balbucio e linguagem, Merleau-Ponty tece sua crítica à interpretação do surgimento da primeira palavra na criança. Tanto para o intelectualista quanto para o empirista, diz o filósofo, a primeira palavra marca o surgimento da consciência da relação signo-significado, porém, uma devida análise fenomenológica nos leva ao seguinte raciocínio: é fato que a noção de signo para a criança não está desenvolvida como no adulto, pois, “Para este o signo é uma convenção: para a criança, até cerca de 6 ou 7 anos, ele é uma propriedade, uma qualidade da coisa” (Sorb, 12), porém, disso não decorre que haja uma descontinuidade do modo de percepção da consciência infantil em relação ao do adulto formado. Ambos percebem o mundo pela linguagem (munido de palavras ou não, como também com a compreensão do aspecto convencional dessas palavras ou não); a diferença crucial reside, então, na diferença do uso da linguagem e não no surgimento da relação signo-significado. A criança, como sugere Jean Piaget<sup>13</sup> (importante interlocutor de Merleau-Ponty nos *Cursos da Sorbonne*, especialmente no curso que nos ocupa agora), não possui exatamente uma intenção de dialogar, mas de *monologar*. Os estudos de Piaget sugerem que em até 46% das frases de crianças de 2 a 5 anos não há construção de conexão efetiva com *outrem*, mas sim “monólogos justapostos” (Sorb, p. 14). A linguagem voltada para *outrem* “só ganharia importância por volta de 7 ou 8 anos” (Sorb, 14). Por outro lado, contra

---

<sup>13</sup> Cf. Piaget. *Le langage et la Pensée chez L'enfant* (1923); Piaget. *A Construção do Real na Criança* (1975).

Piaget, Merleau-Ponty compreende que é necessário desvencilhar-se da ideia de etapas sucessivas e delimitadas quando se trata da aquisição de linguagem.<sup>14</sup> De fato, há uma mudança perceptível no modo de utilização da linguagem no decorrer dos anos, entretanto, o tipo de diálogo exercido por pessoas adultas, diz Merleau-Ponty, continua a expressar aquilo presente no monólogo infantil. Portanto, não seria na posse da linguagem propriamente dita que encontramos a diferença entre o adulto e a criança e sim na sua utilização. Vale ressaltar também a defesa que Merleau-Ponty faz da ideia de que não há nada de realmente novo na passagem da criança ao adulto, o que remete às formulações posteriores acerca da sensibilidade já estar presente na *physis* como uma maneira de dar conta do comportamento humano.

Portanto, *é preciso precaver-se contra qualquer divisão artificial em “estágios sucessivos”*: está claro que, desde o início, todas as possibilidades estão inscritas nas manifestações expressivas da criança; *nunca há nada absolutamente novo*, mas antecipações, regressões, permanências de elementos arcaicos nas formas novas. *Esse desenvolvimento em que, por um lado, tudo está esboçado de antemão e que, por outro lado, avança por uma série de progressos descontínuos, desmente tanto as teorias intelectualistas quanto as empiristas*. Os gestaltistas nos levam a entender melhor o problema ao explicarem como, nos períodos decisivos do desenvolvimento, a criança se apropria das “*Gestalten*” linguísticas, das estruturas gerais, não por um esforço intelectual nem por uma imitação imediata (Sorb, 15, grifo nosso).

A recusa da compreensão da aquisição de linguagem por ‘estágios sucessivos’ significa assumir o caráter de estrutura ou *Gestalt* da linguagem. A linguagem deve ser compreendida do mesmo modo estrutural que a *Gestalttheorie* descreve o funcionamento da percepção e do mesmo modo que Merleau-Ponty compreende a interconexão entre

---

<sup>14</sup> Nos anos seguintes, como já indicado, o intuito da ontologia de Merleau-Ponty e seu empenho em renovar o conceito de natureza é o de se livrar de etapas no sentido mais amplo possível, estabelecendo a *carne* como ‘englobante’.

as áreas do cérebro, isto é, o filósofo não nega o substrato fisiológico da linguagem enquanto função cognitiva, seu intuito é apenas demonstrar os limites de tal tese precisamente a fim de complementá-la e evitar o risco de cair no outro extremo de tomá-la como algo puramente histórico-simbólico sem raízes fisiológicas. Com isso, na linha estruturalista de Ferdinand de Saussure, Merleau-Ponty diz que o *todo* da linguagem não pode ser descrito meramente como “uma soma de palavras: trata-se, antes, de sistemas de variações que possibilitam uma série aberta de palavras: é impossível explorá-lo. É uma totalidade com setores abertos, dando possibilidades indefinidas de expressão” (Sorb, 14).

Para usarmos os conceitos do próprio Saussure, há uma conexão dos aspectos *sincrônico* e *diacrônico* na linguagem.<sup>15</sup> O *sincrônico* designa o aspecto regular da fala que permite o entendimento estável em uma comunidade intercorporal; o *diacrônico*, por sua vez, diz respeito à historicidade, àquilo que sucede no tempo e provém da construção conjunta e contingente da dinâmica cultural, introduzindo novas línguas, além de novos usos e significados das palavras (gírias, dialetos etc.). Merleau-Ponty resume bem a tensão, ou melhor, a dialética entre tais características da linguagem: “A linguagem se caracteriza por duas necessidades contraditórias: *necessidade de uniformidade* e *necessidade de expressividade*” (Sorb, 70, grifo do autor). É evidente que, no cotidiano, não há mudanças constantes no sentido das palavras. É necessário um mínimo de continuidade e estabilidade para que a comunicação seja

---

<sup>15</sup> Aqui, deve-se dizer, Merleau-Ponty faz seu próprio acréscimo ao pensamento do suíço. Como explica Moutinho, “vale a pena observar que o jogo de oposições de Merleau-Ponty não é apenas entre fala e língua, mas entre uma linguística *sincrônica* da fala e uma linguística *diacrônica* da língua. Este, com efeito, é o seu verdadeiro jogo de oposições: sincronia e fala de um lado, diacronia e língua, de outro. É isso que Merleau-Ponty altera sistematicamente na sua leitura de Saussure, já que, para este, sincronia e diacronia referem-se *ambas* à língua.” (Moutinho, 2006, p. 286).

possível, porém, é precisamente tal unidade que permite a dinâmica de expressividade que, eventualmente, enseja novos significados ou expressões (seja no uso inusitado ou irônico de uma palavra em uma conversa informal entre amigos; na inserção de uma nova gíria ou conceito por meio da arte, dos meios de comunicação, do mundo acadêmico etc.). A uniformidade na linguagem é inseparável da expressividade e vice-versa; o *todo* é formado justamente pela contínua dinâmica das partes que, por sua vez, só adquirem sentido enquanto totalidade. De modo mais preciso, “Numa língua, diz Saussure, tudo é negativo, existem apenas diferenças sem termos positivos. [...] A cada momento, o sentido é um elemento de uma configuração total” (Sorb, 75). Asseverar que todos os termos são negativos significa que não há um signo originário do qual todo o restante deriva seu sentido, isto é, não há uma palavra primordial positiva que estabeleceria a base inalterável de sentido (ou seria seu ponto zero de referência) do edifício da língua. Como diz Moutinho,

[...] não há nenhuma positividade prévia, nenhum termo primitivo na língua; há apenas diferenças [...] Saussure mostrou que a língua é um sistema em que não há termos positivos e discretos, que, ao contrário, há aí apenas diferenças sem termos primitivos, que é de um jogo de oposição recíproca entre os significantes que advém o significado. (Moutinho, 2006, p. 289 e p. 316).

Em suma, a busca por um ‘algoritmo da linguagem’ é inócua, o que também não significa que o estruturalismo seja sinônimo de relativismo. O caráter *sincrônico* designa precisamente a estabilidade dos termos e a necessidade de comum acordo para que o processo comunicativo seja efetuado. Curiosamente, como dissemos, o ponto é que a instauração da estabilidade é justamente o que permite a criação, o aspecto *diacrônico* que, por sua vez, indica a natureza transformativa

e não-fixa da linguagem. Com isso, tentar escrever uma língua pela decomposição de seus termos seria como tentar compreender a percepção visual que tenho das imagens formadas em um monitor pela mera decomposição dos pixels. Como bem sintetiza Merleau-Ponty, “a única realidade é a *Gestalt* da língua.” (Sorb, 72). Uma palavra, portanto, extrai sentido da sua negatividade em relação às demais, daí a impossibilidade de traduzir perfeitamente uma língua, ou seja, não há como transpor a *totalidade* ou a *estrutura* das ‘*relações-de-negatividade-do-alemão*’ para o português e vice-versa. Sempre haverá (por menor que seja) um déficit em traduções e, por tal razão, quando estamos a aprender uma nova língua, o sinal precípua de que estamos atingindo um nível mais alto de proficiência é quando conseguimos entender algo novo (uma palavra, uma expressão, uma piada, um uso irônico de uma palavra conhecida etc.) não em termos da nossa língua materna, mas da própria língua estrangeira, ou seja, uma língua é incorporada quando notamos que conseguimos pensar em seus termos e, enfim, captamos a sua ‘*estrutura-de-relações-negativas*’ e passamos a conseguir usá-la na compreensão da negatividade de signos em contextos inéditos.

A característica mais exata de uma palavra é ser ‘o que as outras não são’. Não há significado de uma palavra, mas de todas as palavras, umas em relação às outras [...] é por isso que nunca se pode traduzir exatamente uma língua em outra. Assim, o fenômeno linguístico é essa coexistência de uma multiplicidade de signos, que, tomados individualmente, não têm sentido, mas se definem a partir de uma totalidade de que eles mesmos são constituintes. (Sorb, 77, grifo nosso).

Dito de outro modo, pode-se dizer que Merleau-Ponty está a ressaltar um aspecto igualmente observado por Ludwig Wittgenstein<sup>16</sup>, a saber, a linguagem deve ser descrita, acima de tudo, tendo em vista

---

<sup>16</sup> Cf. Wittgenstein. *Investigações Filosóficas* (2014).

seu caráter *instrumental*. A *Gestalt* da língua, isto é, sua ‘única realidade’, funciona como as totalidades melódicas produzidas na música. Em outras palavras, não há nada nas notas musicais (tomadas isoladamente) que encerre ou delimite um conjunto de melodias possíveis, ao contrário, precisamente pela natureza de uma forma ou *Gestalt* é que, apesar da finitude das notas, existe uma abertura infundável de expressividade que permite a feitura contínua de melodias originais. Há, na música e na linguagem, uma *instrumentalidade* análoga.

Considerando a gramática, vimos que a *palavra se define acima de tudo por seu valor de instrumento, que ela tem alcance, mais que significação*. [...] não seria possível resolver o problema da linguagem concebendo-a como uma série de signos dos quais cada um abarque uma significação ou um conceito [...] Assim como saber tocar piano não consiste em conseguir executar alguns trechos mas em dispor de um meio geral de traduzir notas escritas em música, saber falar não é dispor de um número finito de signos puros e de significações puras. [...] *A linguagem como instrumento não é comparável a um martelo cujos modos existem em número finito. Mais parece com um piano, do qual se pode extrair um número indefinido de melodias*. (Sorb, 72-75, grifo nosso).

Tamanha é a influência de Saussure em Merleau-Ponty que o filósofo francês assume a linguística do suíço até mesmo como ferramenta para compreender a própria História. Em linhas gerais, pode-se dizer que preponderou, na história das ideias, duas maneiras gerais—defendidas por diferentes sistemas filosóficos ou religiosos—de compreender a cronologia dos acontecimentos humanos: ou como a manifestação de um *telos* para além dos homens ou como a soma de acontecimentos fortuitos posteriormente conectados por uma determinada narrativa. Merleau-Ponty percebe em Saussure que a compreensão da linguagem pode servir para ultrapassar tal dilema.

O que Saussure viu foi justamente essa *engrenagem do acaso e da ordem*, essa retomada do racional, do fortuito, e a toda a história é possível aplicar sua

concepção de história da língua: assim como o motor da língua é a vontade de comunicar-se ('somos lançados na língua', situados na linguagem e por ela engajados num processo de explicação racional com outrem), também o que move todo o desenvolvimento histórico é a *situação comum* dos homens, sua vontade de coexistir e reconhecer-se. (Sorb, 80, grifo do autor).

Como de costume, Merleau-Ponty visa incorporar posições antagônicas a fim de ultrapassá-las. História e linguagem são estruturas irreduzíveis à 'coisa' ou à 'ideia', isto é, só podemos compreendê-las como *estruturas*: "Nem coisa nem ideia, uma *gestalt* é uma significação encarnada que possui um princípio interno de organização e de auto-regulação: é uma estrutura." (Chauí, 2002, p. 231). De fato, a história é contingente, mas há uma racionalidade em seu desenvolvimento, isto é, ela possui uma lógica concretizada por caminhos acidentais ou, de outro modo, uma aleatoriedade que se torna inteligível. Há, igualmente, uma lógica no desenrolar do desenvolvimento de uma língua que, não obstante, está marcada por elementos randômicos que igualmente influenciam o desdobramento ulterior. Dito isso, o entrelaçamento de razão e aleatoriedade ou ordem e imprevisibilidade na linguagem permite Merleau-Ponty enxergar uma '*estrutura da história*', isto é, um caráter *estrutural* em sua dinâmica interna que também possui relação com a noção darwinista de seleção natural.

Se, na evolução da vida, o paradigma corrente da biologia assume a seleção natural como fator central para explicar a diversidade do vivente, Merleau-Ponty aponta algo correlato no processo de sucessão de sistemas políticos e também linguísticos, indicando assim que uma visão *estrutural* implica na negação de esquemas lineares que defendem a inevitabilidade do curso da história e das línguas.<sup>17</sup> Isto posto, é

---

<sup>17</sup> Esse esboço de uma filosofia da história pautada no estruturalismo é curioso e importante para o desenrolar de nossa tese, pois, ainda há no período dos *Cursos da Sorbonne* um elogio ao materialismo histórico marxista. A crescente influência de Saussure nos anos seguintes e a radicalização subsequente

igualmente importante notar que, na citação a seguir, mais uma vez fica evidente que estamos tratando aqui de um período de transição na filosofia de Merleau-Ponty. Não só o filósofo ainda descreve o materialismo histórico de Marx em tom apologético (se inspirando até em Leon Trotsky para aproximar o marxismo do darwinismo), como também se fala sobre uma diferença entre uma ‘*produtividade humana*’ e uma ‘*produtividade da natureza*’, ou seja, os *Cursos da Sorbonne*, apesar de já indicarem um redirecionamento em sua ontologia, ainda não possuem a radicalidade presente em seus escritos finais (manifestada em sua defesa da continuidade da produtividade natural no homem e em sua crítica ao marxismo).

*O princípio de ordem e racionalidade histórica não elimina os acasos; transforma-os ou utiliza-os; converte, como diria mais ou menos Saussure, o fortuito em sistemas [...] Talvez seja uma ideia desse tipo que constitui a originalidade da concepção marxista da história (por oposição à concepção hegeliana). Pelo menos era o que Trotski entendia ao dizer que a lógica da história pode ser considerada, por metáfora, como uma espécie de “seleção natural” (evidentemente, não passa de metáfora, visto que as forças em ação aqui são as da produtividade humana, e não da natureza: trata-se de uma “seleção histórica”): se certos regimes desaparecem, é por serem incapazes de resolver os problemas do seu tempo, o impulso intersubjetivo do momento. O que se chama lógica da história é um processo de eliminação pelo qual só subsistem os sistemas capazes de fazer face à situação. A história não é um Deus oculto que age em nosso lugar e a que deveríamos nos submeter. Os homens fazem sua história como fazem sua língua. (Sorb, 80, grifo nosso).*

Ainda sobre a noção de estruturalismo no contexto das ciências humanas, lembremos que, para além de Saussure, Marcel Mauss e, sobretudo, Claude Lévi-Strauss também são nomes importantes para

---

de sua ontologia da *carne*, porém, acabará afastando Merleau-Ponty do marxismo, como veremos no capítulo 5.

Merleau-Ponty.<sup>18</sup> Como diz Chauí sobre a ultrapassagem da dicotomia ‘coisa/ideia’ avançada pela teoria estruturalista, “o fundamento não é o indivíduo nem a coletividade, mas a sociedade como um sistema de trocas [...] Na trilha aberta por Mauss e Saussure, Lévi-Strauss prossegue numa apreensão do social que ultrapassa a dicotomia da coisa e da ideia.” Com isso, a partir da leitura de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty descreve, em *Signos*, a *estrutura* (no âmbito da organização social) como

a maneira pela qual a troca é organizada num setor da sociedade ou na sociedade inteira. Esta palavra [*estrutura*] servia, entre os psicólogos, para designar as configurações do campo perceptivo como totalidades articuladas por certas linhas de força e de onde todo fenômeno recebe seu valor. Também na lingüística, a estrutura é um sistema concreto, encarnado. Quando Saussure dizia que o signo é diacrítico - que opera somente por sua diferença, por uma certa distância entre ele e outros signos, e não por invocar uma significação positiva - tornava sensível a unidade da língua acima da significação explícita, uma sistematização que se realiza nela antes que o princípio ideal seja conhecido. Para a antropologia social, a sociedade é feita de sistemas desse gênero: sistema de parentesco e de filiação, sistema de intercâmbio lingüístico, sistema de troca econômica, da arte, do mito e do ritual. A própria sociedade é a totalidade desses sistemas em interação. [...] Os indivíduos que vivem numa sociedade não têm necessariamente o conhecimento do princípio de troca que os rege, assim como o indivíduo falante não precisa passar pela análise lingüística da sua língua para falar. A estrutura é antes praticada por eles como evidente. Se é que se pode dizer, ela antes “os possui” do que eles a possuem. (S, 126).

A estrutura da sociedade, portanto, é a totalidade da interação contínua de diversas outras estruturas. Este trecho, por ter sido escrito após os *Cursos da Sorbonne*, já apontam para a horizontalidade ontológica do pensamento tardio de Merleau-Ponty, indicando novamente que suas aulas sobre a psicologia e pedagogia da criança

---

<sup>18</sup> Influência que, no caso de Lévi-Strauss, era mútua, como o antropólogo deixa claro no prefácio de *Le pensée Sauvage* (1990).

representam um estágio de aproximação ao estruturalismo que, à frente, será aprofundado.

Por fim, se a estrutura da história humana e estrutura da organização social são análogas à estrutura da linguagem, quer dizer que Merleau-Ponty também assevera que “O acaso está na base de todas as reestruturações da língua” (Sorbo, 79), porém, isso não implica na completa ausência de racionalidade que emerge a partir das inúmeras interações intersubjetivas. Portanto, para compreender como estes dois aspectos estão imbricados, voltemos agora a tratar do requisito essencial para a aquisição de linguagem: a capacidade de imitação.

#### IV. A CRIANÇA E O MIMETISMO

De antemão, deve ficar claro que, para Merleau-Ponty, “Outrem é o intermediário universal entre o mundo e a criança.” (Sorbo, 26).<sup>19</sup> Se o conjunto dos demais corpos ao redor de uma criança é aquilo que fornece as condições de possibilidade para uma percepção cultural e linguística da realidade, a única maneira de incorporar tal comunidade linguístico-cultural é pelo processo de imitação, faculdade esta que, necessariamente, já deve estar inculcada no organismo, ou seja, não há linguagem sem *outrem*, porém, imitar é um componente congênito de organismos. Desse modo, a vocalização e a eventual aquisição de linguagem devem ser compreendidas como fenômenos emergentes de tal atividade primordial: “A imitação vocal é um caso particular da imitação em geral. [...] A linguagem é apenas um caso particular da imitação” (Sorbo, 27-29). Dito isso, o que significa *imitar*?

---

<sup>19</sup> A tese acima, de certo modo, pode ser relacionada à ideia de *Zona de Desenvolvimento Proximal* desenvolvida pelo psicólogo Lev Vygotsky. Nela, o processo de educação infantil é pautado em termos do que uma criança consegue ou não fazer/entender sem a presença de um adulto. Cf. Vygotsky. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes* (1978).

Segundo Merleau-Ponty, o processo de mimetismo não consiste na pura tentativa de replicação absoluta de determinados atos. Imitar significa tentar, de um modo ajustado ao patamar atual de um organismo, atingir o mesmo resultado observado em *outrem*, ou seja, uma criança (seja na aquisição de linguagem, seja em qualquer outra esfera comportamental) busca atingir o desenlace geral produzido pelo adulto e não a exata concatenação da soma de atos particulares.

Sempre alinhado ao *insight* basilar da *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty lembra que um comportamento não equivale à soma das partes, a *forma* de um comportamento é como uma melodia. A criança, portanto, visa reproduzir a totalidade melódica e não o processo sequencial de cada ‘nota’ em particular observada em *outrem*: “a criança imita primeiro o resultado da ação com seus próprios meios e consegue assim produzir os mesmos movimentos do modelo. [...] *imitar não é fazer como outrem, mas chegar ao mesmo resultado. [A imitação] visa ao resultado global, e não ao detalhe do gesto.*” (Sorb, 25, grifo nosso).

O mimetismo que a criança efetua das palavras, dos gestos, enfim, das estruturas comportamentais do adulto não é uma cópia passo-a-passo que expressa um algoritmo interno desencadeado pela captação de estímulos exteriores em uma lógica de *input-output*. Merleau-Ponty sugere que, a rigor, não há a ‘essência’ de uma língua a ser captada que seria internalizada por meio de um binarismo mental: “A descrição combinatória da ortografia do francês é impossível de realizar. Não existe aí nenhuma regularidade matemática.” (N, 266). A imitação que Merleau-Ponty descreve, portanto, é uma espécie de, digamos, ‘*imitação-criativa*’ que almeja o resultado global, melódico, ‘gestáltico’.

Falar não é codificar. [...] A enumeração das combinações possíveis em nada ajuda a entender o próprio ato pelo qual a linguagem adquire um sentido. [...] Falar não é, quanto ao essencial, dizer sim ou não, é fazer alguma coisa

existir linguisticamente. Falar supõe a utilização da contingência, do absurdo. Compreender a língua como estrutura fechada é compreender a língua como feita pela Razão. Ora, isso é apenas metade da verdade: a língua também faz a Razão. (N, 265-267).

Aprender por imitação, portanto, não é a simples replicação de determinados gestos, mas a compreensão (e execução) de diferentes caminhos possíveis capazes de fornecer uma resposta adequada a determinado fim. Como observa Merleau-Ponty, “É impossível para a criança remontar às causas motrizes e musculares do gesto alheio e depois reproduzir essas condições.” (Sorb, 24). O que a criança capta, portanto, é o *sentido do comportamento*, isto é, sua completude quanto àquilo almejado e executado. Merleau-Ponty nos fala do caso de um bebê de 9 meses e 21 dias que

segura o lápis ao contrário e usa-o para bater na mesa, mas depois de algumas tentativas vira o lápis para pôr a ponta sobre o papel: para a criança não se trata de reproduzir a gesticulação do pai, mas obter o mesmo resultado que ele obtém [...] Algumas semanas depois, a criança não usa mais o lápis para bater, mas para traçar riscos sobre o papel: também nesse caso ela não imita os gestos do pai, mas o resultado. O mesmo se pode dizer de todos os atos que a criança vê realizar-se em torno dela [...] A criança imita como desenha, não seguindo o modelo ponto por ponto; mas encaminhando-se para um resultado global. (Sorb, 25-27).

A espontaneidade, transparência e expressividade criativa que busca um resultado global é igualmente visível no fenômeno da linguagem. O simples ato de manter uma conversa com *outrem* pressupõe uma capacidade de engendrar novas possibilidades comunicativas não redutíveis a regras fixadas.

[...] antes de fazer um movimento, não nos representamos esse movimento, não visualizamos as contrações musculares necessárias para executá-lo [...] O que há, ao contrário, é certa atração exercida pelo objeto, pelo objetivo que fixamos. Não nos representamos o movimento em direção ao objeto, mas sim o próprio objeto desejado. Assim, para falar, não nos

representamos a frase antes de a pronunciar: são as palavras do interlocutor ou nossas próprias palavras que atraem as palavras seguintes. (Sorb, 24).

Lembremos que, já em *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty apontava aquilo observado no processo de aquisição de linguagem, a saber, aprender algo (uma língua; um instrumento musical; movimentos corporais necessários para se praticar um determinado esporte etc.) é aprender a responder de modo original circunstâncias não previstas:

A aprendizagem não aparece, aliás, como a soma de certas conexões determinadas entre certos estímulos e certos movimentos com os comportamentos antigos, mas como uma alteração geral do comportamento que se exprime numa multiplicidade de ações cujo conteúdo é variável e o significado constante [...] *Aprender, nunca é, pois, tornar-se capaz de repetir o mesmo gesto, mas de fornecer à situação uma resposta adaptada por diferentes meios* (SC, 151, grifo nosso).

Com isso em mente, agora devemos compreender que aquilo que a percepção da criança capta no processo de imitação e aprendizagem, por sua vez, não é exatamente um outro separado dela, pois, para o filósofo, devemos partir do pressuposto de que “eu e outrem são entidades que a criança só dissocia tardiamente; ela começa com uma identificação total com outrem” (Sorb, 28). Porém, se não há consciência da distinção de si e de outrem, como explicar o advento do processo imitativo? Por definição imitar não implicaria a compreensão (mesmo tácita) de que estou a imitar um outro que não sou eu? A consciência de si não seria o pressuposto para a imitação? Devemos reabilitar a posição cartesiana excluída inicialmente por Merleau-Ponty?

Primeiro, Merleau-Ponty recorre ao inconsciente freudiano e ao estágio de egocentrismo de Piaget para, combinando-os, afirmar que “A imitação infantil desenvolve-se num terreno de egocentrismo

*inconsciente*” (Sorb, 28, grifo do autor). Dessa forma, o processo de imitação na criança é, paradoxalmente, precisamente aquilo que servirá como suporte para o surgimento posterior da noção de um Eu consciente de si. Entretanto, acrescenta Merleau-Ponty, a imitação só é possível a partir de um saber pré-reflexivo de nossa própria corporeidade, o que possibilita a capacidade de apreensão dos atos de *outrem* como “totalidades melódicas” (Sorb, 31), ou seja, totalidades entendidas como estruturas. Porém, isso ainda não é o suficiente: a fim de elucidar de vez a relação com terceiros e a transparência que permeia o ato da imitação, possibilitando o surgimento do Eu, Merleau-Ponty recorre, pois, a Edmund Husserl e Max Scheler.

É na tradição fenomenológica que Merleau-Ponty encontra um maior suporte teórico para o esclarecimento da imitação e a relação eu-outrem. O francês se vale de Husserl e Scheler para explicar a “relação quase mágica com nosso próprio corpo” (Sorb, 31), o que possibilita a percepção dos comportamentos dos demais corpos como generalidades ou padrões melódicos passíveis de imitação. Primeiramente, é com Husserl que notamos que a visão da criança (da conexão tácita entre ela e os demais) nunca é totalmente abandonada (em contraposição ao etapismo de Piaget). Porém, diz Merleau-Ponty, Husserl ainda está preso em um esquema de subjetividade transcendental, o que faz o francês recorrer, finalmente, a Scheler e sua noção de *expressão*.

Merleau-Ponty diz que, em Husserl, “A percepção de outrem é a assunção de um organismo por outro.” (Sorb, 33), ou seja, perceber o outro não é uma operação lógico-representacional, mas uma relação vital ancorada no mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Porém, diz Merleau-Ponty, a posição de Husserl ainda é insuficiente por conta de sua reformulação do conceito kantiano de *apercepção*. Para Kant, como se sabe, tal conceito ilustra a condição de possibilidade da unificação das

representações de nossa experiência, ou seja, sem o solo da apercepção não teríamos uma sequência coerente de representações. Husserl, por sua vez, repensa a noção kantiana para resolver o chamado *problema das outras mentes*, estipulando o que ele chama de ‘*transposição aperceptiva*’ e, por vezes, ‘*transgressão intencional*’. Portanto, este é o erro de Husserl: a fim de estabelecer *outrem* para que o processo de imitação possa ocorrer, o filósofo alemão defende que o *ego* constrói um *alter ego* por meio de uma capacidade cognitiva *a priori*, a saber, a *transposição aperceptiva*. Para Merleau-Ponty, é claro, trata-se de um recurso insuficiente, já que sua pretensão é estabelecer uma *intercorporeidade* que supere o isolamento de uma subjetividade transcendental e não permita formulações conceituais que recuperem algo similar ao *cogito tácito* de outrora.

Husserl dá vários nomes a essa operação vital que nos dá a experiência de *outrem* transcendendo nosso próprio eu: chama-a de ‘*transgressão intencional*’, ou ‘*transposição aperceptiva*’, insistindo sempre no fato de que não se trata de uma operação lógica (*kein Schluss, kein Denkkakt*), mas vital. [...] Trata-se de *explicitar* a existência de *outrem*, o que parece impossível dada a condição primordial que Husserl não pretende abandonar, e que, ao contrário, ele retoma toda vez que parece estar perto de uma solução. Essa condição é a concepção cartesiana do ‘*cogito*’: a consciência é essencialmente consciência de si. E a experiência de *outrem* deve ser conhecida como um outro eu. Sem *alter ego*, diz Husserl, não há outro organismo. [...] Assim, à beira de uma concepção intersubjetiva, Husserl mantém-se afinal de contas numa subjetividade transcendental integral. (Sorby, 33-34, grifo do autor).

Dessa maneira, resta buscar em Scheler<sup>20</sup> uma resposta acerca da percepção de *outrem*, a condição de possibilidade da imitação que fundamenta a aquisição de linguagem. Primeiro, é preciso ter em mente

---

<sup>20</sup> Cf. Scheler. *Nature et Formes de la Sympathie – contribution des Lois de la Vie Émotionnelle* (1928); Scheler. *Cognition and Work: A Study concerning the Value and Limits of the Pragmatic Motifs in the Cognition of the World* (2021).

que “A função da linguagem não passa de caso particular da relação geral entre mim e outrem, que é a relação entre duas consciências das quais cada uma se projeta na outra.” (Sorb, 52). Porém, como se dá tal projeção? Como perceber que há de fato um outro como eu encarnado neste corpo à minha frente? Para Scheler, trata-se de pensar a consciência de modo público, ou seja, a introspecção é, inegavelmente, uma possibilidade para um adulto com suas faculdades cognitivas plenamente desenvolvidas e funcionais, porém, a consciência em seu sentido mais amplo deve ser compreendida como uma manifestação comportamental partilhada. Em outras palavras, eu compreendo o outro porque há, inevitavelmente, uma exibição corporal da intencionalidade, algo encapsulado no conceito de *expressão*: “A contribuição essencial de Scheler é a noção de *expressão*: não há consciência *atrás* das manifestações, estas são inerentes à consciência, são a consciência. É por estar outrem integralmente em suas manifestações que posso admiti-lo.” (Sorb, 37, grifo do autor). Saber que há um outro como eu neste corpo que vejo não é uma operação representacional de uma consciência isolada, não se trata de um “raciocínio analógico” (Sorb, 37) posto por uma subjetividade transcendental, mas simplesmente uma percepção direta de algo público. A consciência, em suma, é a expressão corporal de um comportamento.

Em harmonia com Scheler, Merleau-Ponty argumenta que “podemos atingir outrem através de todas as manifestações expressivas pelas quais ele se nos dá.” (Sorb, 36). No entanto, a posição de Scheler não para por aí. Não basta apenas pensar a consciência pela sua expressividade corporal, mas de compreender que a consciência de si e a consciência do outro formam um sistema, uma totalidade

indecomponível.<sup>21</sup> Apenas assim podemos superar a visão de uma consciência destacada que só conseguiria perceber o outro por uma transposição aperceptiva. Em outras palavras, eu e *outrem* somos uma única estrutura na qual a consciência de si se estabelece devido à troca incessante de *expressões* entre corpos. Em Scheler, “Caberia falar de uma ‘corrente de experiência psíquica indiferenciada’, uma mistura de si e outrem” (Sorb, 35). Tal mistura, ou *intercorporeidade* como diria Merleau-Ponty em seus escritos posteriores, significa que, afinal de contas, “*não há diferença radical entre consciência de si e consciência de outrem.*” (Sorb, 36, grifo do autor). A emergência do Eu, portanto, se dá por sua integração a um sistema que comporta a totalidade de expressões corporais ao meu redor. Não é possível falar de um para-si isolado: um Eu só pode vir à tona em conexão com *outrem*; trata-se de um processo retroativo no qual o caráter relacional é primordial.

Husserl (assim como toda e qualquer tipo de descrição cartesiana de subjetividade) peca ao não notar que o outro é condição necessária para o Eu. Como diz Merleau-Ponty, “eu e outrem não somos duas substâncias distintas uma da outra. Outrem é o que me livra de minha própria ambivalência: somos, ele e eu, duas variáveis de um mesmo sistema.” (Sorb, p. 51). Em termos fenomenológicos, para sermos mais exatos, a percepção de si é mais um caso da percepção em geral, e como é o caso de toda percepção, lidamos aqui com uma *figura* que, necessariamente, só pode surgir a partir de um *fundo*; é assim que a primazia do *cogito* pode ser superada: atrelar a compreensão e a fundamentação da consciência à estrutura ‘Eu-Outrem’.

---

<sup>21</sup> Percebe-se, então, que o conceito merleau-pontiano de *intercorporeidade* provém da leitura de Max Scheler.

Scheler, aluno de Husserl, tenta encontrar uma solução para o problema e obter a percepção de outrem renunciando completamente ao ponto de partida do ‘*cogito*’ (ou seja, abandonando o postulado cartesiano de que a consciência é primeiramente consciência de si). Parte explicitamente da *indiferenciação* total entre mim e outrem. [...] De que modo a consciência de si emerge dessa indiferenciação? Scheler diz que só se tem consciência de si pela expressão (atos, reações etc.), que se toma conhecimento de si como de outrem. [...] Assim, não há por que privilegiar a consciência de si; ela é impossível sem a consciência de outrem, é do mesmo tipo. Como toda experiência, a experiência de si só existe como figura sobre um fundo (a percepção de outrem é como o fundo sobre o qual se destaca a percepção de si): vemo-nos por intermédio de outrem. (Sorb, 35, grifo do autor).

A importância em notar a íntima conexão entre Eu e *outrem* para elucidar a aquisição de linguagem se dá pela constatação de que, ao negarmos o primado do *cogito*, somos forçados a admitir que, por mais que tenhamos uma raiz ou aspecto fisiológico e individual da linguagem, ela, em última instância, é algo que irrompe enquanto *estrutura*, isto é, para além da ‘ideia’ ou da ‘coisa’. Por conta disso, seu caráter é também sempre histórico-cultural, o que significa, afinal de contas, que “Uma linguagem inteiramente definida (um algoritmo como aquele em que pensa o ‘logical positivism’) seria estéril.” (Sorb, 40), ou seja, nada indica que haja um algoritmo plenamente acabado em cada organismo individual que, então, se ajustaria às convenções específicas das línguas (inglês, espanhol etc.) de seu meio imediato. Como ressalta Merleau-Ponty, “A possibilidade de uma gramática universal continua problemática porque a língua é feita de significações em estado nascente, está em movimento, e não imobilizada.” (Sorb, 69). A ordem linguística é, desde sempre, holista e não atomista<sup>22</sup>, ou melhor,

---

<sup>22</sup> Merleau-Ponty destaca que, mesmo na análise gramatical, devemos adotar uma postura que leve em consideração a *Gestalt* do fenômeno: “Os fonemas não são elementos, pedaços de fala, mas princípios opositivos e distintivos que entram na composição de todas as palavras [...] o fonema é função, e não átomo psicológico; é uma estrutura.” (Sorb, 567).

intercorporal e não internalista. É pelo sistema Eu-Outrem que a língua surge e, continuamente, se reconfigura. O aspecto biológico do organismo (balbucio, imitação etc.) é real, inegável e incontornável, porém, só há aquisição de linguagem na inserção intercorporal histórico-cultural; no fundo, a linguagem é simplesmente algo irreduzível a fórmulas proposicionais. A conexão com *outrem* não é uma operação intelectual, mas a relação vital (Husserl) de uma totalidade melódica que se efetiva por meio da expressividade corporal de uma consciência sempre conectada a outros corpos (Scheler). Merleau-Ponty, então, combina Husserl com Scheler e oferece sua descrição fenomenológica quanto à aquisição de linguagem.

[...] à luz das concepções de Husserl e Scheler já não podemos considerar a aquisição da linguagem como a operação intelectual de reconstituição de um sentido, já não estamos diante de duas entidades (expressão e sentido) das quais a segunda estaria escondida atrás da primeira. A linguagem como fenômeno de expressão é constitutiva da consciência. Aprender a falar, nessa perspectiva, é coexistir cada vez mais com o meio. (Sorb, p. 39).

Como ficou claro na citação acima, Merleau-Ponty é devedor de Husserl e Scheler em sua busca de superação das visões intelectualista e empirista da aquisição de linguagem e relação com *outrem*. A crítica a Husserl é mais evidente e incisiva, porém, Scheler também possui limitações, segundo o francês. Apesar de sua noção de *expressão* ser mais próxima e, claramente, inspirar a ideia merleau-pontiana de intercorporeidade, a sua insistência em minimizar e, por vezes, quase que suprimir a consciência de si parece a Merleau-Ponty, por outra via, tão perigosa quanto a subjetividade transcendental de Husserl.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Não nos aprofundamos aqui acerca das ressalvas de Merleau-Ponty quanto a Scheler, pois, além do que foi dito acima conseguir cobrir o essencial, tal crítica, no fundo, não altera de modo substancial a relevância do alemão na construção da posição merleau-pontiana.

Coexistir com o meio, como dito, significa imitar *outrem*, estabelecendo assim a *estrutura* que caracteriza a linguagem. A *fala* é o modo linguístico que um organismo encontra de recriar (não representar, reproduzir ou copiar) aquilo que se percebe. Em outro dos *Cursos da Sorbonne*, intitulado *Relacionamento da Criança com Outras Pessoas*, Merleau-Ponty lembra novamente que, na realidade, estamos invariavelmente imersos em um sistema intercorporal em que a formação do Eu passa, necessariamente, pelo processo de *imitação* que, criativamente, incorpora *outrem* a partir de uma dinâmica de *identificação*: “Assim como as relações da criança com a mãe, a aquisição da linguagem é um fenômeno de *identificação*. Aprender a falar é aprender a desempenhar certo número de papéis, a assumir condutas de que se é, antes de tudo, espectador.” (Sorb, 302, grifo do autor). Ao tratar da aquisição de linguagem deparamo-nos com uma ruptura quase que, digamos, mágica: “Entre o período em que a criança não entende e o instante que entende, há uma descontinuidade impossível de mascarar.” (Sorb, 39). Como se sabe, tal salto qualitativo causa tamanho espanto que levou Noam Chomsky ao seu famoso *argumento da pobreza de estímulo*.<sup>24</sup> Segundo Chomsky, a facilidade e velocidade na aquisição de linguagem é tão surpreendente que somos forçados à conclusão de que “a criança, de algum modo, tem disponível os conceitos antes da experiência com a linguagem e está, basicamente, aprendendo rótulos para conceitos que já são parte de seu aparato conceitual.” (Chomsky, 1987, p. 24). Sua conhecida tese o levou à defesa de uma *gramática universal*, algo diametralmente oposto à posição de Merleau-Ponty, já que o fenomenólogo, apesar de admitir com Chomsky a esfera biológico-evolutiva da capacidade linguística, argumenta que a

---

<sup>24</sup> Cf. Chomsky. *Language and Problems of Knowledge* (1987).

linguagem é, acima de tudo, atividade criadora intercorporal, ou seja, Merleau-Ponty é enfático ao defender que, no final das contas, a linguagem é uma “manifestação da intersubjetividade humana.” (Sorb, 76) e não de um ‘aparato conceitual’ internalizado pré-determinado. A busca de “uma eidética da linguagem e de uma gramática universal” (S, 89), portanto, é simplesmente improfícua por conta do caráter *instrumental* que permeia o fenômeno comunicativo, ou seja, falar com *outrem* (o que implica infindáveis situações contextuais de *imitação*, *identificação* e *expressão*) resulta em uma variabilidade incontável do uso da linguagem que, a seu ver, nenhum algoritmo ou fórmula poderia dar conta. Não há um preceito fixado capaz de abarcar uma suposta essência comum e imutável de todas as línguas. Desse modo, em harmonia com o pensamento do segundo Wittgenstein, Merleau-Ponty assevera que “A palavra é como um *instrumento definido por certo uso*, sem que possamos atribuir a esse uso uma fórmula conceitual exata.” (Sorb, 67, grifo do autor). Além disso, Merleau-Ponty chega a afirmar que, mesmo no uso mais elevado e abstrato da linguagem, o que estamos a fazer primordialmente é uma atividade instrumental que ultrapassa a mera significação algorítmica que Chomsky acredita ser a base da linguagem.

É seu valor de *emprego* que define a linguagem: o uso instrumental precede a significação propriamente dita. As coisas não são diferentes nem mesmo no nível da língua mais elaborada, por exemplo na introdução de um conceito novo na linguagem filosófica: é por seu uso que o autor leva a aceitar o sentido no qual ele emprega um novo termo; a significação que ele propõe é portanto uma significação aberta (Sorb, 40, grifo do autor).

Com isso, o aspecto instrumental que resulta do caráter intersubjetivo da linguagem leva Merleau-Ponty a “ressaltar a *produtividade da linguagem*: a linguagem é um conjunto de instrumentos

para nossas relações com outrem que reflete o grau de inventividade de que somos capazes. *É uma manifestação do vínculo que temos com outrem e conosco*” (Sorb, 56-57, grifo do autor). Até mesmo a noção de aquisição de linguagem como algo restrito às crianças ou a determinada janela temporal é, no fundo, errônea, argumenta Merleau-Ponty. Noções etapistas como a de Piaget não conseguem notar que “longe de estar limitada aos primeiros anos, a aquisição de linguagem é coextensiva ao próprio exercício da linguagem.” (Sorb, 34-35), pois, já que nossa relação com outrem é ininterrupta, o processo de compreensão e uso instrumental da *estrutura* linguística é igualmente atualizado incessantemente; estamos, de certo modo, constantemente ‘aprendendo a falar’.

A linguagem deve ser pensada em termos de *Gestalt* e não como um acúmulo de símbolos ou signos linguísticos isolados que apenas conectam um rótulo a determinado conceito pré-configurado. Seguindo a intuição de Saussure, o filósofo francês assume a perspectiva estruturalista e define a linguagem como *Stiftung*:

O que faz que a palavra ‘sol’ designe o sol não é a semelhança entre a palavra e a coisa, nem características internas, mas é a relação da palavra sol com o conjunto das palavras da sua língua, a maneira como ela se diferencia delas. A palavra só significa através de toda a *instituição* da linguagem. (Sorb, 61, grifo do autor).

\*\*\*

A posição de Merleau-Ponty acerca da linguagem pode ser abreviada pelos três pontos seguintes: primeiro, o aspecto biológico, individual e localizável da linguagem não pode ser negado, as evidências empíricas, já à época dos *Cursos de Sorbonne*, somadas às de hoje são conclusivas e qualquer teoria sobre a linguagem que negue sua origem biológica e evolutiva deve ser rejeitada sumariamente; segundo,

devemos definir o fenômeno da linguagem de modo integral e holístico, ou melhor, a partir de noções como *estrutura* e *instituição*, isto é, uma palavra deve ser compreendida em termos de sua negatividade dentro da constelação do *uso instrumental* da totalidade de uma língua; finalmente, o terceiro ponto diz que, apesar do aspecto biológico-individual, o Eu do qual a *fala* emana só existe em uma *estrutura* intercorporeal que, em última instância, fundamenta a *produtividade da linguagem* enquanto chamamento a *outrem*. Esta intercorporeidade, por sua vez, só irrompe por conta da *carne* que perpassa o Ser. Com isso, quando Merleau-Ponty fala da “*produtividade da linguagem*” (Sorby, 56), devemos lembrar da conexão que o filósofo faz entre *natureza*, *percepção* e *linguagem*: se a linguagem possui uma 'produtividade' é porque a própria *physis* a possibilita por ela já ser *carne*. Desse modo, a fim de compreendermos em mais detalhes o conceito chave da ontologia tardia do filósofo, vejamos no próximo capítulo a conexão que a noção de *carne* possui com o conceito de *criatividade* formulado por Alfred North Whitehead.

# 3

## CARNE E CRIATIVIDADE

Com a incorporação da chamada *Filosofia do Processo* de Alfred North Whitehead em sua ontologia, Merleau-Ponty propõe a admissão da natureza como um fluxo de expressividade autoprodutor de sentido.<sup>1</sup> O intuito do filósofo, pois, é o de devolver ao âmago do Ser a temporalidade, a interioridade e a negatividade antes exclusivas ao para-si. Tal proposta está encapsulada no conceito de *carne* que, como veremos, está em harmonia com a noção de *criatividade* de Whitehead, indicando assim certa herança pré-socrática na ontologia de ambos por expressarem uma unicidade qualitativa da *physis*.

### I. UMA NOVA CONCEPÇÃO DE NATUREZA

Desde *A Estrutura do Comportamento* (1942) é notável a preocupação de Merleau-Ponty em revisitar as noções de espacialidade, temporalidade e causalidade partindo dos resultados da fisiologia, da psiquiatria e da ciência em geral. Para o filósofo, a ciência, curiosamente, é uma constante fonte de auxílio na superação do objetivismo da própria ciência. Mais tarde, durante os cursos sobre o conceito de natureza do *Collège de France*, Merleau-Ponty mantém seus tópicos de reflexão e sua postura de apreensão indireta do Ser pelo ôntico, mas durante tais cursos—como apontamos no capítulo sobre Schelling—o autor amplia ainda mais sua formulação ontológica, levando-o a uma investigação que vê no exame da *physis* o pressuposto fundamental para qualquer ontologia, pois “uma ontologia que silencia

---

<sup>1</sup> Cf. Whitehead. *The Concept of Nature* (2015); Whitehead. *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1979); Whitehead. *Science and the Modern World* (1929).

diante da natureza fecha-se no incorporal e, por essa razão, oferece uma imagem fantástica do homem, do espírito e da história” (RC, 91). Em outra passagem, o filósofo deixa ainda mais clara sua visão acerca da filosofia, do alcance da ciência e da relação entre ambas ao afirmar que “o cientista desvenda mais do que, de fato, vê. O filósofo deve ver nas costas do físico o que este não vê por si mesmo.” (N, 39). A biologia, por outro lado, mais especificamente nas áreas da etologia, morfologia, embriologia e ontogênese<sup>2</sup>, também servirá ao filósofo como importante área do conhecimento que nos convida a repensar a noção de natureza e perceber já no vivente em geral o aspecto simbólico antes confinado ao homem.<sup>3</sup> O presente capítulo, então, está focado em examinar como a ciência auxilia Merleau-Ponty a reformular a relação entre natureza e temporalidade em contraste com sua ontologia da década de 1940.

Como bem resume Marilena Chauí, *A Estrutura do Comportamento* busca compartimentalizar e demarcar ordens do Ser e, com isso, acaba por isolar a temporalidade: “A ordem física é atualidade; a ordem vital é virtualidade; a ordem humana é possibilidade. A estrutura física é presença; a vital, aderência; a humana, relação com a ausência. Com ela *inaugura-se a ordem do tempo* e a descoberta do possível.” (Chauí, 2012, p. 243, grifo nosso). Trata-se agora, por outro lado, de pensar a temporalidade como propriedade que já perpassa o todo. É verdade que *A Estrutura do Comportamento* já busca a superação da dicotomia entre ontologias materialistas e idealistas; a divisão *físico, vital e humano* pretende, afinal de contas, apontar os caracteres de cada esfera e,

---

<sup>2</sup> Como veremos no capítulo 5, Merleau-Ponty se ocupa das obras de Konrad Lorenz, Adolf Portmann, Jakob von Uexküll, Hans Driesch, entre outros.

<sup>3</sup> A ideia de um ineditismo simbólico no homem será aprofundado no capítulo seguinte ao revisitarmos *A Estrutura do Comportamento*.

concomitantemente, assumir um Ser uno em termos naturais e não-dualistas a partir da noção de estrutura.<sup>4</sup> No entanto, o próprio Merleau-Ponty vai entender posteriormente que a divisão das ordens e, sobretudo, a descrição do *corpo próprio* na *Fenomenologia da Percepção* que culmina no *cogito tácito*, acabam por dificultar uma continuidade, ou melhor, uma unicidade ontológica satisfatória.

Dito isso, o presente capítulo está centrado em examinar a legitimação que Merleau-Ponty encontra em Whitehead para o desenvolvimento de sua ontologia do *Être Brut*. O interesse de Merleau-Ponty em explorar o então novo paradigma instaurado pela física é o fator determinante que o aproxima das reflexões de Whitehead, fazendo do filósofo britânico um de seus principais suportes teóricos na tarefa de estabelecer um novo conceito de natureza em harmonia com o desenvolvimento da física contemporânea: “Ficaria por elaborar, a partir dessas críticas da concepção da causalidade, do espaço e do tempo, uma nova visão da natureza. Nós a pediremos a Whitehead” (N, 181). No capítulo passado, ficou claro que a análise da linguagem baseada no estruturalismo e na noção de *Stiftung* serviram para indicar a unicidade qualitativa do Ser em termos de estrutura, o que significa a superação de oposições superficiais entre ‘coisa’ e ‘ideia’ e defesa do parentesco entre natureza, percepção e linguagem: “A estrutura é uma maneira nova de ver o ser porque, ao desprendê-lo da metafísica das substâncias, nos permite alcançá-lo como *ser de indivisão*, pois as estruturas qualitativamente distintas são *dimensões* do mesmo ser.” (Chauí, 2012, p. 232, grifo da autora); agora, no presente capítulo, trata-se de chegar à mesma conclusão por outra via, a saber, por uma nova conceptualização da natureza.

---

<sup>4</sup> “A ‘estrutura’ é a verdade filosófica do naturalismo e do realismo.” (SC, 345).

Antes de chegar à ciência de seus dias, os cursos de Merleau-Ponty vão desde a noção de natureza em Aristóteles e no estoicismo até Husserl e Sartre, passando por Kant, Schelling e Bergson. Tal percurso pela história da filosofia, antes de examinar as teses da física e da biologia, indica a importância que Merleau-Ponty atribui ao estudo das diferentes concepções filosóficas de natureza, já que “o conceito de Natureza é sempre expressão de uma ontologia - e expressão privilegiada.” (N, 330). O próprio Merleau-Ponty é exemplo disso: lembremos mais uma vez que no primeiro parágrafo de *A Estrutura do Comportamento* o autor defende a natureza como a soma de acontecimentos exteriores uns aos outros conectados por relações causais. Ora, é justamente tal tipo de ontologia que Merleau-Ponty visa ultrapassar. Além disso, vale ressaltar, esta ideia de natureza como um ser inteiramente exterior, um conglomerado de *partes extra partes*, isto é, como puro objeto é, diz o autor, “uma concepção mais recente [...] Sua origem, não obstante, é muito antiga. Encontramo-la em Lucrécio” (N, 9), ou seja, o conceito de natureza proposto por Merleau-Ponty se opõe a uma espécie de renovação moderna do atomismo delineado por Demócrito e Lucrécio. Desse modo, apesar da influência pré-socrática em seu pensamento, o francês, como ficará evidente, está mais próximo das formulações de pensadores como Heráclito de Éfeso, Parmênides de Eleia e Anaximandro de Mileto.<sup>5</sup>

Ao se opor à ideia de uma natureza puramente objetificada, a obra tardia de Merleau-Ponty defenderá certa indistinção qualitativa na *physis*, de modo que a ordem histórico-cultural poderá ser, enfim, compreendida

---

<sup>5</sup> Cf. Bornheim, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos* (1967); Barnes. *Early Greek Philosophy* (2002); Heidegger. *The Beginnings of Western Philosophy: Interpretation of Anaximander and Parmenides* (2015); Heidegger. *Heraclitus: The Inception of Occidental Thinking and Logic: Heraclitus' Doctrine of the Logos* (2018); Rovelli. *Anaximander and the Birth of Science* (2022).

não como ruptura onde haveria uma espécie de descolagem do simbólico de um solo natural ‘a-simbólico’ ou ‘a-temporal’, mas como expressão de um *Logos* encarnado que tudo perpassa, uma sensibilidade inerente ao Ser que faz do todo uma mesma *carne*.

## II. TEMPORALIDADE E NEGATIVIDADE

Para efetuar a reformulação de sua ontologia, Merleau-Ponty rejeita a noção de temporalidade que há na *Fenomenologia da Percepção* e pode ser percebida em trechos como:

- “O mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo” (PhP, 552);
- “não há tempo natural, se se entende por isso um tempo das coisas sem subjetividade” (PhP, 607);
- “somos o surgimento do tempo.” (PhP, 573);
- “a considerar as próprias coisas, a fusão das neves e aquilo que daí resulta não são acontecimentos sucessivos, ou, antes, a própria noção de acontecimento não tem lugar no mundo objetivo.” (PhP, 550, grifo do autor).

Em outras palavras, a temporalidade para Merleau-Ponty—antes da década de 1950—é algo estrangeiro ao em-si; apenas o para-si carregaria as condições necessárias para o surgimento e sustentação da temporalidade, ou melhor, o tempo é nada mais que a disrupção da integralidade do Ser por meio da negatividade da intencionalidade. A ontologia que marca as páginas da *Fenomenologia da Percepção*, portanto, leva Merleau-Ponty a sustentar que “o passado não é passado, nem o futuro é futuro. Eles só existem quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser.” (PhP, 564). De modo ainda mais unívoco, o filósofo nos diz que “o tempo não é um processo real [...] Ele nasce de minha relação com as coisas.” (PhP, 551, grifo nosso).

É preciso notar, a bem da verdade, que Merleau-Ponty afirma que “eu não sou o autor do tempo, assim como não sou autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa de temporalização” (PhP, 572), no entanto, este exemplo de *síntese passiva*—como diz Merleau-Ponty seguindo Husserl—apenas aponta para o aspecto pré-reflexivo da intencionalidade corporal, ou seja, apesar de não controlar conscientemente o fluxo temporal, ele continua, não obstante, a jorrar exclusivamente de nós, indicando que nossa estrutura simbólico-perceptiva está descolada da *physis*, fazendo do homem algo ontologicamente distinto.

Mais tarde, o abandono de tal perspectiva obriga Merleau-Ponty a repensar a relação entre natureza e temporalidade.<sup>6</sup> O filósofo leva em conta agora que, antes de qualquer coisa, uma ontologia de caráter relacional que admite o *quiasma* da existência enquanto tal “requer que o tempo seja ‘devolvido’ ao coração do ser, isto é, que a temporalidade seja readmitida na imanência mesma da natureza, juntamente com os aspectos de ‘negação’ e ‘produtividade’.” (Martins, 2009, p. 84). Ao acertar contas com ontologias que não admitem a imanência da temporalidade e a interioridade do Ser—crítica que vale igualmente para suas próprias obras da década de 1940—Merleau-Ponty nota que “Sartre, como toda a tradição filosófica, de santo Agostinho a Bergson, define a matéria pelo instantâneo, o presente instantâneo, e só concebe a memória e o passado pelo espírito.” (N, p. 194), isto é, a aparente temporalidade que está ‘lá fora’, incrustada no em-si, na verdade, não passa de negatividade proveniente do para-si, ou seja, “nas coisas só existe o presente e, correlativamente, a ‘presença’ do passado e do futuro exige o espírito ou o Para si.” (N, p. 194). É importante notar que

---

<sup>6</sup> Cf. Martins. *Natureza, tempo e movimento: Merleau-Ponty leitor de Whitehead* (2009).

a subtração da temporalidade operada por esse tipo de ontologia obviamente não resulta em uma negação do movimento, o que ela de fato significa é que, ao extirpar o tempo da interioridade da *physis*, não haveria como compreender no movimento do em-si os efeitos das dimensões do futuro e do passado do mesmo modo que no para-si: “A matéria se define pelo presente, e o passado só pode se conceber pela memória e pelo espírito” (N, 195). Agora, ao contrário, a natureza não é mais compreendida como uma plena positividade de puros instantes encadeados sem conexão temporal. Deve-se assumir, pois, que “A Natureza é sempre nova a cada percepção, mas nunca é sem passado.” (N, 193-194).

No intuito de superar a cisão de ontologias que negam a temporalidade do ser-natural, Merleau-Ponty encontra visão análoga em Whitehead, onde uma radical indistinção qualitativa do Ser é igualmente almejada a partir da recuperação da interioridade temporal da *physis*: “Quanto a Whitehead, ele não quer mais definir a matéria e a Natureza pelo presente e pelo instante [...] A Natureza vai ser concebida como um desdobramento espaço-temporal” (N, 194). A influência de Whitehead é fundamental no desenvolvimento da ontologia de Merleau-Ponty por conta de ambos compartilharem a mesma tarefa: teorizar novas concepções de natureza bebendo não apenas da tradição filosófica como da ciência de seu tempo. Daí que, apesar de Bergson e, sobretudo, Schelling servirem como importantes inspirações, Whitehead é o interlocutor mais profícuo ao projeto de reformulação ontológica de Merleau-Ponty. Como diz Martins (2009),

As novidades trazidas pela ciência moderna exigiam destarte uma ontologia da natureza em bases novas, e estas Bergson não parecia apto a formular. Merleau-Ponty vai encontrar na obra de Alfred North Whitehead o terreno propício para elas se assentarem. Recusando-se a confinar a realidade

natural na pontualidade do instante, Whitehead inocula, por assim dizer, a duração temporal e a mudança na matéria mesma da natureza, ‘infiltrando’ a planaridade do espaço com a densidade e a espessura do tempo.” (Martins, 2009, pp. 88-89).

O tempo da síntese passiva exclusivo ao *corpo próprio*—defendido outrora na *Fenomenologia da Percepção*—é agora repensado em favor de um tempo da *physis*, pois, “O tempo medido, aquilo que chama de tempo ‘serial’, é para ele [Whitehead] relativo, subjetivo e sem unidade.” (N, 194). Um tempo serial de uma natureza sem unidade, portanto, é um tempo de puros ‘instantes’, isto é, o para-si seria o responsável de captar cada *flash* e, pela sua negatividade, introduzir a temporalidade nesse ‘presente-sequencial’ interminável. Trata-se, então, de vislumbrar uma síntese temporal da própria *physis*, uma ‘pulsção da natureza’.

Ora, Whitehead não quer definir a matéria nem a Natureza pelo presente. Ele nega que na matéria o passado já não seja. Se, do lado da natureza, não se mantêm ‘um presente das coisas passadas’ e um ‘presente das coisas futuras’, fica-se condenado a uma concepção da Natureza-*flash*, como um relâmpago pontual continuado, que não é nada que se possa viver. Ora, a Natureza procede por *quanta* de tempo, sua individuação é a de uma *Gestalt*. Existe uma passagem natural do tempo, a pulsção do tempo não é uma pulsção do sujeito mas da Natureza, ela atravessa a nós, espíritos. (N, 195).

Contra a tese de uma temporalidade da matéria que “se reduz ao instante pontual” (N, 184), o período tardio de Merleau-Ponty caracteriza a natureza como a antítese da visão de Pierre-Simon Laplace, ou seja, como um fluxo temporal unificado e indecomponível: “A Natureza é, portanto, aquilo em que estamos, é mistura, e não o que contemplamos de longe, como em Laplace. A consequência disso é tornar impossível um pensamento substancialista.” (N, 199). No geral, a física clássica, anterior à relatividade e à mecânica quântica, é a postura que defende uma natureza plena, mecanizada e computável (como a que

Merleau-Ponty descreve na discussão da temporalidade na *Fenomenologia da Percepção*: o em-si é pleno e a negatividade pertence ao para-si), ou seja, “Para um tal pensamento clássico, o futuro é aquilo que ainda não é, o passado aquilo que já não é, e há o *flash* do presente, que representa o único ser real.” (N, 184). O novo paradigma físico, entretanto, propõe uma imbricação do Ser ao se desvencilhar da ideia de espaço e tempo como esferas separadas. Deve-se falar agora de um *tecido espaço-temporal* que, como diz Whitehead, conduz a uma ontologia que não mais pensa a *physis* como uma substância de delimitações bem definidas, mas como algo ‘selvagem’, com “*bordas esfarrapadas*”.<sup>7</sup> Em poucas palavras, diz Whitehead em *The Concept of Nature*, “*A natureza é um processo.*” (Whitehead, 1994, p. 66, grifo nosso), ou seja, a *physis* é uma dinâmica temporal que pressupõe passado, presente e futuro já na matéria do em-si. Whitehead esclarece sua tese tão cara a Merleau-Ponty:

[...] será possível encontrar uma série temporal alternativa na natureza? Alguns anos atrás, tal possibilidade teria sido desconsiderada como fantasticamente impossível. [...] Os séculos XVIII e XIX aceitaram como sua filosofia natural um determinado círculo de conceitos tão rígidos e definitivos como aqueles da filosofia medieval, e que eram aceitos com a mesma escassez de investigação crítica. Denominarei “materialismo” a essa filosofia natural. Materialistas eram não só os homens da ciência, mas também os adeptos de todas as escolas filosóficas. [O materialismo é a] crença de que a natureza é um agregado material e que esse material existe, em certo sentido, em cada membro sucessivo de uma série unidimensional de instantes do tempo desprovidos de extensão. [...] Na teoria materialista, o presente instantâneo é o único campo para a atividade criativa da natureza. O passado se foi e o futuro ainda não é. Portanto (nessa teoria), o imediatismo da apreensão é o de um presente instantâneo, e esse presente único é o produto do passado e a promessa do futuro. *De nossa parte, contudo, negamos esse presente instantâneo imediatamente dado. Não existe*

---

<sup>7</sup> Cf. Whitehead. *O Conceito de Natureza* (1994).

*algo semelhante a ser encontrado na natureza. Enquanto fato último, trata-se de uma não-entidade. [...] A teoria que estou defendendo admite um mistério último mais vultoso e uma ignorância mais profunda. O passado e o futuro se encontram e se misturam no presente mal definido.* (Ibid., pp. 85-89, grifo nosso).

Uma formulação não-substancialista da natureza como a descrita acima converge com o projeto merleau-pontiano de um ‘Ser Selvagem’ ou ‘Bruto’, isto é, de uma natureza essencialmente relacional e marcada pela temporalidade. O francês resume da seguinte maneira a reformulação do britânico sobre o tempo da *physis*: “Segundo Whitehead, é impossível pensar existências espaço-temporais pontuais [...] Essas existências pontuais nada mais são do que o resultado de um trabalho do pensamento, de um trabalho de divisão.” (N, 184-185).

A representação do pensamento objetivista clássico formaliza o Ser, dividindo-o em fatias de instantes, sem compreender que, na verdade, o que há—argumenta Merleau-Ponty seguindo Whitehead—é um todo já dotado de interioridade, temporalidade e unicidade qualitativa. Assim como a *Gestalt* de uma melodia surge como uma totalidade a despeito da separabilidade das notas, também “o ser natural existe sob modo *global*” (Martins, 2009, p. 86). Desse modo, “o que acontece em cada parte localizada e o que lhe advém a cada momento deve-se às relações de cada parte com as demais.” (Idem); esse ‘modo global’, portanto, só pode existir dada a temporalidade que o unifica. Voltaremos à analogia da melodia mais à frente.

Aos poucos, como se vê, o objetivo de Merleau-Ponty vai sendo delineado e podemos perceber que sua intenção é, a partir das teses da ciência contemporânea, rejeitar a natureza como um amontoado de instantes sequenciais onde a matéria seria completamente desprovida de interioridade, negatividade ou expressividade. Dessa forma,

Merleau- Ponty, apoiado em Whitehead, defende a ideia de um ‘tempo inerente à natureza’, um ‘tempo do cosmos’ inescapável que também se manifesta na esfera ôntica da natureza física. Pensar em um *tempo cósmico* ou em uma *subjetividade da natureza* significa asseverar que não há uma natureza plenamente localizável em algum suposto instante apreendido de modo abstrato, ou seja, devemos rejeitar a natureza como substância e a passagem como atributo, o que nos leva à seguinte conclusão fundamental: *a natureza se torna a própria passagem*; a *physis* é precisamente o próprio fluxo desse ‘passar’: “Para a Natureza é essencial passar. Não existem a Natureza, por uma parte, e sua passagem como atributo, por outro. A Natureza é pura passagem. É comparável ao ser de uma onda, cuja realidade é somente global e não parcelar.” (N, 197). O elétron é um ente utilizado por Merleau-Ponty para ilustrar tal concepção global e não-substancialista de natureza: “o elétron não existe no sentido do Ser absoluto, que é tudo ou nada: o elétron não reside numa espaço-temporalidade pontual e objetiva” (N, 188). A obra tardia do filósofo francês reconhece que há na natureza “uma produtividade que não é nossa [...] ou seja, uma produtividade originária [...] É simultaneamente o que há de mais velho e é algo sempre novo.” (N, 203). O fato, argumenta Merleau-Ponty, é que o homem e os demais seres vivos só podem ser logicamente compreendidos enquanto desdobramento de uma produtividade do Ser que já é negatividade, temporalidade e sensibilidade. Como diz Sacrini, “há uma sensibilidade inerente ao mundo [...] A percepção humana é, segundo essa perspectiva, parte de um processo de manifestação sensível inerente ao próprio ser.” (Sacrini, 2008, p. 223). A natureza é algo primordial que, não obstante, está perpetuamente a se renovar: “A Natureza não se gasta pelo fato de durar.” (N, 203).

Por fim, devemos ressaltar o quão radical é o pensamento de Whitehead ao indicar sua visão acerca da íntima conexão entre os campos da física e da biologia. Para o mentor de Bertrand Russell, o objeto do qual trata a física é, no fundo, indistinguível do objeto da biologia, pois, a ciência contemporânea estaria “tomando um novo aspecto que não é nem puramente físico nem puramente biológico” (Whitehead, 2006, p. 132), fazendo da investigação científica naturalista padrão um “*estudo dos organismos. A biologia é o estudo dos organismos maiores, ao passo que a física é o estudo dos organismos menores.*” (Idem, grifo nosso). Percebe-se, com isso, o porquê de Whitehead ser tão importante para Merleau-Ponty: ambos buscam uma relação apontar a origem do fenômeno humano à uma natureza já ‘viva’.

Nas páginas seguintes, vejamos com mais detalhes o tipo de ontologia que Merleau-Ponty extrai de Whitehead, mas agora tendo em vista como ambos se inspiram na física contemporânea.

### III. UM SER NÃO-BIFURCADO

Assim como Merleau-Ponty, Whitehead busca ultrapassar a dicotomia entre *res extensa* e *res cogitans*. Nos termos do britânico, devemos superar o substancialismo que marca todas as *Teorias da Bifurcação*, isto é, teorias que separam vida e matéria, tempo e espaço, positividade e negatividade, onda e partícula etc.<sup>8</sup> Dessa forma, sua ontologia significa, além do descarte do materialismo substancialista da física clássica, a sustentação de uma espécie de organicismo ontológico. Na sua principal obra de maturidade, *Process and Reality*, Whitehead afirma: “Em linguagem física, a mudança do materialismo para o

---

<sup>8</sup> Outro exemplo do que Whitehead chama de ‘bifurcação’ é quando o britânico fala sobre a impossibilidade de separar completamente o corpo do seu meio, isto é, “não há demarcação definitiva que determine onde o corpo começa e onde a natureza externa termina.” (Whitehead, 1968, p. 161).

‘realismo orgânico’ - como esta nova perspectiva pode ser chamada - é a troca da noção de matéria estática pela noção de energia fluente.” (Whitehead, 1979, p. 309). Quando Whitehead fala da mudança da ideia de ‘matéria estática’ pela de ‘energia fluente’, é importante notar que *energia* aqui deve ser entendida a partir dos parâmetros da física contemporânea, isto é, a energia é “condicionada por requisitos ‘quânticos’. [...] A física matemática traduz o dizer de Heráclito, ‘Tudo flui’, em sua própria linguagem.” (Idem). Com isso, a oposição entre em-si e para-si é dissipada, levando Whitehead a descrever a *physis* de tal modo que a proximidade de seu pensamento com o de Merleau-Ponty fica evidente até mesmo na escolha da descrição da natureza como algo dotado de ‘sensibilidade’: “*Não há nada na realidade que seja um mero fato inerte. Toda realidade possui sensibilidade: ela sente e é sentida.*” (Ibid., p. 310, grifo nosso).

Com Whitehead, o entendimento da *physis* não é mais limitado a uma pura sequência de instantes fatiados inertes, pois, é próprio da pura passagem da natureza carregar consigo possibilidades não-determinadas que dizem respeito à expressividade interior, configurando-a como um desdobramento espaço-temporal sensível, daí o termo ‘concrecência’ (*concrecence*) que o britânico usa em sua filosofia.<sup>9</sup> A ‘concrecência do Ser’ é imanente, o que garante a unicidade do todo, ou seja, contra a noção de fatos exteriores uns aos outros, o caráter de entrelaçamento da realidade que Merleau-Ponty explica com a noção de *quiasma* é descrito por Whitehead como *concrecência*. Como diz Merleau-Ponty: “A unidade da Natureza, segundo Whitehead, baseia-se em que toda a natureza é ‘concrecência’, enquanto para Laplace ela é correlativa de uma exterioridade” (N, 199).

---

<sup>9</sup> Cf. Whitehead. *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1979).

Uma noção não-substancialista da natureza reintroduz a presença do *dever* ao cerne do Ser e o fenômeno fundador do campo da mecânica quântica, a saber, a *dualidade onda-partícula*, serve como exemplo para demonstrar o que a ontologia de Merleau-Ponty defende, ao contrário das ontologias substancialistas influenciadas pela física clássica.<sup>10</sup> Como se sabe, a *Constante de Planck*, introduzida pelo físico Max Planck, basicamente inaugurou a mecânica quântica ao fornecer o embasamento posteriormente utilizado por Albert Einstein para propor que a luz também podia ser descrita como uma partícula, estabelecendo assim, no ano de 1905, o novo paradigma da física. Sobre isso, Ramos (2013) comenta que “As mudanças surgidas em torno da teoria da luz, por exemplo, mostram que é impossível concebê-la como uma entidade positiva e localizada” (Ramos, 2013, pp. 168-169), isto é, a dualidade na composição da luz evidencia o tipo de entrelaçamento ontológico proposto como substituto de uma noção substancialista de natureza: “Merleau-Ponty lembra que Einstein questionou a teoria ondulatória da luz ao descobrir a existência de corpúsculos - os *fótons* - cujo comportamento depende, entretanto, de certas frequências” (Ibid., p. 169). O exemplo da luz ilustra bem o tipo de mudança paradigmática ocorrida na física que interessa a Merleau-Ponty. Isso indica que no nível subatômico podemos notar que as partículas também apresentam—desafiando os nossos sentidos—uma natureza de onda, ou seja, esta dualidade ontológica presente na natureza indica a impossibilidade da formulação de ontologias baseadas na ideia de substância por conta da comprovação da não-localização pontual de entes naturais.

---

<sup>10</sup> Cf. Griffiths & Schroeter. *Introduction to Quantum Mechanics* (2018); Norsen. *Foundations of Quantum Mechanics: An Exploration of the Physical Meaning of Quantum Theory* (2017); Shankar. *Principles of Quantum Mechanics* (1994).

Merleau-Ponty também comenta o fato de ampla aceitação, já à sua época, de que, em mecânica quântica, os experimentos não podem excluir o papel relacional entre objeto e observador, apontando assim a natureza como um feixe contínuo de possibilidades relacionais: “o objeto quântico é um objeto que não tem existência atual. [...] A operação de medida, em mecânica quântica, é uma operação ‘engajada’ [...] é uma operação que nunca é alheia ao ato do medidor” (N, 152), ou seja, novamente o mote merleau-pontiano se confirma: a própria ciência fornece os dados que apontam a necessidade de uma reformulação conceitual do ser.<sup>11</sup>

Quando Merleau-Ponty afirma que o objeto quântico não possui existência atual, isso não significa nada além do fato já integrado ao paradigma da física de que “nunca se poderá conhecer ao mesmo tempo a velocidade e a posição de um corpúsculo. Todas as outras posições são igualmente possíveis” (N, 145), ou seja, já que as ondas—como indicam os experimentos em mecânica quântica—também apresentam comportamento de partícula no nível subatômico, a localização de um corpúsculo só é possível no momento da observação, já que tal relação será causalmente determinante em sua definição pontual, isto é, “Literalmente, há criação e aniquilação de corpúsculos no ato de observação” (Ibid., p. 148).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Por conta disso, Merleau-Ponty argumenta que a crítica heideggeriana à ciência ôntica acaba por restringir sua validade apenas à ciência prévia ao século XX (N, 137-138): “Por isso a oposição radical, traçada por Heidegger, entre a ciência ôntica e a filosofia ontológica só é válida no caso da ciência cartesiana, que apresenta a natureza como um objeto exposto diante de nós, e não no caso de uma ciência moderna, que coloca em questão seu próprio objeto e sua relação com o objeto.” O caráter necessariamente relacional dos entes, implícito nas descobertas da esfera quântica, elevou a ciência, segundo Merleau-Ponty, a um patamar mais elevado em termos de descrição ontológica.

<sup>12</sup> Merleau-Ponty, é claro, está aqui a descrever o fenômeno conhecido como *Sobreposição Quântica*, no qual argumenta-se que o conjunto dos estados possíveis de um ente físico existem de modo simultâneo até a efetivação de uma observação.

Como a história demonstra, periodicamente a ciência acaba por nos apresentar imagens do mundo que são contra intuitivas aos nossos sentidos e, ao comentar este aparente absurdo, Merleau-Ponty é preciso:

Os problemas formulados pela mecânica ondulatória à lógica são bastante comparáveis àqueles apresentados pelo problema de Zenão. O movimento não está no tempo T em M, nem no tempo T' no ponto M'. Não está em nenhum momento entre os pontos. Da mesma maneira, o pensamento clássico só quer considerar determinações positivas, compô-las numa realidade única. Ora, a mecânica ondulatória afirma a impossibilidade de compô-las numa realidade pré-formada e completamente acessível, assim como é impossível para Zenão formar o movimento a partir de pontos. [...] A razão desse esforço em direção a uma nova lógica tem a ver com a nova relação estabelecida entre a coisa observada e a medida. (N, 148-149).

Este indeterminismo quântico, também conhecido como *Princípio da Incerteza de Werner Heisenberg*, portanto, leva Merleau-Ponty a assumir que, já no âmbito subatômico da *physis*, não podemos admitir uma causalidade não-global ou decomponível, tendo em vista que o novo paradigma científico assume que o estado prévio das partículas subatômicas não serve como parâmetro para indicar seu estado ulterior, minando assim a visão determinística avançada por Laplace.<sup>13</sup> Como diz Merleau-Ponty, deve-se agora pensar a natureza permeada de “seres prováveis que se reduzem a um feixe de probabilidades [...] seres negativos, dos quais toda a essência consiste em ser uma ausência, seres nem finitos nem infinitos. [...] Todos os objetos, em última análise, encobrem essa indeterminação. (N, 160).

Com isso em mente, podemos introduzir a noção de *avanço criativo* que Whitehead utiliza para descrever sua ontologia. Levando em conta que o britânico pensa o Ser como *processo*, tal dinâmica é compreendida

---

<sup>13</sup> Cf. Laplace. *A Philosophical Essay on Probabilities* (2019).

enquanto *produtividade, criação, criatividade*. A interioridade temporal do Ser implica em possibilidades abertas de manifestações da existência ôntica, algo que Whitehead fundamenta a partir de sua leitura da mecânica quântica, o que permite a pensar o universo como algo que, essencialmente, existe em relação ao futuro. Desse modo, como fica claro, a *criatividade* de Whitehead possui a função da *carne* na ontologia de Merleau-Ponty, ou seja, trata-se das conceitualizações que exprimem o caráter temporal do Ser:

*Essa é a doutrina do avanço criativo que pertence à essência do universo, entendido como algo que passa a um futuro. É um absurdo conceber a natureza como um fato estático [...] Não há natureza separada da transição, e não há transição separada da duração temporal. Essa é a razão da noção de um instante de tempo, concebido como um fato primário simples, é absurda. (Whitehead, 1968, pp. 151-152, grifo nosso).*

A ideia transmitida pela noção de *avanço criativo*, que caracteriza o ser temporal, não-localizável e não-substancial que Merleau-Ponty igualmente vê corroborado pela nova física, também encontra expressão filosófica no conceito de *processo*, ou seja, a dinâmica de *passagem*, de *processo* do Ser é o que Whitehead utiliza para estabelecer seu conceito de natureza.<sup>14</sup>

A ideia de *processo* ilustra, em poucas palavras, o perene avanço da *criatividade* do Ser, cuja dinâmica independe dos atos de um sujeito propriamente dito, isto é, não há *telos* na natureza de Whitehead. Como ressalta Merleau-Ponty, “Se Whitehead diz que a natureza é não-acidental [por conta do princípio de *criatividade*], não quer dizer com isso que seja necessária: *ela não tem necessidade interna.*” (N, 196, grifo

---

<sup>14</sup> “[...] é o *processo* o dado irreduzível; no instante mesmo não há nada. Não há natureza nem realidade na pontualidade de um instante. A realidade implica um ‘avanço’ da natureza, em seu movimento ou passagem. Existe um tempo inerente à natureza e este *nos envolve*. Há um tempo inerente às coisas”. (Martins, 2009, p. 90, grifo da autora).

nosso), daí que, ao contrário de Bergson, Whitehead está alinhado ao projeto de Merleau-Ponty, pois “para descrever a vida, Whitehead recusará o mecanicismo, o qual remete para as rotinas da Natureza, mas recusará igualmente o vitalismo” (N, 199-200). Dito de outro modo, pensar o Ser como *processo* é descrever a natureza como uma ‘totalidade aberta’, como uma espécie de *processo heracliteano* sem ponto de chegada.<sup>15</sup> Um *processo* no qual a contingência não seria um déficit perceptivo em nossa compreensão do todo, como diria Spinoza<sup>16</sup>, mas um elemento fundamental, tão constituinte quanto o aspecto teleológico.

A contingência não deve ser pensada como um ser menor, mas deve-se pensar por si mesma: a facticidade não é aquilo do qual se deve dar conta. O Ser não está diante de nós, mas atrás. *Daí o retorno a uma ideia pré-socrática de Natureza*: a Natureza, dizia Heráclito, é uma criança que brinca; ela dá sentido, mas à maneira da criança que está brincando, e esse sentido nunca é total. (N, 135, grifo nosso).

Whitehead, assim como Merleau-Ponty com seu conceito de *carne*, busca um elemento ou princípio (no sentido pré-socrático de *Arché*) que perpassa a totalidade: “O que Whitehead busca é *um elemento que não seja uma parte mas que já seja um Todo*. [...] Uma tal concepção implica uma crítica da noção de matéria e da noção de substância.” (N, 189). Com isso, a noção de *criatividade* ganha a posição privilegiada de princípio ou *Arché* na filosofia de Whitehead: “*Em toda teoria filosófica há uma última instância [...] Na filosofia do organismo esta última instância é chamada de ‘criatividade’*” (Whitehead, 1979, p. 7, grifo nosso). Se a ‘última instância’

---

<sup>15</sup> Lembremos o aforismo 30 de Heráclito: “Este mundo, igual para todo, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida.” (Heráclito *apud* Bornheim, 1967 p. 36).

<sup>16</sup> Cf. Spinoza. *Ética* (2009).

da ‘filosofia do organismo’ é a *criatividade*, a ‘última instância’ da ‘filosofia do ser bruto’ é a *carne*.

A escolha da palavra *criatividade* imediatamente pode remeter o leitor a Bergson e suas formulações em *L'évolution créatrice*, o que estaria correto, pois, logo no prefácio de *Process and Reality*, Whitehead deixa devidamente clara tanto a sua filiação ao pensador francês como a dois autores americanos ao afirmar que está “em grande dívida com Bergson, William James e John Dewey.” (Ibid., p. xii). No entanto, Whitehead também admite que, no fundo, a verdadeira hereditariedade de sua filosofia está, curiosamente, no pensamento oriental, já que, a seu ver, é perceptível que “a filosofia do organismo parece aproximar-se mais de correntes de pensamento da Índia ou da China que de pensamentos da Ásia Ocidental ou da Europa. Um lado faz do processo a última realidade; o outro faz do fato a última realidade.” (Ibid., p. 7). Desse modo, o *elã vital* de Bergson seria o ‘fato’ último de sua filosofia, enquanto que Whitehead preza pela abertura criativa infundável não-teleológica.

Enfim, vimos que o novo paradigma da física e a filosofia de Whitehead servem para Merleau-Ponty se desvencilhar de sua antiga concepção agostiniana de tempo. Sua filosofia da década de 1940 só conseguia pensar a temporalidade enraizada no para-si, já que a negatividade tinha como pressuposto a estrutura da subjetividade confinada à corporeidade orgânica. A ontologia do Ser Bruto, por outro lado, parte da admissão de que o todo já é *carne*, já é sensibilidade. Tal sensibilidade, por sua vez, pressupõe interioridade e expressividade que, necessariamente, só se expressam em uma dinâmica temporal. A *dualidade onda-partícula* e o *colapso da função de onda* (papel relacional do observador na medida do fenômeno quântico) indiretamente reforçam a tese ontológica merleau-pontiana e, assim, a própria ciência

demonstra que a *physis* deve ser descrita em termos relacionais, deixando para trás concepções mecanicistas aos moldes de Laplace que apresentavam uma imagem-*flash* de uma natureza supostamente plena e dando lugar à noção de *eventos* probabilísticos em teias relacionais de causalidade mútua: “A superação da causalidade como produção de ser, do ser corpuscular como núcleo absolutamente duro, a favor do ser estatístico (sem processos de causalidade individualizados) e coletivo, também tem uma significação ontológica: recusa do puro objeto.” (N, 344). Com isso, continuemos a examinar ainda mais a relação de Merleau-Ponty com o pensamento de Whitehead.

#### IV. INDISTINÇÃO, INDETERMINISMO, INDECOMPONIBILIDADE

A tese de Whitehead, assim como a de Merleau-Ponty, não é a de que todo arranjo da matéria seja senciente, mas sim a de que há uma espécie de interioridade perceptiva que seria instauradora da temporalidade, algo não muito longe do tipo de descrição usada para caracterizar o anonimato ou a *síntese passiva da intencionalidade operante* da *Fenomenologia da Percepção*.<sup>17</sup> Quanto a isso, Merleau-Ponty explica: “Segundo Whitehead, a Natureza é uma espécie de estado de atividade; atividade que se exerce sem ser comparável à atividade de uma consciência ou de um espírito.” (N, 194), isto é, a gênese de sentido não pressupõe um ato consciente ou representacional: “Existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido mas onde, porém, *não existe pensamento*” (Ibid., p. 4, grifo nosso), ou seja, trata-se de um sentido não proveniente do pensamento ou de uma *intencionalidade de*

---

<sup>17</sup> “Porque a natureza é movimento e atividade, ‘pulsção de tempo’, ela também é *sujeito* - mas não ao modo de uma ‘consciência’ ou ‘espírito’ [...] Whitehead pretende, em última instância, caracterizar o ser natural como *subjetividade perceptiva*: a um só tempo *passiva e ativa* [...] Percepção e conhecimento humanos aparecem, dessa perspectiva, como *traços da própria realidade*.” (Martins, 2009, pp. 90-91, grifo da autora).

ato, mas de uma *autoprodução de sentido*. Dessa forma, é no conceito de *carne* que Merleau-Ponty pretende superar—de um modo reminescente aos pré-socráticos—a ontologia de suas obras iniciais, quando se assumia uma ruptura qualitativa entre diferentes níveis de organização do Ser.

A *carne* merleau-pontiana significa certa *indistinção ontológica* do Ser na qual a corporeidade humana deve ser compreendida como desdobramento de uma sensibilidade já inerente ao tecido do real. Com isso, a sensibilidade do mundo expressa pelo conceito de *carne* indica que, em Merleau-Ponty, há, com as devidas proporções, uma espécie de atualização ou renovação do *hiloísmo* pré-socrático, porém, com uma formulação mais sutil, nuançado e, como demonstramos, embasada cientificamente. Esse tipo de posicionamento, vale frisar, enseja críticas do tipo que Sacrini (2008) aponta no trabalho de autores como Michel Haar (1999).<sup>18</sup> Ao comentar a ontologia tardia de Merleau-Ponty, Haar pondera se, ao levá-la às últimas consequências, devemos de fato “chamar de sensibilidade os processos subatômicos” (Haar, 1999, p. 19). Como Sacrini observa, a crítica de Haar, em poucas palavras, procura “despertar um desconforto ante as consequências da posição de Merleau-Ponty: atribuir sensibilidade aos componentes do mundo implicaria reconhecer que mesmo os microfenômenos são sensíveis” (Sacrini, 2008, p. 230). Naturalmente, tal proposição soa absurdo aos ouvidos e Haar apenas manifesta o que parece ser o óbvio: não há como fazer uma equivalência entre, digamos, um animal e um elétron ou entre um ser humano e um quark.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Cf. Haar. *Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty* (1999).

<sup>19</sup> Quando Whitehead nomeia seu pensamento de *filosofia do organismo*, o britânico indica uma menor preocupação com críticas tais como a de Haar, daí que, diferentemente de Merleau-Ponty, é comum encontrar na literatura comentários que classificam seu pensamento como *pansiquismo*. Cf. Seager, William E. *Whitehead and the revival (?) of panpsychism* (2010).

De fato, Merleau-Ponty não é tão explícito como Whitehead em suas descrições, não obstante, o conceito de *carne* implica que há sim um parentesco ontológico, mesmo que distante, pois, só assim poderíamos explicar a intencionalidade sem cairmos na armadilha lógica que Parmênides outrora, em outro contexto, corretamente apontou: o ser é porque o ser não pode provir do não-ser, restando apenas a opção de que o ser é e o não-ser não é, eternamente; *mutatis mutandis*: a intencionalidade não poderia surgir da não-intencionalidade ou, se quisermos, a *sensibilidade* não poderia ser produto da *não-sensibilidade*. E no que diz respeito ao estatuto ontológico da vida, Merleau-Ponty segue a tese que Whitehead apresenta em *Modes of Thought*: “A noção de vida deve envolver a noção de natureza física”. (Whitehead, 1968, p. 150)<sup>20</sup>, isto é, não pode haver uma barreira ou demarcação ontológica que separe o físico do biológico, mas imbricação (levada ainda mais adiante por Merleau-Ponty, como demonstramos anteriormente, ao postular o entrelaçamento ontológico entre natureza, vida e linguagem).<sup>21</sup>

Se há, digamos, uma intencionalidade primordial, a *physis* deve—como a *intencionalidade operante do corpo próprio* demonstra—comportar uma dinâmica de *processo* que desconstrói a perspectiva puramente positiva do Ser, ou seja, o ‘possível’ perpassa a totalidade: “O pensamento moderno caracteriza-se pela prioridade que confere à ideia de realidade em relação às de possibilidade e necessidade (sendo estas duas ideias muito mais estreitamente ligadas do que muitas vezes se crê, a necessidade sendo apenas um possível único). (N, 141). Curiosamente, Merleau-Ponty nos alerta que não só a ciência

---

<sup>20</sup> “The notion of life should involve the notion of physical nature.”

<sup>21</sup> Quanto à vida especificamente, trataremos nos capítulos seguintes.

contemporânea (notadamente nos casos da evolução e da mecânica quântica) aponta para a compreensão do Ser levando em conta a negatividade, isto é, a ‘possibilidade’ enquanto potência ontológica; na verdade, o pensamento teológico também já serve como teorização que leva em conta o contingente. Além disso, é irônico notar, observa o filósofo, que a ciência pode precisamente, como no caso de Laplace, ser a fonte de uma visão que enrijece o Ser e o toma apenas como pura positividade, soando assim como um discurso ‘religioso’.

Poder-se-ia crer que o universo da facticidade surgiu a partir do momento em que a teologia foi excluída da ciência. Ora, não é nada disso. Há perspectivas teológicas que compreendem a facticidade e há pensamentos não-teológicos que não possuem tal sentimento. ‘Não tenho necessidade da hipótese de Deus para explicar o universo’, dirá Laplace [...] O próprio conceito de Natureza, tal como é admitido com frequência pelos cientistas, pertence a uma concepção inteiramente teológica em sua infra-estrutura. (N, 141-142).

A ‘concepção teológica’ acima, é claro, significa a exclusão do *indeterminismo* que jorra da negatividade; é pensar que o não-ser irrompe apenas da perspectiva fenomenológica do para-si; é não admitir que a negatividade não é apenas constituinte da estrutura da intencionalidade, mas do Ser enquanto tal. Esse tipo de concepção presente em Laplace é o suprassumo da descrição mecanicista/cartesiana predominante na era moderna. Assumir uma causalidade linear é tomar o Ser como pura *res extensa*, desprovido de interioridade e, com isso, passível de completa previsão e manipulação. Quando Laplace diz que poderia prever a totalidade da *physis* caso estivesse em posse das variáveis de localização e momento linear de todos os átomos do universo em um dado instante, seu experimento mental, apesar de fundamentado na ciência, expressa, no fundo, uma concepção teológica que não apenas assume uma necessidade

ontológica na sucessão de eventos, como igualmente parte do pressuposto da possibilidade de uma visão ‘de fora’ da natureza, ou melhor, de um *kosmos theoros*, isto é, um contemplador do cosmos. A partir dessa visão, que ficou conhecida como o *Demônio de Laplace*, Merleau-Ponty extrai os três pontos que caracterizam a ontologia a ser combatida e relembra o caminho a ser traçado (baseado na ciência de seu tempo) em busca de um Ser baseado no visível e no invisível:

Este pensamento afirma: 1) *Um causalismo*: Se dispuséssemos num instante dado de um conhecimento preciso das posições e das velocidades dos elementos da Natureza, teríamos donde inferir todo o futuro. [...] Ele é tal porque já era tal. O mundo é positivo, pleno. *No fundo essa concepção é uma afirmação teológica, é a afirmação de uma visão da totalidade capaz de abranger toda a evolução do mundo.* A concepção determinista da necessidade intramundana é sinônimo da ontologia cartesiana [...] 2) Uma concepção analítica do Ser: Laplace fala de “setores que compõem a Natureza.” É graças à potência da análise que a inteligência poderá prever o estado futuro do mundo. Esta é a ideia cartesiana da decomposição do complexo em simples, que exclui toda consideração da composição como realidade original. [...] 3) Uma concepção espacial do ser natural: o mundo tem uma existência inteiramente extensiva. Cada elemento tem um lugar objetivo, uma ‘situação respectiva’, uma localização única. O que exclui a ideia de um ser em devir, em mudança [...] A diferença entre esse classicismo e o pensamento científico moderno é que um pensa que se deve compreender o Ser antes de compreender o seu comportamento, ao passo que o outro só apreende seu ser apreendendo o seu comportamento. (N, 142-143, grifo nosso).

Vejamos, primeiramente, o que implica o terceiro ponto descrito acima. Ao descrever o Ser enquanto ‘existência inteiramente extensiva’, a concepção mecanicista de Laplace parte da noção de uma absolutização do atributo da extensão que, por conta de sua plenitude, permitiria a completa previsibilidade do movimento da soma total da matéria. Por outro lado, o avanço da geometria para além da concepção euclidiana, aliada à espacialidade de situação existencial dos

organismos (da qual trataremos mais à frente), é suficiente para nos mover rumo à uma concepção de Ser não-substancialista.

O espaço euclidiano não pode ser considerado uma condição *a priori* de nossa ciência e de nossa experiência. Não é uma estrutura *de direito*. Os geômetras não-euclidianos, ao generalizarem a noção de espaço, fazem do espaço euclidiano um caso particular. [...] Não há experiência de física pura ou de geometria pura. [...] Isso põe em dúvida a ideia de uma natureza em si do espaço. [...] Colocar a questão da natureza em si do espaço é admitir um *kosmos théoros*. A questão não se põe no caso dos seres vivos, pois não tem sentido: o espaço faz parte da situação; ora, *um espaço de situação não é um espaço em si*. (N, 163-166, grifo nosso).

Em poucas palavras, “O espaço não é algo.” (N, 166), ou seja, a ideia de um ‘espaço em si’ não é algo, se por ‘algo’ entende-se o que geralmente é admitido na ciência e no senso comum como ‘objeto’, isto é, aquilo que permite uma observação intersubjetiva que possibilite uma descrição minimamente consensual e estável de algo do qual juízos de verdade ou falsidade podem ser proferidos a respeito. Por outro lado, o que pode ser de fato dito sobre o espaço enquanto objeto é, na verdade, como Einstein demonstrou, sua relatividade enquanto nexos que envolve as variáveis tempo, energia, velocidade, massa e aceleração.

Quanto ao primeiro ponto, lembremos Bergson novamente: o *elã vital* consegue, de fato, se desvencilhar do embaraço acerca do surgimento da vida, da cultura etc. Entretanto, admitir um princípio vitalista significa, ao fim e ao cabo, retirar a negatividade do Ser no sentido de seu caráter contingencial, isto é, sempre aberto a possibilidades em que uma não é necessariamente melhor ou mais ideal que outra. O *elã vital*, por outro lado, impõe o direcionamento não-contingente, pois, para Bergson, há sempre uma direção ótima:

Segundo Bergson, a ideia de desordem é desprovida de sentido: só acreditamos que há desordem porque nos encontramos em presença de

uma realidade ordenada de um modo diferente daquele que esperávamos. [...] Essa contradição entendida como interior à Natureza deve ser assumida. É preciso admitir a ideia de uma negação agindo na Natureza (N, 106-108).

Similarmente, Merleau-Ponty também cita Aristóteles em seus cursos para lembrar que um *telos* geral e absoluto na *physis* deve ser abandonado tendo em vista o avanço da ciência contemporânea.

Aristóteles insiste na ideia de uma *orientação para um tipo, uma ordem, um destino*. Assim, quando Aristóteles diz que a natureza dos corpos leves é subir, uma ideia de destino qualitativo está vinculada à Natureza. O sentido estóico da palavra 'natureza' é bastante próximo [...] Essa definição, superada, não foi, no entanto, sem importância. Os conceitos aristotélicos ainda estão presentes no seio do Renascimento. (N, 7, grifo do autor).

Uma pequena digressão se faz agora necessária: apesar, então, de Merleau-Ponty estar próximo de Darwin nesse sentido, não é acriticamente que o francês assume o naturalismo evolucionista do britânico. O principal argumento contra a ideia algorítmica de que a evolução é pura e simplesmente a aprimoração de mecanismos que visam a conservação e a propagação da vida é a observação dos exemplos de variação comportamental de exibicionismo sexual e o fenômeno do mimetismo animal. Ambos os exemplos, diz Merleau-Ponty, demonstram que a vida não é pautada por uma regra utilitária de mera maximização da taxa de sobrevivência. Sobre sexualidade animal, Merleau-Ponty diz:

É preciso apreender o mistério da vida na maneira como os animais se mostram uns aos outros. Assim é que nas 27 espécies de caranguejos das ilhas de Barbados, há 27 tipos diferentes de exibicionismo sexual. [...] *A sexualidade, se visasse apenas o útil, poderia manifestar-se por vias mais econômicas.* [...] Se a vida consistisse em formar bandos coerentes de animais, bastariam desencadeadores simples. [...] *Deve-se criticar a assimilação da noção de vida à noção de busca de uma utilidade, ou de um propósito intencional.* [...] O que o animal mostra não é uma utilidade; sua

aparência manifesta sobretudo, algo que se assemelha à nossa vida onírica. Sem dúvida, num certo sentido, o cerimonial sexual é útil, mas só é útil porque o animal é o que é. Uma vez que existem, essas manifestações têm um sentido, mas *o fato de serem tais ou tais não têm o menor sentido*. (N, 305-306, grifo nosso)

Quanto ao mimetismo animal, Merleau-Ponty comenta que, usualmente, como se sabe, os animais possuem uma cor ou camuflagem que mimetiza o ambiente ao seu redor, porém, casos que não seguem essa lógica nos levam, conseqüentemente, a atestar que a vida é mais que a mera busca pela continuidade a qualquer custo:

certos animais têm ornamentos que não só não lhes são úteis mas que até mesmo complicam sua existência. Essas exceções não nos autorizam a dizer que tais disposições são devidas ao acaso. [...] Pode muito bem ser o caso de a vida não estar submetida unicamente ao princípio de utilidade e que exista uma morfogenia com desígnio de expressão. [...] a adaptação [mimetismo] não é o cânone da vida, mas uma realização particular no caudal da produção natural. [...] A utilidade não é, portanto, um critério da vida. [...] Esses fatos, ao contrário, são a ocasião para contestar a ideologia darwiniana: a vida não é somente uma organização para a sobrevivência, existe na vida uma prodigiosa floração de formas, cuja utilidade só raramente é atestada e que até, por vezes, constituem um perigo para o animal. [...] Por um lado, há uma liberdade desenfreada da vida, por outro, há economia da vida. (N, 298-302).

A *criatividade* que a *carne* do Ser manifesta na variação comportamental descrita acima é de suma importância, pois, como Merleau-Ponty deixa claro, esse tipo de exemplo refuta tanto a ideia de evolução vitalista baseada em propósitos intencionais quanto a evolução pautada em um darwinismo vulgarizado no qual apenas a busca pela sobrevivência seria o fator explicativo final da complexidade comportamental do vivente. Ainda sobre o mimetismo, Merleau-Ponty—baseado nas pesquisas de Adolf Portmann—afirma o seguinte:

O fato do mimetismo, e as considerações de Portmann sobre a *Tiegestalt*, devem nos familiarizar com a ideia segundo a qual o comportamento não deve ser compreendido sob a noção de utilidade ou de teleologia. [...] O mimetismo nos obriga a admitir, entre a morfologia animal e o meio, uma relação interna de semelhança. Tudo se passa como se houvesse uma indivisão, uma relação perceptiva entre os dois. [...] A relação do animal com o meio é uma relação física, no sentido estrito da palavra? A questão é justamente essa. O que o mimetismo parece, pelo contrário, estabelecer é que o comportamento só se pode definir por uma relação perceptiva e que o Ser não pode ser definido fora do ser percebido. (N, 306-307).

Novamente, a ontologia merleau-pontiana nega tanto a teleologia vitalista quanto o mecanismo completamente cego. Num certo sentido, argumenta Merleau-Ponty, ambos representam dois lados de uma mesma moeda: “Parentesco profundo do finalismo e do mecanismo: nada se passa, tudo é dado.” (N, 377). O que deve ser defendido, portanto, é a interioridade e temporalidade do Ser como um todo, o que daria conta do aspecto utilitário e do aspecto criativo dos diferentes entes ao evitar os dois extremos. Em uma veia ecológica (no sentido de focar no aspecto relacional entre as espécies e seus respectivos ambientes), Merleau-Ponty oferece sua noção de vida e animalidade:

Nós não temos o direito de considerar a espécie como uma soma de indivíduos exteriores uns aos outros. Existem tantas relações entre os animais de uma mesma espécie quantas relações internas entre cada parte do corpo de cada animal. [...] há uma relação especular entre os animais: cada um é o espelho do outro. Essa relação perceptiva devolve um valor ontológico à noção de espécie. *O que existe não são animais separados mas uma interanimalidade. A vida não é, segundo a definição de Bichat, ‘o conjunto de funções que resistem à morte’, mas é uma potência de inventar o visível. A identidade daquele que vê e daquilo que ele vê parece ser um ingrediente da animalidade.* (N, 307-308, grifo nosso).

De modo ainda mais radical, Merleau-Ponty afirma que “não são os princípios da termodinâmica que exigem o aparecimento e a conservação de organismos” (N, 334), ou seja, as leis da física, argumenta

o filósofo, não são capazes de apreender o verdadeiro caráter da vida, pois, é fato que “num certo sentido, um organismo é apenas físico-químico” (N, 333), porém, “o organismo não é uma soma de eventos microscópicos instantâneos e pontuais; é um fenômeno-invólucro, tem um aspecto de conjunto, macroscópico.” (N, 333).<sup>22</sup>

Finalmente, voltando à análise que Merleau-Ponty extrai do *Demônio de Laplace*, o segundo dos três pontos diz respeito ao princípio cartesiano de decomposição do objeto no intuito de facilitar sua análise. Claramente útil do ponto de vista metodológico, essa sugestão cartesiana pode ser problemática (como ilustra Laplace) se saltarmos de uma consideração epistemológica para uma caracterização ontológica, ou seja, a decomponibilidade de um objeto durante a atividade científica, apesar de sua possibilidade, acaba por mascarar a *indecomponibilidade* do Ser, algo que a análise do organismo, como veremos mais à frente, deixará ainda mais claro. Por ora, continuemos a descrição da análise merleau-pontiana dos limites da física moderna e do avanço proporcionado pela teoria da relatividade e pela mecânica quântica.

## V. UMA REALIDADE EMARANHADA

A radicalidade do paradigma da física estabelecido na primeira metade do século passado é tamanha que, segundo Merleau-Ponty, pouco importa o desfecho do debate entre os físicos acerca de suas possíveis interpretações: “o que contará para nós é o aparecimento de uma nova ontologia científica que, por mais discutível que seja, fará com que nunca mais se possa restabelecer a ontologia laplaciana” (N, 144), ou

---

<sup>22</sup> A questão sobre o estatuto da vida e o exame que Merleau-Ponty faz dos dados da biologia serão retomados nos capítulos seguintes.

seja, apesar de até hoje não haver um consenso entre os físicos sobre as diversas interpretações rivais acerca da mecânica quântica, uma coisa é certa: não há como retroceder a uma visão da *physis* enquanto pura positividade passível de completa formalização e previsão.<sup>23</sup>

A impossibilidade de uma previsão absoluta da matéria foi demonstrada por Louis de Broglie, francês laureado com o Nobel de física por argumentar, baseado no trabalho de Einstein e Planck, que toda matéria possui natureza ondular.<sup>24</sup> Merleau-Ponty relembra a posição adotada por seu conterrâneo para lembrar-nos que, ironicamente, assumir a indeterminação do tecido do Ser é precisamente a saída mais simples na tarefa de interpretar os fenômenos observados no conjunto de experimentações que fundamenta a nova física.

O ponto de partida da nova teoria foi o insucesso sofrido pela teoria ondulatória da luz diante dos fatos (cf. o efeito fotoelétrico de Hertz). Em 1905, Einstein propôs retornar particularmente a uma concepção corpuscular da luz. Numa onda luminosa monocromática, a energia está aglomerada sob a forma de corpúsculos, os fótons. Mas esses corpúsculos são definidos com a ajuda de uma frequência: trata-se de uma noção extraída da teoria ondulatória. Um argumento do mesmo gênero, mas em sentido contrário, é apresentado na teoria da matéria. Os átomos elementares não seguem a lei da mecânica clássica: a evolução de seu movimento não é contínua mas descontínua, de tal modo que números inteiros aparecem nos seus resultados, números inteiros característicos dos fenômenos ondulatórios. [...] *Com o indeterminismo probabilista, lidamos com*

---

<sup>23</sup> Para citarmos aqui apenas algumas, na mecânica quântica o debate sobre como interpretá-la se divide em: *Interpretação de Copenhague*, *Interpretação de Muitos Mundos*, *Interpretação de Bohm*, *Interpretação Conjunta*, *Interpretação Transacional*, *Interpretação do Colapso Objetivo* etc. Quanto à impossibilidade de retomarmos uma física de caráter laplaciano, é óbvio—para que fique claro—que Merleau-Ponty não rechaça a possibilidade de uma nova reformulação paradigmática: “Uma teoria, por mais sólidos que sejam os seus apoios experimentais, não pode anular a possibilidade de novas teorias.” (N, 152); no entanto, ao que tudo indica, qualquer avanço na física que mude novamente seu paradigma parece que nos afastará cada vez mais de noções como a de Laplace.

<sup>24</sup> Cf. Norsen. *Foundations of Quantum Mechanics: An Exploration of the Physical Meaning of Quantum Theory* (2017)

*a probabilidade pura. Admite-se que a probabilidade entra no tecido do real [...]*  
 Tem-se a ideia de onda e a de corpúsculo, mas sua existência é apenas fantasmática e ainda menos se pode buscar uma síntese e conciliar os dois fantasmas. *Se de Broglie aderiu a essa tese, é porque todas as outras soluções invocadas não fazem senão complicar as equações sem explicar melhor os fatos.*  
 (N, 144-146, grifo nosso).

Curiosamente, aponta Merleau-Ponty, Broglie teve dificuldades em aceitar a própria posição. Apenas após exaurir as possibilidades da causalidade clássica é que de Broglie se viu forçado, no espírito da *Navalha de Ockham*, a admitir a explicação mais simples que, no caso em questão, como mencionado, significou assumir um indeterminismo ontológico. Por outro lado, para outro grande teórico da mecânica quântica, Erwin Schrödinger, a resposta se revelou de modo mais claro. Merleau-Ponty diz que “Se, para Schrödinger, a mecânica probabilista adquire o aspecto de magia, é porque ela é vista por uma lógica clássica que tenta integrá-la de um modo ou de outro.” (N, 147), isto é, todo o imbróglio teórico da natureza da esfera quântica se dissolve (ou, pelo menos, se torna um pouco menos obscuro) quando admitimos que uma nova lógica se faz necessária para começar a tentar abarcar uma natureza que, ontologicamente, admite de forma concomitante a positividade e a negatividade, a identidade e a diferença, a necessidade e a contingência etc. Whitehead, como dito, conceitualiza tal aspecto com a noção de *processo*. Ultrapassar a lógica clássica, portanto, significa admitir que a natureza se revela como algo para além da existência discreta, positiva, petrificada.

A equivalência entre matéria e energia descrita na famosa equação de Einstein ( $E = mc^2$ ), por exemplo, corrobora, segundo Whitehead, a visão que prega a superação da ontologia de tipo laplaciana: “A matéria foi identificada com a energia, e a energia é pura atividade; o substrato passivo composto de pedaços imutáveis de matéria foi abandonado no

que diz respeito a qualquer descrição fundamental.”<sup>25</sup> (Whitehead, 1968, p. 137). Em outras palavras, a ‘passagem’, o devir, enfim, o *processo* se torna aquilo a ser admitido como ontologicamente predominante, e tal ideia novamente reforça a postura merleau-pontiana de buscar na própria ciência o meio de ultrapassar o naturalismo vulgar: “*Segundo as concepções modernas, o ‘processo’ é o dado. Num instante, não há nada. Assim, não há Natureza em um instante: toda realidade implica ‘um avanço da natureza’.*” (N, 186, grifo nosso). Daí Merleau-Ponty afirmar a impossibilidade de atingirmos uma realidade completamente acessível, já que não há tal realidade inteiramente formada e passível de apreensão formal. Refuta-se, pois, não apenas a preponderância da positividade do Ser, como também a própria possibilidade de atingirmos uma ‘visão de lugar nenhum’ capaz de captar e prever as coordenadas da totalidade da *physis*, ou seja, não há nada fixo ou acabado ao ponto de ser inteiramente assimilável. Na esteira de Whitehead, Merleau-Ponty busca o entremeio, isto é, a intermediação entre existência e devir que, de acordo com o filósofo britânico, deve ser caracterizada enquanto *processo*. Nas palestras que formam a obra *Modes of Thought*, o mestre de Bertrand Russell elucida novamente a amplitude de sua ontologia.

*Uma doutrina principal, desenvolvida nestas palestras, é que “existência” (em quaisquer de seus sentidos) não pode ser abstraída do “processo”. As noções de processo e existência pressupõem uma à outra. Uma dedução desta tese é que a noção de um ponto em um processo é falaciosa. [...] Se o processo é fundamental para a realidade, então todo e cada fato individual deve ser descritível como um processo. A descrição newtoniana da matéria abstrai a matéria do tempo. Ela concebe a matéria “em um instante”. Assim como a*

---

<sup>25</sup> “Matter has been identified with energy, and energy is sheer activity; the passive substratum composed of self-identical enduring bits of matter has been abandoned, so far as concerns any fundamental description”.

descrição de Descartes. Se o processo for fundamental, tal abstração é equivocada.<sup>26</sup> (Whitehead, 1968, pp. 88-96, grifo nosso).

Se o processo é a tônica da *physis*, como, então, dar conta do que a experiência fenomenológica nos dá acesso? O que dizer da percepção de coisas atuais à minha frente? E quanto ao fenômeno da percepção de estrelas no céu que a física já demonstrou como inexistentes? Como isso se encaixa em uma visão da natureza como *processo*?

Se percebemos no presente uma estrela que já não existe, estamos percebendo no presente o que, de fato, é passado. Mas não se deve imaginar que a crítica da localização única consista em dizer que o nosso presente, e a existência da estrela percebida, são dois *flashes* para um mesmo evento. Isso seria compartilhar ainda da concepção clássica, a do *Kosmos theoros* de Laplace. Whitehead nos convida a conceber relações não seriais entre o espaço e o tempo. (N, 186-187).

‘Relações não seriais’, em terminologia merleau-pontiana, significa a totalidade do Ser enquanto *carne*. A percepção atual de uma estrela já desaparecida não significa uma justaposição de eventos pontuais ou em *flash*, mas precisamente o contrário: trata-se do aspecto relacional ou ‘melódico’ presente na percepção que indica a veracidade da relatividade espaçotemporal defendida por Einstein, o que nos remete a outro equívoco cometido por Bergson e criticado por Merleau-Ponty, a saber, a não admissão da relatividade em todo o seu escopo: “Bergson erra ao falar de uma experiência interna do tempo sem admitir que o espaço possa ser objeto de considerações idênticas. (N, 179), ou seja, a experiência de perceber uma estrela já extinta indica não

---

<sup>26</sup> “One main doctrine, developed in these lectures, is that “existence” (in any of its senses) cannot be abstracted from “process”. The notions of process and existence presuppose each other. One deduction from this thesis is that the notion of a point in process is fallacious. [...] If process be fundamental to actuality, then each ultimate individual fact must be describable as process. The Newtonian description of matter abstracts matter from time. It conceives matter “at an instant”. So does Descartes’ description. If process be fundamental such abstraction is erroneous.”

apenas a realidade de uma temporalidade relacional do ponto de vista situacional/existencial de um organismo, como também a realidade de um espaço igualmente relacional, ou melhor, de um tecido espaço-temporal relacional. Em suma, Merleau-Ponty apenas replica aqui um conhecimento aceito por todos os físicos da era pós-Einstein: a teoria da relatividade nos mostra que “Não existe espacialidade expungida de toda espessura temporal.” (N, 184).

A noção merleau-pontiana de *carne*, como já apontamos, reverbera o aspecto indeterminado da natureza pregado por Whitehead. Ambos se valem do também já mencionado *Princípio da Incerteza* de Heisenberg que elimina, ao menos no âmbito quântico, a possibilidade de definições exatas da posição espacial e do momento linear de partículas, além de forçar o abandono da noção clássica de que instrumentos de medição poderiam, de alguma forma, cancelar o aspecto causal da presença do cientista e filtrar quaisquer embaraços fenomenológicos no transcórre dos experimentos: “A ideia de precisão máxima já não existe de direito. Já não existe ser individuado no sistema. Somente se lida com famílias de trajetórias. [...] O aparelho, em física quântica, já não tem o mesmo sentido que em física clássica. (N, 150); o que nos leva a uma das afirmações cruciais de Merleau-Ponty em seus *Cursos do Coellège de France* sobre a noção de Natureza. Essa afirmação, a nosso ver, possui o mérito de sintetizar todo o projeto merleau-pontiano da ontologia indireta de sua última década de vida no que diz respeito ao uso da mecânica quântica enquanto fonte para renovação do conceito de *physis*. Vejamos.

O pensamento clássico [da Física] coordena os fenômenos num modelo objetivo da Natureza. É essa unificação que nos parece impossível no nível da mecânica quântica. Se uma filosofia puder corresponder à mecânica quântica, será uma filosofia mais realista, cuja verdade não será definida

em termos transcendentais, e também mais subjetivista. Ao ‘eu penso’ universal da filosofia transcendental deve suceder o aspecto situado e encarnado do físico. [...] o problema apresentado pela física aproxima-se do problema da percepção. (N, 156-157)

Como bom fenomenólogo, Merleau-Ponty segue Edmund Husserl ao assumir que a fenomenologia é, em última instância, uma continuação contemporânea do *idealismo transcendental* kantiano. O próprio Husserl, nas *Meditações Cartesianas* (2013), deixa claro, em duas passagens, o quão kantiana e o quão devedora do racionalismo cartesiano é sua obra. Primeiro, ao mencionar Descartes, “o maior pensador francês” (Husserl, 2013, p. 39) em sua estimativa, Husserl diz: “O estudo dessas meditações [Husserl se refere à obra *Meditações sobre Filosofia Primeira* de Descartes] influenciou diretamente a transformação de uma Fenomenologia já em desenvolvimento numa forma nova de Filosofia Transcendental. Assim, *quase se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo*” (Idem, grifo nosso); quanto a Kant, Husserl é unívoco: “Desenvolvida nessa concreção sistemática, *a Fenomenologia é, portanto, Idealismo Transcendental*” (Ibid., p. 124, grifo nosso). Merleau-Ponty, devemos dizer, nunca deixa de ser, a seu modo, discípulo e seguidor de Husserl, mas sua ontologia do *Ser Bruto* definitivamente serve para apontar os limites do ego transcendental demonstrado por Husserl via redução. Ao relacionar o debate ontológico suscitado pela mecânica quântica com o problema da percepção, Merleau-Ponty, como se nota, deixa claro que não há como escapar do aspecto situacional e relacional que perpassa o próprio tecido do Ser, como deixa claro os fenômenos subatômicos. Desse modo, como bem observa o francês, uma ontologia cada vez mais *realista*, paradoxalmente, nos conduz à uma filosofia mais *subjetivista* que, a princípio, está de acordo com o projeto fenomenológico

husserliano, porém, também indica a necessidade de um alinhamento teórico ao ancorar a intencionalidade em uma facticidade situacional que agora abarca o Ser enquanto *processo* ou *carne*.<sup>27</sup> Dito de outro modo, “A física não pode ser realista no sentido clássico: não existe coincidência com um objeto em si. [...] Entretanto, a física tampouco pode ser idealista.” (N, 157, grifo nosso), isto é, a física (e, conseqüentemente, a ontologia e a filosofia em geral) deve buscar, em termos merleau-pontianos, o aspecto relacional da *carnalidade* da *physis*, ou seja, a ambigüidade ontológica já demonstrada pela análise da percepção serve agora como indicativo da ordem relacional do Ser corroborada pela física contemporânea.

Diz-se que as concepções da mecânica quântica nos levam para muito longe das ideias que a percepção natural nos dá do objeto. Isso é verdade? Sim, se a percepção for considerada em seu termo, em sua conclusão. Nesse caso, a percepção coloca-nos em face de seres definidos, os quais são pura exterioridade, ‘puras coisas’. Mas isso é apenas uma meia-verdade. [...] A ontologia da pura coisa não é a única conclusão possível da percepção. [...] No campo natural, vou encontrar seres ambíguos, que não são nem ondas nem corpúsculos. (N, 159-160).

A harmonização entre o exame da percepção e a física contemporânea operada por Merleau-Ponty visa, afinal, argumentar

---

<sup>27</sup> Já no Prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty deixava claro que, a seu ver, a fenomenologia husserliana supera os limites kantianos e cartesianos do idealismo subjetivista. Porém, nos parece que, nos *Cursos do Collège de France*, Merleau-Ponty reavalia sua posição, o que não significa, obviamente, que haja uma atitude que busque renegar a tradição fenomenológica. Lembremos o que o filósofo diz em seu famoso *Prefácio*: “[...] a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’. É uma *filosofia transcendental* que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável. [...] A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade.” (PhP, 1-18, grifo nosso). Dito isso, parece-nos viável afirmar que, quando Merleau-Ponty diz, em *A Natureza*, que o aspecto situado deve suceder o ‘eu penso universal da filosofia transcendental’, o francês quer dizer que uma ontologia do Ser Bruto deve ultrapassar limitações racionalistas ainda presentes em Husserl, pois, como o próprio alemão admite, a fenomenologia é, afinal de contas, uma filosofia transcendental.

que “A percepção não nos fornece uma construção artificial da natureza.” (N, 161); a percepção, na verdade, revela o próprio caráter ambíguo do Ser, o que leva o francês a ponderar sobre um dos aspectos cruciais da filosofia, a saber, conectar os diversos campos do conhecimento a fim de estabelecer um todo coerente, algo não propriamente efetivado pelo cientista ou pelo artista, tampouco pelo senso comum; no caso em questão, trata-se de postular uma ontologia que forneça um conceito de natureza em acordo com a ciência contemporânea: “a concepção laplaciana do Ser, assim como a ontologia do senso comum, não possui coerência absoluta. A física destrói certos preconceitos do pensamento filosófico e do pensamento não-filosófico, sem que por isso seja uma filosofia.” (N, 161). Em poucas palavras, “A ciência não fornece ontologia, mesmo sob forma negativa. Ela tem somente o poder de destituir as pseudo-evidências de seu pretensão caráter de evidência.” (N, 171). Não é do escopo da ciência oferecer uma visão do todo harmonizado (isso cabe à filosofia); daí a relevância do estudo da percepção como pontapé inicial para uma visão geral do Ser, pois é do ponto de vista de primeira pessoa (fenomenológico) que todo esforço teórico inevitavelmente irrompe: “O espaço perceptivo é polimorfo. *O campo perceptivo nos oferece o primeiro modelo do Ser sobre o qual a ciência trabalha a fim de dar uma visão articulada do Ser.*” (N, 170).

Ainda acerca da percepção, tomemos novamente a melodia como analogia não apenas para indicar a estrutura temporal perceptiva, mas também do próprio Ser. A ideia de um Ser distinto da concepção clássica de *ponto-flash* é perceptível em experiências fenomenológicas como a de escutar uma melodia, pois a *retenção* e a *protensão* que marcam a consciência interna do tempo, na verdade, são indicativos de que o Ser possui como característica fundamental a conexão entre as partes enquanto *Gestalt*, ou seja, há um *feedback* retroativo entre parte e todo

no qual é simplesmente inconcebível pensá-lo em termos decomponíveis (assim como no caso da melodia enquanto ‘totalidade’). Desse modo, as categorias que descrevem o Ser enquanto ente devem ser abandonadas porque um caso simples como a percepção de uma melodia deixa claro que existência e *processo*, como diria Whitehead, não são objetos abstratos que poderiam ser distinguidos. A existência é, primordialmente, devir, ou ainda, o *processo* é a própria existência enquanto tal. Sobre a noção de um ‘objeto’ não localizável por conta de sua temporalidade (algo que deve ser aplicado a todos os entes), Merleau-Ponty diz

Nós os encontramos [objetos temporais] em nossa experiência de sujeitos encarnados, como é o caso, por exemplo, do som: nós o percebemos como um todo numa certa duração mas ele não está em nenhum momento dessa duração, embora as notas que o compõem possam ser localizadas. Os *minima* temporais não serão feitos de momentos indivisíveis de tempo, mas terão sempre uma certa espessura de tempo. (N, 188).

Tomando de empréstimo a linguagem de Whitehead, Merleau-Ponty expressa a preferência pelo termo *evento* ao invés de *objeto*. O *evento* remete à originalidade, a não-reproduzibilidade de um fato e à cadeia relacional irreduzível que o marca. Já que o Ser é *processo*; já que a totalidade é um *Ser Bruto*, cada contexto é original e único: “O evento opõe-se naturalmente ao objeto. [...] O objeto é o que não passa, o eterno, o reconhecível, e o evento o que só aparece uma vez, o único.” (N, 189). Obviamente, isso não significa a negação da evidente realidade (em termos formais) da noção de objeto e do valor de sua utilidade instrumental científica. Merleau-Ponty apenas visa ressaltar os limites que tal concepção implica ao tratarmos de formulações de ordem ontológica: “O objeto é a maneira resumida de assinalar que houve um conjunto de relações. A abstração não é um nada: recolocada em seu

contexto, ela é verdadeira.” (N, p. 190). Novamente se valendo da terminologia de Whitehead, o francês ressalta que “É preciso negar a ‘bifurcação da natureza’ [Whitehead] e consultar simultaneamente a abstração e a percepção.” (N, p. 191).

O maior exemplo que ilustra a noção de *evento* utilizada por Merleau-Ponty é aquilo que, em mecânica quântica, é denominado *Emaranhamento* (ou *entrelaçamento*) *Quântico*. A abstração da física clássica nos diz uma coisa (que continua a ter seu valor instrumental), mas a percepção de uma *Gestalt* e o advento da mecânica quântica aponta em outra direção. Einstein, ao comentar o fenômeno, famosamente enunciou que se tratava de uma ‘*ação fantasmagórica à distância*’ e, como se sabe, se mostrou relutante em aceitar os desdobramentos ontológicos de tal fenômeno em um conhecido artigo de 1935.<sup>28</sup> Em poucas palavras, o emaranhamento quântico assevera que objetos, mesmo aqueles separados por milhões de anos-luz, não podem ser descritos sem referência ao outro pelo fato de exercerem influência à distância. Percebe-se, com isso, que a noção de *evento* proposta por Whitehead possui seu correlato no conceito merleau-pontiano de *quiasma*.<sup>29</sup> Defender este entrelaçamento a nível ontológico significa, pois, romper veementemente com o princípio de localidade da física clássica que defende que um objeto só pode causar ou sofrer uma ação a partir de objetos presentes em seu ambiente imediato. Abaixo, Whitehead comenta o fenômeno.

O ponto de vista moderno é expresso em termos de energia, atividade, e diferenciações vibratórias do espaço-tempo. *Qualquer agitação local agita todo o universo. Os efeitos à distância são mínimos, mas estão lá.* O conceito de

---

<sup>28</sup> Cf. Einstein, Podolsky & Rosen. *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?* (1935).

<sup>29</sup> Voltaremos à noção de *evento* na seção seguinte.

matéria tinha como pressuposto a localização simples. Cada pedaço de matéria era autocontido, localizado em uma região de relações passivas e estáticas [...] Mas na concepção atual o grupo de agitações que denominamos de matéria está fundida ao ambiente. *Não há possibilidade de uma existência localizada, destaca e autocontida.* O ambiente entra na natureza de cada coisa.<sup>30</sup> (Whitehead, 1968, p. 138, grifo nosso).

É importante notar como Merleau-Ponty busca uma confluência entre a investigação fenomenológica e o conjunto de dados científicos que, devidamente analisados, formam a matéria-prima para sua ontologia indireta. A ciência consegue, argumenta o filósofo, corroborar aquilo que se atinge na compreensão da percepção: “*A crítica da localização única nos faz compreender o valor ontológico da percepção.*” (N, 192, grifo nosso), ou seja, aquilo que nos é mais íntimo, a saber, nossa perspectiva fenomenológica, serve justamente como acesso à constituição ontológica do próprio mundo. No entanto, e esse ponto é de suma importância, atestar isso sem o exame de experimentos e o diálogo com a ciência não passaria de mera especulação infundada. É dessa forma, então, que a ontologia merleau-pontiana consegue postular teses de grande alcance ontológico que, não obstante, estão claramente assentadas em consensos já estabelecidos pela comunidade acadêmica.

A seguir, vejamos em mais detalhes como a noção de *evento* proposta por Whitehead contribui no estabelecimento da ontologia de Merleau-Ponty.

---

<sup>30</sup> “The modern point of view is expressed in terms of energy, activity, and the vibratory differentiations of space-time. Any local agitation shakes the whole universe. The distant effects are minute, but they are there. The concept of matter presupposed simple location. Each bit of matter was self-contained, localized in a region with a passive, static network of spatial relations [...] But in the modern concept the group of agitations which we term matter is fused into its environment. There is no possibility of a detached, self-contained local existence. The environment enters into the nature of each thing”.

## VI. A PRESENÇA OPERANTE E O EVENTO

Como ficou claro na segunda seção do presente capítulo, Merleau-Ponty argumenta contra uma noção de temporalidade descrita única e exclusivamente como produto da negatividade do para-si, isto é, enquanto componente dependente da intencionalidade. O ponto de vista de um organismo (seu contexto, corporeidade e configuração fisiológica) contribui, de fato, para que determinada experiência do tempo seja percebida, porém, como aponta o exemplo da melodia e o do fenômeno mencionado do emaranhamento quântico, há uma *Gestalt* no âmago do próprio Ser, onde as partes não podem ser compreendida sem levar em conta os *eventos* que perpassam e conectam a totalidade, constituindo assim uma *physis* irreduzível. A totalidade, desse modo, não é estática, ela avança de modo *criativo* (mesmo que não haja *telos*, como vimos anteriormente), e tal avanço pressupõe a manutenção do passado e a abertura probabilística (tanto não-laplaciana como não-bergsoniana) do futuro.

Lembremos novamente, então, que a descrição do tempo como produto meramente subjetivo é aceita sem alarde ou contestação desde, ao menos, a patrística: “A tradição constante em filosofia, desde santo Agostinho, sempre definiu o tempo, conforme foi dito, como sendo o próprio da subjetividade.” (N, 194-195). Ora, se o tempo é próprio da subjetividade, significa, pois, que pensar a temporalidade como componente da interioridade do Ser implica em identificá-lo como ‘para-si’? A manifestação ôntica do Ser, isto é, o *cosmos* ou a totalidade da *physis*, seria equivalente ao ego da intencionalidade do para-si?

Como demonstramos, Merleau-Ponty vê na *intencionalidade operante* do *corpo próprio* e no irrompimento da linguagem como os melhores modelos para elucidar o Ser. Nem objeto, nem sujeito; nem

pura positividade, nem pura negatividade. O Ser é precisamente a *estrutura*, o *processo*, o *quiasma* relacional que, em última instância, continua um *incondicionado*, um *ser bruto* irredutível e obscuro. Captar o Ser seria como tentar captar completamente o ‘vir a ser’ da *Gestalt* no momento da percepção. Paul Cézanne, diz Merleau-Ponty (SnS), se aproxima de tal empreitada. Seus quadros nos oferecem certo vislumbre do ‘tomar forma’ que ocorre de modo *operante* na visão. Entretanto, não se atinge, a rigor, nada além disso: um vislumbre, uma ideia imprecisa, inefável; uma conjectura que tenta passar uma vaga noção do que de fato estamos a tratar. A vantagem da ontologia merleau-pontiana, como estamos constantemente a ressaltar, é seu embasamento científico, que o permite esboçar a ideia de uma natureza temporal que não se deixa capturar pelas categorias de ‘sujeito’ ou ‘objeto’: “Se a Natureza não é objeto de pensamento, ou seja, simples correlativo de um pensamento, ela tampouco é sujeito, certamente, e isso pela mesma razão: sua opacidade, o seu envolvimento. *Ela é um princípio obscuro.*” (N, 196, grifo nosso). Tal obscuridade se dá pelo seu caráter sensível e probabilístico. Não há como apreender a inteireza da *physis*, tampouco sacramentar um suposto *telos* ou direcionamento do *cosmos* em geral. Por conta do caráter temporal, a única observação a nível ontológico da natureza é, necessariamente, de relance: “A Natureza possui um caráter temporal: ela passa, assim como o tempo passa; A Natureza está sempre de passagem: somente a apreendemos em suas manifestações, sem que essas manifestações jamais a esgotem.” (N, 197).

O exame da estrutura perceptiva do *corpo próprio*, como bem demonstra Merleau-Ponty no capítulo sobre a temporalidade na *PhP*, nos leva à conclusão de que a intencionalidade corporal é, fundamentalmente, temporal. Husserl, como se sabe, já havia deixado isso claro em sua *Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, pois,

ao perceber que nas *Investigações Lógicas* a temática do tempo não havia sido suficientemente abordada, o filósofo alemão (durante anos de cursos que, mais tarde, seriam editados e publicados por Edith Stein e Martin Heidegger) compreende, enfim, que o problema da percepção envolve, imperiosamente, o exame do horizonte fenomenológico fundado em uma estrutura temporal de *retenção* e *protensão*. David Detmer sintetiza este ponto: “A solução de Husserl [acerca da lacuna deixada nas *Investigações Lógicas*] é sugerir que a percepção é essencialmente estruturada de modo temporal.”<sup>31</sup> (Detmer, 2013, p. 122), ou seja, a temporalidade é algo incontornável no tocante à intencionalidade e, se o nosso corpo é precisamente uma *intencionalidade operante*, logo, a experiência corporal enquanto tal é uma experiência temporal: “também a exigência de futuro nasce do meu aparelho corporal. *A passagem do tempo está inscrita em nosso corpo*, assim como a sensorialidade.” (N, 195, grifo nosso). Ora, se a corporeidade enquanto expressão particular da *carne* manifesta as estruturas ontológicas que provém da *physis*, a temporalidade é, fatalmente, um componente estrutural do próprio Ser. Desse modo, já que a corporeidade é *intencionalidade operante*, Merleau-Ponty—apoiado em Whitehead—pensa a natureza como *presença operante*, ou seja, ela não é um *ego* e, além disso, não opera teleologicamente a partir de um fundamento vitalista destacado (*elã vital* etc.). Sua dinâmica é fundamentalmente *operante* e criativa ao fazer dela mesma sua criação.

O que ele [Whitehead] quer dizer ao falar de ‘sujeito-objeto’ é que a Natureza ‘comunga com ela própria’, sem que essa comunhão consigo mesma possa permitir conceber a Natureza como um princípio criador. [...] Nela, criatura

---

<sup>31</sup> “Husserl’s solution is to suggest that perception is essentially temporally structured.”

e criador são inseparáveis. *É sob essa reserva que se deve chamar a Natureza de uma 'presença operante'*. (N, 196-197, grifo nosso).

Com isso em mente, o corpo de qualquer ser vivo é igualmente 'criador e criatura' em seu circuito de existência.<sup>32</sup> Se o corpo é *carne* da mesma *carne* do mundo e se a temporalidade perpassa a *physis* ao invés de existir como dependente da negatividade do para-si, então o princípio ontológico elementar do Ser também se manifesta na corporeidade humana e permite, por meio da descrição fenomenológica, um vislumbre da própria totalidade. Em outras palavras, a vivência fenomenológica qualitativa (ricamente descrita por Merleau-Ponty na *PhP* e por toda a sua obra) não é um fato à parte, especial ou distinto da dinâmica geral da natureza; na verdade, a descrição metódica do fenômeno perceptivo que irrompe da operacionalidade da intencionalidade corporal serve perfeitamente como modelo para compreensão do Ser em geral. Novamente, Whitehead ajuda a esclarecer a posição defendida por Merleau-Ponty ao, do mesmo modo, entender que a física contemporânea torna legítima a teorização do Ser a partir do ponto de vista experiencial humano.

À medida em que a natureza foi concebida em termos da existência passiva e instantânea de pedaços de matéria, em acordo com Newton ou Demócrito, uma dificuldade surgiu. Pois há uma distinção essencial entre a matéria em um instante e as agitações da experiência. Mas essa concepção de matéria foi agora descartada. Noções análogas de atividade e de formas de transição são aplicáveis à experiência humana e ao corpo humano. Portanto, as atividades corporais e formas de experiência podem ser interpretadas umas em relação às outras. O corpo é igualmente parte da natureza. Com isso, nós

---

<sup>32</sup> No sentido anteriormente tratado a partir do conceito kantiano de *Naturzweck*. Ponto que trataremos novamente no capítulo 5.

finalmente construímos o mundo em termos do tipo de atividades reveladas em nossa experiência íntima.<sup>33</sup> (Whitehead, 1968, p. 115, grifo nosso).

Como dito anteriormente, a compreensão do Ser como *passagem* ou *processo* define o pensamento de Whitehead e, para Merleau-Ponty, isso indica a interioridade da *intencionalidade operante* na *physis*, apesar de tal interioridade não ser equivalente à consciência posicional que permite a emergência de um Eu, tampouco de uma consciência que tudo abarca como seria a mente de um Espírito absoluto do tipo que se vê no sistema hegeliano: “Se a passagem da Natureza existe é porque há uma existência para si do que é Natureza: não uma existência para si no sentido hegeliano, isto é, como objeto de uma consciência absoluta” (N, 198). Mais uma vez, a analogia da melodia deve ser retomada: a análise da percepção faz a noção da localização única cair por terra, pois, do mesmo modo que uma melodia (um *evento* espaço-temporal) só é inteligível em sua totalidade, também a corporeidade e, conseqüentemente, a natureza enquanto tal devem ser pensadas como uma integralidade essencialmente temporal de partes conectadas e passíveis de teorização analítica de decomposição apenas em nível teórico-abstrato. O corpo, a melodia, enfim, o Ser são encadeamentos espaço-temporais indecomponíveis ou, simplesmente, *eventos*: “Assim como a onda é apenas um encadeamento, também a Natureza é um encadeamento do tempo e do espaço serial. Da mesma forma, um som é um ser não uniforme, não localizável numa série de instantâneos e que só existe na passagem de cada um deles.” (N, 197).

---

<sup>33</sup> “So long as nature was conceived in terms of the passive, instantaneous existence of bits of matter, according to Newton or Democritus, a difficulty arises. For there is an essential distinction between matter at an instant and the agitations of experience. But this conception of matter has now been swept away. Analogous notions of activity, and of forms of transition, apply to human experience and to the human body. Thus bodily activities and forms of experience can be construed in terms of each other. Also the body is part of nature. Thus we finally construe the world in terms of the type of activities disclosed in our intimate experience”.

Ao apontar a ‘passagem’ da *physis*, Merleau-Ponty visa salientar a unicidade do Ser do mesmo modo quando Whitehead afirma que “O evento é a unidade das coisas reais.”<sup>34</sup> (Whitehead, 1929, p. 189). Para continuarmos na terminologia de Whitehead, a natureza é um evento constituído, por sua vez, de diversos eventos em uma espécie de recursividade criativa incessante. Em *The Concept of Nature*, Whitehead esclarece seu conceito ao apreciar as noções de ‘predicação’ e ‘substância’.

Pessoalmente, julgo a predicação uma noção obscura a confundir relações diferentes sob uma conveniente forma de expressão comum. Sustento, por exemplo, que a relação do verde com uma folha de relva difere totalmente da relação do verde com o evento, que é a história da existência daquela folha por um certo período limitado de tempo, e difere da relação da folha com tal evento. Em um determinado sentido, denomino evento à situação do verde e, em outro sentido, à situação da folha. [...] Como consequência, a “substância”, que é um termo correlato a “predicação”, participa da ambigüidade. Se pretendermos buscar substância em toda parte, *deveremos encontrá-la em eventos que constituem, em certo sentido, a substância última da natureza.* (Whitehead, 1994, p. 25, grifo nosso)

O evento, portanto, não apenas diz respeito ao caráter relacional de toda e qualquer ocorrência da *physis*, como também aponta para a historicidade intrínseca de cada fato. Ora, se a natureza fosse constituída apenas de ‘pontos *flash*’ ou ‘instantes puros’ e a temporalidade fosse mero fenômeno privado proveniente de um ponto de vista (como diria Agostinho e o Merleau-Ponty da *PhP*), como poderíamos explicar o aspecto relacional de eventos físicos? Apenas a adoção de uma ontologia que assume a unicidade e a interioridade do Ser em todas as suas instâncias pode dar conta da descrição científica contemporânea da *physis*. Desse modo, Whitehead afirma que mesmo as

---

<sup>34</sup> “The event is the unit of things real.”

noções de tempo e espaço são, na verdade, abstrações (legítimas em sua instrumentalidade) de um aspecto ainda mais fundamental da realidade, a saber, os *eventos*.

O tempo e o espaço aparentemente forneceriam essas relações de abrangência total exigidas por aqueles que defendem a filosofia da unidade da natureza. A vermelhidão percebida no fogo e o calor estão definitivamente relacionados no tempo e no espaço às moléculas do fogo e às moléculas do corpo. [...] Esforçar-me-ei em demonstrar que [o tempo e o espaço] constituem abstrações a partir de *elementos mais concretos da natureza, isto é, dos eventos*. (Whitehead, 1994, p. 41, grifo nosso)

Na esteira de Whitehead, Merleau-Ponty pensa a natureza e a corporeidade humana como *eventos*, obrigando-o a admitir que não há nada qualitativamente novo no *corpo próprio*. Se o *homo sapiens* é apenas mais uma dentre outras possibilidades biológicas provenientes dos mesmos elementos químicos espalhados pelo planeta e pelo restante do universo, devemos admitir que, por mais idiossincráticos que sejam determinados comportamentos humanos, trata-se, em princípio, apenas de manifestações de um ‘elemento mais concreto’ (*carne, criatividade* ou como se queira chamar) a partir da dinâmica do *evento*, da *passagem*, da *interioridade*, enfim, de uma *presença operante* que, necessariamente, exige uma descrição não-reducionista da *physis*.

Essa passagem da Natureza, que assegura a interioridade dos acontecimentos uns em relação aos outros, a nossa inerência ao Todo, vincula os observadores entre si. Ela é o que une. [...] Em outras palavras, a passagem da Natureza, a qual corresponde à unidade do corpo senciente e, posto que o *próprio corpo é evento*, faz a unidade do corpo, faz também a unidade dos diferentes observadores, é também uma Natureza para vários. *Existe uma espécie de reciprocidade entre a Natureza e eu enquanto ser senciente. Sou uma parte da Natureza e funciono como qualquer evento da Natureza: sou, por meu corpo, parte da Natureza, e as partes da Natureza admitem entre elas relações do mesmo tipo que as de meu corpo com a Natureza.* (N, 191-192, grifo nosso).

O filósofo francês busca uma radicalização ontológica ao eliminar qualquer possibilidade de substancializar a *carne*. A ontologia merleau-pontiana prega que a *carne*, ao operar em regime de interioridade, temporalidade e relacionalidade, não admite qualquer tipo de cristalização ou essencialização do seu *existir*. Como diz Merleau-Ponty, a *mistura* que permeia a totalidade simplesmente impossibilita qualquer substancialização: trata-se de compreender que estamos sempre a meio caminho do ser e do nada.

A Natureza é, portanto, aquilo em que estamos, é mistura, e não o que contemplamos de longe, como em Laplace. A *consequência disso é tornar impossível um pensamento substancialista*. Não existe mais um meio que nos permita considerar os diferentes fenômenos como reveladores de várias substâncias, ou como os atributos de uma única Substância. A unidade da Natureza, segundo Whitehead, baseia-se em que toda a natureza é ‘concrecência’, enquanto para Laplace ela é correlativa de uma exterioridade legal, de um pensamento donde derivam todas as figuras do Ser. *A tarefa de uma filosofia da Natureza seria descrever todos os modos de passagem, sem agrupá-los sob certos títulos adotados do pensamento substancialista*. (N, 199, grifo nosso).

\*\*\*

A incorporação do pensamento de Whitehead permite que Merleau-Ponty radicalize ainda mais a sua ontologia. Quando se lê o britânico, é perceptível que suas noções de *criatividade*, *processo* e *evento* encontram claro paralelo com os conceitos de *carne*, *quiasma* e o par *visibilidade/invisibilidade*. Mais ainda que Schelling, Whitehead é um interlocutor essencial ao projeto de Merleau-Ponty. Ambos utilizam a mesma física da primeira metade do séc. XX para fundamentar seus respectivos pensamentos e ambos chegam a conclusões praticamente equivalentes. Pode-se concluir, portanto, que a ontologia de Merleau-Ponty é extremamente devedora de Whitehead. Dito isso, após termos examinado a influência de Schelling, de Saussure e de Whitehead, cabe

agora revisitarmos *A Estrutura do Comportamento*. Se a ontologia da década de 1940 demarcava o Ser entre as ordens *física, vital e humana*, o pensamento tardio de Merleau-Ponty está empenhado em homogeneizar qualitativamente a *physis* a fim de naturalizar a existência humana e demonstrar a não-ruptura ontológica no irrompimento da vida e, mais especificamente, da vida em sua manifestação humana. Em poucas palavras, a ontologia da *carne* visa demonstrar que “a vida não é substância” (N, 200), o que nos leva ao questionamento do capítulo seguinte: como *A Estrutura do Comportamento* dá conta do surgimento da vida e, principalmente, da ordem humana?



# 4

## A ORDEM HUMANA

O capítulo anterior focou no curso sobre o conceito de natureza ofertado por Merleau-Ponty de 1956 a 1957. Daqui em diante, trata-se de analisarmos o que o filósofo pesquisou e apresentou durante os anos de 1957 a 1960, época em que Merleau-Ponty intitulou seus cursos de *A Animalidade*, *o Corpo Humano*, *Passagem à Cultura* e *Natureza e Logos: o Corpo Humano*. Como se percebe pelos títulos, Merleau-Ponty foca em examinar a particularidade da existência humana sem, dessa vez, cair em descrições que coloquem nossa corporeidade como algo ontologicamente distinto dos demais seres vivos e da *physis* em geral. Para compreendermos este último momento de seus cursos, porém, é necessário que o presente capítulo nos leve de volta à década de 1940, ou seja, para que possamos, enfim, compreender a ontologia elaborada nos anos finais do filósofo, a discussão a seguir retoma a ontologia apresentada em *A Estrutura do Comportamento* de modo a ressaltar a mudança de pensamento ocorrida em sua obra.

### I. A PARTE E O TODO

George Ellett Coghill foi um anatomista americano que dedicou sua carreira ao estudo da *Ambystoma tigrinum*, uma salamandra pertencente à família de anfíbios *Ambystomatidae*.<sup>1</sup> Ao estudar o desenvolvimento e a maturação do sistema nervoso em relação ao leque comportamental da *Ambystoma tigrinum* seus resultados indicaram que movimentos especializados dos membros da salamandra estudada não são o

---

<sup>1</sup> Cf. Coghill, G. E. *Anatomy and the Problem of Behaviour* (2015).

resultado do acúmulo de reflexos individualizados trazidos à tona por sucessivos estímulos do ambiente, mas da diferenciação cumulativa de movimentos corporais gerais do corpo como um todo mesmo em situações prévias ao encontro do animal com o ambiente. Em outras palavras, ao observar o desenvolvimento da salamandra desde seus estágios embrionários, Coghill notou que, antes mesmo de estímulos provenientes de seu habitat e do desenvolvimento completo do sistema nervoso, há um aprimoramento e um acúmulo experiencial de movimentos que, apenas posteriormente, são postos em prática em situações específicas do ambiente. Mais especificamente, há uma ‘totalidade’ do corpo da *Ambystoma tigrinum* que produz comportamento motor especializado antes do completo desenvolvimento do sistema nervoso e das situações contextuais que o exigem, algo que antes da pesquisa de Coghill era impensável.

Para Merleau-Ponty, tais resultados são de extrema importância, pois, a partir deles, o filósofo chega ao ponto de cogitar que eles tocam não apenas naquilo que envolve o debate da construção de uma filosofia da natureza, mas da filosofia em geral, ou seja, no fundo, toda filosofia está empenhada em esclarecer a relação *parte-todo*.

[...] enquanto analisamos o organismo parte por parte, só deparamos com fenômenos físico-químicos mas, quando passamos a considerar o conjunto do organismo, a totalidade deixa de ser passível de descrição em termos fisiológicos e manifesta-se como emergente: *como entender, pois, essa relação da totalidade com as partes, que status deve ser dado à totalidade? Tal é a questão filosófica suscitada pelos experimentos de Coghill, questão esta que se encontra no centro deste curso sobre a ideia de Natureza e talvez de toda filosofia.* (N, 237, grifo nosso).

A citação acima transmite o tom geral dos dois cursos finais do *Collège de France*. Tendo estabelecido a natureza enquanto *carne*, resta agora se debruçar sobre o mistério da vida: se tudo é *carne*, como explicar

a evidente diferença entre matéria física e matéria biológica? Se a vida (*parte*) provém da natureza (*todo*), qual o *status da totalidade*? Como dar conta de tal diferença? Seria a vida, de algum modo, distinta da *physis*? E quanto à vida humana, deve ela ser diferenciada da vida em geral?

Merleau-Ponty, é claro, deseja evitar demarcações demasiadamente rígidas como as que encontramos em *A Estrutura do Comportamento*. Para tanto, resta pensar a vida como uma ocorrência natural que não instancia algum princípio novo, apenas manifesta uma determinada dinâmica relacional da ‘carne do mundo’ ao organizar novas totalidades (ou *eventos*) dentro de uma totalidade ou *evento* maior (a própria natureza) que, por sua vez, continua a ser aquilo que Schelling chamou de *incondicionado*. Como diria Whitehead em *Modes of Thought*, “nem a *natureza física* nem a *vida* podem ser compreendidas a menos que as possamos *fundir como fatores essenciais* na composição das coisas ‘verdadeiramente reais’ [...] que compõem o universo.”<sup>2</sup> (Whitehead, 1968, p. 150, grifo nosso).

Merleau-Ponty, pois, busca estabelecer uma espécie de horizontalidade ontológica em seus cursos sobre a natureza na qual a vida é compreendida como algo imanente à *physis*, abandonando assim sua posição dos anos 1940. Já que, como diz o francês, a compreensão da relação *parte-todo* é, afinal de contas, a questão basilar de toda reflexão filosófica, a compreensão da *physis*, da vida e da cultura se torna, em suma, *a busca pela compreensão de como diferentes totalidades (eventos) emergem de uma mesma carne*. Como Ramos aponta,

Merleau-Ponty se esforça para encontrar em novos estudos científicos a possibilidade de descrever os seres segundo *relações laterais*. Essa proposta

---

<sup>2</sup> “The doctrine that I am maintaining is that neither physical nature nor life can be understood unless we fuse them together as essential factors in the composition of “really real” things [that] constitute the universe.”

é importante porque a *Estrutura do Comportamento* ainda pensava uma hierarquia estrita entre as formas, de modo que uma estrutura menos complexa pudesse ser o ponto de partida para uma estruturação mais complexa, a qual daria lugar à passagem das leis da física às normas vitais e, finalmente, destas aos valores humanos. *Em outras palavras, a natureza ainda era desenhada sob a ótica de uma ordenação vertical dos seres, a qual se iniciaria pelo menos complexo, em termos de comportamento e de coesão da estrutura, até chegar ao mais complexo, capaz de refletir sobre si mesmo e sobre os demais por se estruturar sob a forma da consciência.* (Ramos, 2019, p. 139, grifo nosso).

Merleau-Ponty, portanto, desiste de hierarquizar o Ser pautado na ideia de uma natureza que vai do menos ao mais complexo. A totalidade já é *carne* e, de certo modo, a ‘complexidade’ é a mesma independente de qual manifestação ôntica estejamos a tratar. Na verdade, pode-se até mesmo dizer que, se é para apontarmos uma totalidade ou estrutura mais complexa, esta seria não a ‘vida’ ou o ‘homem’, mas justamente a complexidade da *physis* em toda sua abrangência, isto é, enquanto *cosmos*. Dito isso, uma pedra ou um grupo de planetas e estrelas orbitando no espaço definitivamente não são equivalentes a um chimpanzé que, por sua vez, não é igual a um ser humano adulto capaz de escrever poesias. Como, então, abarcar tais diferenças sem postular rupturas qualitativas?

Em uma passagem do curso *Natureza e Logos: O Corpo Humano*, Merleau-Ponty afirma que “O corpo não é somente coisa, mas relação com um *Umwelt*: isso já é verdade para o corpo animal” (N, 337). Depois de Darwin, o processo evolutivo que explica o parentesco entre o homem e os demais animais é algo consolidado na academia e bastante disseminado no senso comum, mas elucidar o surgimento da vida a partir da não-vida continua a ser um dos maiores mistérios da ciência natural. Merleau-Ponty não tenta explicar os processos físico-químicos exatos que definem o que é a vida, algo que Erwin Schrödinger, um dos

grandes nomes da mecânica quântica, tentou em um livro hoje clássico.<sup>3</sup> O intuito do francês, na verdade, é meramente argumentar que o comportamento humano está enraizado no comportamento animal em geral que, por sua vez, está enraizado na sensibilidade da *physis*, ou seja, trata-se de defender que o surgimento da vida e do homem não são exemplos de algo extraordinário ou ‘mágico’, ambos são apenas *eventos da carne*.

Dito isso, antes de retomarmos a ontologia apresentada nos anos finais dos cursos do *Collège de France*, vejamos em detalhes a resposta presente em *A Estrutura do Comportamento* para que fique evidente a discrepância dos dois momentos da obra do filósofo.

## II. A CRÍTICA E A REABILITAÇÃO DO NATURALISMO

*A Estrutura do Comportamento*, como dissemos em diversos momentos, claramente delimita o Ser ao estabelecer uma hierarquia entre *físico, vital e humano*, porém, antes de apresentar como o Merleau-Ponty da década de 1940 estabelece sua ontologia pautada em uma ideia clássica de natureza, vejamos sua descrição—baseada na *Gestalttheorie*—da relação *parte-todo* para que se possa notar primeiramente que, apesar de diferenças marcantes, há igualmente uma proximidade com a formulação apresentada no *Collège de France*.

Apesar de assumir a natureza como uma ‘multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros’ conectados por uma causalidade de tipo clássica, *A Estrutura do Comportamento* avança consideravelmente ao ultrapassar formulações reducionistas que buscam a explicação da resposta comportamental (animal ou humana) na decomposição de um suposto estímulo exterior independente da

---

<sup>3</sup> Cf. Schrödinger. *O que é vida? O Aspecto Físico da Célula Viva* (2007).

corporeidade. Logo no início da obra admite-se que “o efeito de um estímulo complexo não seja previsível a partir dos elementos que o compõem.” (SC, 10), ou seja, a decomposição de um estímulo não fornece sua forma: daí que um mesmo estímulo pode desencadear respostas diversas e, do mesmo modo, uma mesma resposta comportamental pode ser provocada por estímulos diferentes. A *Gestalt* de um estímulo, então, diz respeito não apenas à contextualização, mas à historicidade e ao acúmulo contínuo de repertório comportamental do organismo, o que possibilita uma abertura a possibilidades diversas.

Antes de avançarmos, vale ressaltar que a *forma* provém da *estrutura* e, apesar de muitas vezes tais termos serem confundidos e até mesmo usados como sinônimos (às vezes, até pelo próprio Merleau-Ponty), é mister que se compreenda sua diferenciação. Em poucas palavras, pode-se dizer que a forma (*Gestalt*) corresponde à totalidade não redutível às partes que formam o campo perceptual, enquanto que a estrutura (*Aufbau*) corresponde à totalidade da corporeidade enquanto configuração orgânica que age em um contexto. Como diz Étienne Bimbenet,

[...] a forma (*Gestalt*) nos remete originalmente ao campo perceptivo, e é preciso lembrar que a *Gestaltpsychologie* da Escola de Berlim foi de início uma psicologia da percepção; a estrutura (*Aufbau*) nos remete ao contrário à biologia organicista de Goldstein, e designa então não mais a lei de distribuição de um dado perceptivo, mas o conjunto das constantes funcionais que organizam a atividade total de um organismo (Bimbenet, 2004, p. 54).

Com isso em mente, voltemos à crítica de Merleau-Ponty ao reducionismo materialista que busca decompor o estímulo no intuito de propor uma descrição fisicalista do comportamento (posição que o filósofo sempre defenderá e que perpassa a tradição fenomenológica como um todo).

O maior exemplo da postura fiscalista, como se sabe, está na obra de Ivan Pavlov. Ao introduzir a noção de *reflexo condicionado*, o fisiologista russo ilustrou o tipo de modelo científico atacado por Husserl em um dos principais textos que definem a fenomenologia enquanto movimento: denominado *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Quando Husserl busca estabelecer a filosofia como uma ‘ciência de rigor’, seu intuito é o de demonstrar que a validade de uma tese não está, necessariamente, fundada em procedimentos estritamente positivistas. A conduta positivista é útil em contextos em que ela se prova necessária, porém, o seu sucesso em determinadas esferas do empreendimento científico não significam a obrigatoriedade de seu alastramento para todo e qualquer objeto de estudo. O positivismo, argumenta Husserl, é expressão do sucesso do naturalismo que conquistou terreno durante a era moderna e possui em nomes como Galileu sua origem e expressão basilar. Matemático de formação, o fundador da fenomenologia obviamente sabe e defende o valor do naturalismo e, de modo algum, busca retirar sua legitimidade. Como o alemão diz no mencionado ensaio de 1911, a postura naturalista cristalizada na modernidade é, inegavelmente, responsável por “uma superabundância de conhecimentos rigorosos.” (Husserl, 2021, p. 43). A questão, portanto, é demonstrar que este mesmo tipo de conhecimento rigoroso pode ser atingido, não obstante, por outras vias, isto é, por métodos e modelos investigativos não-positivistas. Em outras palavras, Husserl busca definir os limites de tal abordagem sobre a intencionalidade para deixar claro que, se o positivismo consegue estabelecer um conhecimento rigoroso, isso não quer dizer que ele seja o único caminho, nem o mais indicado para compreender o comportamento e a cognição humana. Dito isso, vejamos a definição de Husserl do naturalismo e como, apesar de seu rigor e de seu inegável grau de veracidade, tal visão ontológica

acaba por prejudicar a compreensão da intencionalidade, indicando assim que a primeira tarefa de um fenomenólogo é a refutação da exclusividade da tese naturalista como via de acesso ao conhecimento de tipo escrupuloso:

O Naturalismo resulta do descobrimento da Natureza como unidade do Ser no tempo e no espaço, segundo leis exatas naturais. [O naturalista] não depara senão com a Natureza, a começar pela natureza física. Tudo o que é, ou é, ele mesmo físico, ou, apesar de psíquico, é mera variação dependente do físico, na melhor das hipóteses, ‘fato paralelo, concomitante’, secundário. Tudo o que é, é de natureza psico-física, inconfundivelmente determinado segundo leis firmes. [...] O que caracteriza todas as formas do Naturalismo extremo e consequente [...] é por um lado a *naturalização da consciência*, e por outro lado a *naturalização das ideias*, e de todos os ideais e normas absolutos. (Husserl, 2021, p. 43, grifo nosso).

Lembremos que Whitehead diz que as noções de espaço e tempo são, no fundo, abstrações de algo mais fundamental, a saber, os *eventos*. Também recordemos que Merleau-Ponty, por sua vez, define negativamente a *carne* ao dizer que ela ‘não é matéria’, ‘não é espírito’, ‘não é substância’ e que, na verdade, devemos pensá-la em termos pré-socráticos, isto é, como *Arché*. Sua postura entra em harmonia com o ideal metodológico de Husserl, pois, como vimos acima, a intencionalidade deve, sim, ser descrita rigorosamente, porém, isso não significa que apenas a lente fiscalista possibilite nosso acesso. Podemos afirmar, então, que esse é o tom geral de Merleau-Ponty não só em *A Estrutura do Comportamento* e na *Fenomenologia da Percepção*, como em suas obras tardias. Ao compreender os limites do naturalismo/fiscalismo/positivismo, o francês sintetiza as teses da *Gestalttheorie*, da fenomenologia e, em menor grau, da psicanálise para demonstrar o equívoco de modelos explicativos como os de Pavlov. Em outras palavras, desde Husserl a fenomenologia busca rechaçar as

buscas infrutíferas da redução de fenômenos psicológicos a particularidades fisiológicas. Merleau-Ponty clarifica: “Teremos que nos perguntar se [...] podemos esperar do futuro a descoberta de um substrato fisiológico determinado para todas as estruturas de conduta que a psicologia descreve, por exemplo, para todos os complexos que a psicanálise conhece. Pensamos que não.” (SC, 120).

O problema, no entanto, é que, na década de 1950, como estamos a demonstrar, Merleau-Ponty percebe que, digamos, sua crítica ao naturalismo foi um tanto quanto *longe demais* ao acabar, de certa forma, ‘espiritualizando’ em demasia a esfera do vivente e, sobretudo, a esfera humana. Trata-se, então, de perceber que a esfera física já carrega os elementos ontológicos presentes nas ordens vital e humana. De uma certa maneira, então, com o devido cuidado, pode-se dizer que Merleau-Ponty opera uma espécie de reabilitação do naturalismo, mas apenas no sentido de que devemos pensar que a ordem da vida e do simbolismo humano possuem um vínculo *carnal* com a esfera do *físico*. Dito isso, a crítica ao reducionismo pavloviano continua válida e presente em toda sua obra, já que Merleau-Ponty mantém o que Husserl já havia argumentado em *A Filosofia como Ciência de Rigor*: determinadas manifestações ônticas do Ser (como a intencionalidade humana) simplesmente não são apreensíveis pelo modelo positivista. Em suma, a ontologia da *carne* segue *A Estrutura do Comportamento* quanto aos limites da noção de *reflexo condicionado* e como tal categoria já não serve para uma explicação geral do comportamento animal, tampouco do humano.

Se a palavra reflexo condicionado tem um sentido, ela deve designar uma reação relativamente estável ligada a certos estímulos. A observação dos animais revela, ao contrário, que suas reações são variáveis, podem se dissociar ou mesmo se inverter. Mas Pavlov se deu, com as noções de

inibição e de indução recíproca, princípios que permitem tapar todas as falhas da teoria, construir uma explicação que deixa intacta a noção de reflexo condicionado [...] Uma teoria que, sem apoio experimental, supõe forças de sentido contrário, escapa evidentemente ao desmentido da experiência, já que sempre pode fazer intervir numa dada situação um dos dois princípios, em vez do outro. Pela mesma razão, ela não é capaz de nenhuma justificativa experimental. Longe de se calcarem nos fatos, as categorias de Pavlov são impostas a eles [...] Os postulados atomistas que obrigam Pavlov a considerar o excitante complexo como uma soma de excitantes simples excluem da fisiologia nervosa a noção de coordenação receptora. Procura-se o modelo da ação nervosa no processo “elementar” que associa uma reação simples a um processo isolado. (SC, 89-91).

Dito isso, *A Estrutura do Comportamento* sustenta que “É portanto no organismo que devemos procurar o que faz de um estímulo complexo mais do que a soma de seus elementos.” (SC, 13, grifo nosso). Um olhar atento indica que passagens como a anterior indicam como o filósofo ainda reserva ao corpo um papel demasiadamente ativo na formulação do percebido, sendo o exemplo do tempo o mais revelador. Os *Cursos do Collège de France*, por outro lado, admitem uma ontologia mais radical ao afirmar que não é apenas no organismo que devemos buscar a razão da complexidade de um estímulo ou da origem da temporalidade, mas na própria *physis*. Mesmo quando Merleau-Ponty afirma que “entre o organismo e seu meio as relações não são de causalidade linear, mas de causalidade circular.” (SC, 17), tal circularidade provém, em última instância, do polo do organismo, pois, como veremos, a ordem *física* é pobre em relação à *vital* e à *simbólica*. Tomemos o exemplo da temporalidade novamente: a experiência fenomenológica do tempo só pode ser descrita em termos de causalidade circular, porém, seguindo a ontologia da década de 1940, tal circularidade possui sua origem e sustentação no organismo. Merleau-Ponty assume corretamente que o comportamento do vivente é mais que um simples desdobramento

proveniente da sobreposição de estímulos físicos externos, porém, ao defender que o estímulo “não pode ser definido em si e independente do organismo; não é uma realidade física, é uma realidade fisiológica ou biológica” (SC, 42), devemos notar que o filósofo está defendendo um direcionamento epistemológico e, conseqüentemente, ontológico que privilegia como “noção diretora em psicologia e fisiologia a *estrutura* e não o *átomo*” (SC, 85, grifo nosso), ou seja, a esfera do vivente, isto é, a ordem *vital*, deve ser descrita com a noção de ‘*estrutura*’ que, diga-se, também é utilizada para descrever a ordem *física*, mas sempre no sentido de ressaltar seu caráter de menor complexidade, o que torna evidente aquilo apontado pelo próprio Merleau-Ponty anos mais tarde: *A Estrutura do Comportamento* delimita desmedidamente o nível de complexidade das diversas estruturas e, com isso, sofre ao, eventualmente, tentar explicar como se dá a conexão entre as três ordens, estabelecendo assim uma espécie de abismo ontológico.

Posto isto, vale apontar que Merleau-Ponty não nega a existência de reflexos condicionados: a crítica tem em vista apenas a tentativa exagerada de generalização proposta por Pavlov, já que se tornou uma conduta disseminada entre os behavioristas mais ortodoxos a tese de que, ao fim e ao cabo, *todo* comportamento possui sua gênese em um reflexo condicionado, isto é, mesmo os comportamentos mais complexos seriam apenas combinações mais elaboradas de diversos reflexos simples que, afinal de contas, seriam redutíveis à linguagem fisiológica aceitável pelo ideário positivista.

o reflexo existe; ele representa um caso muito particular de conduta, observável em condições determinadas. Mas não é o objeto principal da fisiologia, não é através dele que podemos entender o resto. Não poderíamos considerar como uma realidade biológica toda reação obtida em laboratório interrogando um organismo doente ou em condições artificiais. O objeto da biologia é apreender o que faz de um ser vivo um ser vivo, quer dizer, não -

segundo o postulado realista comum ao mecanicismo e ao vitalismo - a superposição de reflexos elementares ou a intervenção de uma “força vital”, mas uma Gestalt indecomponível dos comportamentos. (SC, 67, grifo nosso).

Se o que faz de um ser vivo é o caráter indecomponível do conjunto de seus comportamentos, como caracterizar o domínio físico e o domínio humano? Se as categorias de *forma* e *estrutura* são o arcabouço conceitual que leva Merleau-Ponty à harmonização das três esferas, como exatamente se dá a passagem, levando em conta que nos anos 1940 a natureza não possui interioridade? À época, Merleau-Ponty se mostrou genuinamente otimista quanto às possibilidades de ampliação do alcance conceitual da *Gestalttheorie*. O francês tentou ir mais longe que os próprios pensadores fundadores de tal escola da psicologia ao aplicar a noção de *Gestalt* no âmbito de uma esquematização ontológica que, a seu ver, possibilitava a elaboração de uma nova resposta.

É aqui que a noção de Gestalt permitiria uma solução realmente nova. Aplicável igualmente aos três campos que acabam de ser definidos [físico, vital e humano], ela os integraria como *três tipos de estrutura*, superando as antinomias do materialismo e do espiritualismo; do materialismo e do vitalismo. *A quantidade, a ordem, o valor ou o significado, que passam respectivamente por propriedades da matéria, da vida e do espírito*, não seriam mais do que o caráter dominante na ordem considerada e se tornariam categorias universalmente aplicáveis. (SC, 204, grifo nosso).

Posteriormente, como demonstrado, Merleau-Ponty reconhece que sua concepção de natureza da década de 1940 é, na verdade, consideravelmente convencional e, ao invés de desmistificar a passagem da natureza à cultura, postular ‘*três tipos de estrutura*’ se revelará, no fundo, como o estabelecimento de um verdadeiro impasse que acaba por dificultar a compreensão do surgimento da vida e a naturalização da corporeidade humana e seu simbolismo. Como se pode ver na citação abaixo, essa dificuldade já era vislumbrada por Merleau-

Ponty, pois, como o filósofo deixa claro no decorrer da obra, apesar de todo o seu avanço, a *Gestalttheorie* não parece a melhor teoria para de fato contemplar a particularidade da vida e do comportamento humano. A psicologia da forma, diz Merleau-Ponty, peca por ainda subscrever ao princípio naturalista criticado por Husserl de que, no fundo, há uma redutibilidade física até mesmo no que diz respeito à ordem simbólico-humana, algo que o francês busca evitar sobremaneira. Desse modo, chegamos a um momento crucial para a argumentação de nossa tese: quando confrontado entre reformular o naturalismo da *Gestalttheorie* ou negar o vínculo qualitativo entre esfera física, vital e humana, Merleau-Ponty assume a segunda posição.

*Mas podemos realmente conservar, como quer a teoria da Gestalt, a originalidade das estruturas biológicas e psíquicas, fundando-as em estruturas físicas? Uma explicação física do comportamento supõe que formas físicas possam possuir todas as propriedades das relações biológicas e psíquicas às quais servem de substrato. Numa filosofia em que são proibidas as distinções materiais, isso significa que não existe nenhuma diferença entre as três ordens, e que a vida e o espírito são outros nomes para designar certas formas físicas. Justamente, se pensarmos em termos de estrutura, dizer que formas físicas dão conta em última análise do comportamento humano equivale a dizer que existem sozinhas. Se não existem mais diferenças de estrutura entre o psíquico, o fisiológico e o físico, não existe mais nenhuma diferença. Então, a consciência será o que acontece no cérebro (SC, 211, grifo nosso).*

Enquanto a *carne* serve como conceito que unifica o *psíquico*, o *fisiológico* e o *físico* (de um modo que refina e ultrapassa o naturalismo da *Gestalttheorie*), o Merleau-Ponty dos anos 1940, quando forçado a escolher, estabelece uma hierarquia entre as ordens. Para que fique claro: Merleau-Ponty sempre busca evitar a equivalência reducionista entre consciência e cérebro. Do início ao fim de sua obra, ele sempre deixará evidente o equívoco do ‘localizacionismo’ da intencionalidade,

isto é, ele sempre fará questão de ressaltar “que o senso comum põe o lugar do pensamento na cabeça” (*PhP*, 202) e a sua filosofia vai na contramão de tais descrições. Desse modo, a passagem acima nos é de extrema pertinência, pois, para além da defesa da irreducibilidade cerebral físico-química da consciência, há, entretanto, visivelmente uma insistência da parte do filósofo em não reconhecer na esfera *física* o aspecto qualitativo pertencente às ordens *vital* e *humana*. Negar que a consciência é equivalente ao cérebro é ponto pacífico na inteireza de sua obra, a questão aqui, portanto, é outra: o corpo é feito do mesmo estofa que o restante da *physis*, então, não é suficiente afirmar que existem ‘três tipos de estrutura’ se uma delas é obviamente diminuída em termos qualitativos. Curiosamente, depreciar ou simplificar em demasia a ordem *física* dificulta ainda mais o estabelecimento de uma ontologia coerente, pois, se o *vital* e o *humano* são estruturas inegavelmente complexas e ricas, por que a *physis* (o fundamento de ambas) também não seria? Por que não admitir uma sensibilidade intrínseca ao Ser desde o início?

O *Ser Bruto* de Merleau-Ponty, em poucas palavras, é uma espécie de reabilitação ou aprimoramento do naturalismo que evita cair em um reducionismo fiscalista como aquele descrito por Husserl em 1911 e exemplificado na figura de Pavlov. Tal esforço, como veremos em detalhes, já era intencionado em *A Estrutura do Comportamento*, porém, não foi obtido, mesmo que—lembremos—a conclusão da obra tenha sido a defesa de que a *estrutura* seria a ‘verdade filosófica’ do naturalismo. Este insucesso, é claro, se dá por conta da hierarquização das três esferas comentadas e que serão tratadas a seguir, começando pela ordem *física*.

### III. A ORDEM FÍSICA E O MUNDO PERCEBIDO

Ao mesmo tempo que Merleau-Ponty não esconde o quão devedora sua filosofia é da *Gestalttheorie*, seu objetivo em *A Estrutura do Comportamento* é afastar resquícios de naturalismos vulgares quanto à compreensão da ordem vital e da ordem humana. Para isso, o filósofo, primeiramente, repudia a noção de *Gestalten* puramente físicas, isto é, consideradas para além da relação com organismos. Dito de outra maneira, Merleau-Ponty afirma, contra os psicólogos da forma, que não há *estrutura* na *physis*.

Quando dizemos que existem formas físicas, a proposição é equívoca [...] falando de formas físicas, a teoria da Gestalt entende que podemos encontrar estruturas *no seio* de uma natureza considerada em-si, para constituir-lhe o espírito. Ora, as mesmas razões que desacreditam a concepção positivista das leis desacreditam também a noção das formas em-si. Não podemos corrigir uma concepção com a outra, e esses dois dogmatismos desconhecem o sentido vivo das noções de estrutura e de lei na consciência científica. (SC, 218-219).

Em poucas palavras, “A forma não é um elemento do mundo, mas um limite para o qual tende o conhecimento físico” (SC, 221, grifo nosso), ou seja, a *forma física* é um recurso formal para a descrição de fenômenos; uma realidade antes epistemológica que ontológica: “A forma é pois não uma realidade física, mas um *objeto de percepção*, sem o qual, aliás, a ciência física não teria sentido, já que é construída em função dele e para coordená-lo.” (SC, 224). Como se vê, a compreensão que Merleau-Ponty oferece da ordem *física* torna evidente o quão distante *A Estrutura do Comportamento* está da admissão de um Ser que é *carne*. A *physis* na década de 1940 não possui interioridade, temporalidade e, conseqüentemente, *estrutura*. A *physis* de um *Ser Bruto*, por outro lado, carrega em si as propriedades sensíveis tanto da vida animal quanto da

corporeidade humana (distinção que fazemos aqui apenas para seguir a lógica da obra inaugural de Merleau-Ponty, pois, como vimos anteriormente, ao introduzir a noção de *carne*, o filósofo basicamente abandona a defesa de distinções ontológicas entre as diversas manifestações ônticas do Ser).

Ao assumir que “*a forma não possa ser definida em termos de realidade, mas em termos de conhecimento*” (SC, 224, grifo nosso), Merleau-Ponty apenas desenvolve o postulado inicial de sua obra, a saber, a natureza não passa de um aglomerado de acontecimentos exteriores uns aos outros, conectados apenas por causalidades lineares, isto é, não circulares ou retroativas que pressupõem a *visibilidade* e a *invisibilidade* que, mais tarde, o filósofo assume como características da totalidade enquanto *quiasma*. Lembremos o exemplo da percepção da cor vermelha do primeiro capítulo: uma vermelhidão específica não se revela apenas como *forma* proveniente do ponto de vista ou do aparato cognitivo de um determinado organismo. Pela lógica estruturalista assumida por Merleau-Ponty, a cor também *manifesta* sua identidade pela sua inevitável conexão com os demais entes que, enfim, permite a diferenciação para com as outras cores, ou seja, um determinado possui ‘aquele tom de vermelho’ por conta de ‘não ser aquele outro tom de vermelho’ ou ‘não ser aquele amarelo’ etc. O ponto, portanto, é que a *estrutura* estabelecida que vem à tona e se oferece como *Gestalt* à percepção não é uma via de mão única. O organismo definitivamente ‘coloca’ muito de si naquilo que se percebe, mas o mundo não é um puro amontoado disforme de matéria, há uma *estrutura*, há uma *inteligibilidade*, há um *Logos* carnal já nas próprias coisas. Por outro lado, *A Estrutura do Comportamento* insiste em afirmar que “Uma unidade desse tipo [estrutura ou forma física] pode ser encontrada apenas num objeto de conhecimento” (SC, 224). A negação da realidade ontológica do

aspecto estrutural e qualitativo da *physis* leva Merleau-Ponty a tomar Aristóteles como exemplo do erro que seria transpor a *forma* percebida à própria natureza.

É pois do universo das coisas percebidas que a teoria da Gestalt empresta sua noção de forma, e esta se encontra na física apenas na medida em que a física nos remete às coisas percebidas, como àquilo que a ciência tem por função exprimir e determinar. Longe de a “forma física” poder ser o fundamento real da estrutura do comportamento e em particular de sua estrutura perceptiva, ela própria é concebível apenas como um objeto de percepção. [...] Ora, a física de Aristóteles não passa, na maior parte do tempo, de uma descrição do mundo percebido (SC, 225, grifo nosso).

Nas próximas seções, veremos como Merleau-Ponty admite o status ontológico da estrutura nas esferas vital e humana, pavimentando o caminho para a riquíssima descrição do *corpo próprio* que seria posteriormente efetivada na *Fenomenologia da Percepção*. Por ora, porém, devemos reiterar o quão resolutivo o filósofo é em sua caracterização da *physis* como mera matéria puramente positiva, isto é, sem interioridade, temporalidade, sensibilidade, enfim, sem *estrutura*. Notar isso, por sinal, permite-nos relembrar o fio condutor da presente tese: defender que a filosofia de Merleau-Ponty é um percurso trilhado sem grandes desvios e que não se pode falar em mudanças substanciais em seu pensamento nos parece, cada vez mais, uma tarefa hercúlea. Por outro lado, a nossa posição, a bem da verdade, parece ser a mais fácil e simples de se defender: as ontologias da década de 1940 e 1950 são pura e simplesmente incompatíveis, pois, além do próprio Merleau-Ponty admitir a necessidade de reformulação que ele se viu forçado a efetuar (VI, 167), *A Estrutura do Comportamento* é clara o suficiente para demonstrar que, na década de 1940, a *physis* era tida como qualitativamente inferior às ordens *vital* e *humana*. No fundo, arriscamos aqui a dizer que o ônus da prova recai na posição oposta da

que defendemos, pois, apesar do filósofo não ser tão enfático acerca de sua mudança, a própria obra tardia, no entanto, fala por si só: os conceitos elaborados posteriormente (*carne, visibilidade, invisibilidade, quiasma, Ser Bruto*) não coadunam com o conceito de *cogito tácito*, com a tese de que a temporalidade não pertence ao em-si ou com a ideia de que a *estrutura física* não passa de um objeto do mundo percebido. A *Estrutura do Comportamento*, em suma, é plenamente clara na descrição da ordem *física* para sustentar nosso argumento acerca da incompatibilidade entre as ontologias aqui tratadas, especialmente no momento em que, já na sua obra inaugural, Merleau-Ponty faz referência à ‘física moderna’ (leia-se: pós-Einstein) e, apesar disso, o filósofo mantém uma noção clássica de *physis*. Mais tarde, como vimos no capítulo anterior, sua interpretação da então nova física irá mudar consideravelmente.

A ambivalência do tempo e do espaço no nível da consciência perceptiva faz pensar nas noções mistas através das quais a *física moderna* supera a simplicidade abstrata do tempo e do espaço clássicos. *Disso não devemos concluir que formas já existem num universo físico e servem de fundamento ontológico para as estruturas perceptivas. [...] De fato e de direito, a lei é um instrumento de conhecimento, e a estrutura, um objeto de consciência. Somente têm sentido para pensar o mundo percebido.* A reintrodução na ciência moderna das estruturas perceptivas mais inesperadas, longe de já revelar, num mundo físico em si, as formas da vida ou mesmo do espírito, testemunha apenas que o universo do naturalismo não pôde se fechar nele mesmo e que *a percepção não é um acontecimento da natureza.* (SC, 226, grifo nosso).

Com a citação acima, lembremos a descrição que Sacrini nos oferece sobre a conclusão última do pensamento tardio do filósofo francês: “*a ontologia indireta de Merleau-Ponty cumpre a promessa de revelar uma familiaridade originária entre a experiência humana e as estruturas ontológicas do mundo.*” (Sacrini, 2008, p. 223, grifo nosso). Ora,

se a ontologia da *carne* defende que há uma ‘*familiaridade originária*’ da vivência humana com a *physis* e *A Estrutura do Comportamento* diz que a ordem física não serve de ‘*fundamento ontológico das estruturas perceptivas*’, como seria possível conciliar tais posições?

Estabelecido que não há *estrutura* na ordem física, mas apenas projeção da *forma* perceptiva, vejamos agora como Merleau-Ponty descreve a ordem vital, o que tornará evidente o descompasso ontológico entre as ordens.

#### IV. DO FÍSICO AO NORMATIVO

*A Estrutura do Comportamento* já indica a crescente importância que Merleau-Ponty dá à biologia para a tarefa de compreensão do Ser. O tipo de causalidade observável na esfera vivente é extremamente útil para pensarmos uma *physis* cada vez mais distante da visão laplaciana. Porém, mesmo ao considerar a vantagem epistemológica do uso de modelos da biologia, Merleau-Ponty insiste em evitar o que, a seu ver, seriam extrapolações ontológicas (algo que, curiosamente, o próprio filósofo fará na década seguinte):

Que o sistema físico seja, hoje, imaginável apenas com o auxílio de modelos biológicos ou psicológicos, esse fato, tanto quanto a atração newtoniana, não revela no fenômeno físico as relações características da vida ou do espírito e não ratifica a quimera de uma física espiritualista ou de uma psicologia materialista [pois as estruturas físicas] pertencem pois a um universo de pensamento e não a um universo de realidade.” (SC, 222).

No capítulo seguinte trataremos do uso que Merleau-Ponty faz da biologia em seus *Cursos do Collège de France*, o que, novamente, evidenciará a diferença entre suas ontologias: se, nos 1940, Merleau-Ponty não encontra na *physis* a ‘vida’ ou o ‘espírito’, a *carne* descrita nos anos 1950 servirá precisamente para postular uma intencionalidade, ou

melhor, uma *presença operante* no seio da natureza. Voltemos, pois, à descrição da ordem *vital*.

O primeiro ponto a salientar é, ao contrário da ordem física, a clara admissão da existência ontológica de *estruturas* na esfera *vital*. Mais especificamente, Merleau-Ponty aponta que o aspecto estrutural de um organismo se dá por conta do irrompimento do *virtual* em sua dinâmica existencial, ou seja, um sistema físico estabelece equilíbrio em sua relação de exterioridade com os diversos objetos a partir de cadeias causais lineares, mas um ser vivo—ao também se direcionar rumo a um equilíbrio—o faz a partir da virtualidade estabelecida pela *normatividade*, característica inerente ao vivente.

Sem dúvida, certos sistemas físicos modificam, por sua evolução interior, as próprias condições das quais dependem, como mostra a polarização dos eletrodos no caso da corrente elétrica, e podemos imaginar alguns que sejam capazes de deslocar suas partes móveis de modo que restabeleçam um estado privilegiado. Mas a *ação exercida do exterior tem sempre como efeito reduzir um estado de tensão, de encaminhar o sistema para o repouso. Falamos, ao contrário, de estruturas orgânicas, quando o equilíbrio é obtido, não em relação a condições presentes e reais, mas a condições apenas virtuais que o próprio sistema faz surgir* — quando a estrutura, em vez de relaxar, sob a pressão das forças exteriores, as forças que a atravessam, executa um trabalho fora de seus próprios limites e *constitui para si um meio próprio*. Num sistema desse gênero, o equilíbrio que as reações interiores tendem a produzir não é um equilíbrio a qualquer custo e, como na divisão das cargas elétricas, a simples conversação de uma ordem estabelecida. (SC, 227, grifo nosso).

A ordem física, como enunciada na primeira lei de Newton, tende ao repouso. A ordem vital, por outro lado, busca a manutenção de um equilíbrio de outro caráter: já que o organismo se situa no virtual a partir de uma normatividade originada pela sua automanutenção, suas ações não são meras respostas aos estímulos exteriores em busca de repouso, mas uma tentativa de otimização da sua condição a partir de

*formas privilegiadas* que emergem de sua condição vital, mesmo que isso signifique precisamente a adoção de um ‘não-reposo’, isto é, de ações que desequilibrem seu estado presente por terem em vista uma realidade apenas virtual, ou seja, futura. Daí que, enquanto em entes físicos o comportamento privilegiado é o mais simples e inevitável (como quando uma bolha de sabão se forma ou quando uma gota de orvalho cai de uma folha etc.), a ordem vital opera com outros parâmetros, o que possibilita o irrompimento de comportamentos que apenas aparentemente são os mais simples ou ‘eficientes’. Para um organismo, a ‘eficiência’ ou a ‘economia de energia’ não é o horizonte absoluto de sua existência.

Todo comportamento que não é privilegiado será considerado pelo sujeito como um comportamento difícil ou imperfeito. *Ora, o que confere aos comportamentos privilegiados o seu privilégio? Por que razão são tratados como “os mais simples” e “os mais naturais”, por que razão dão um sentimento de equilíbrio e facilidade? A orientação em direção a esses comportamentos privilegiados poderia ser comparada à formação de uma bolha de sabão esférica? Nesse último caso, as forças que são exercidas do exterior na película de sabão tendem a concentrá-la num ponto; a pressão do ar enclausurado exige, ao contrário, um volume tão grande quanto possível. A estrutura esférica realizada representa a única solução possível a esse problema de mínimo e de máximo. Poderíamos dizer igualmente que os comportamentos privilegiados de um organismo são aqueles que, nas condições de fato em que ele se encontra, oferecem objetivamente a maior simplicidade, a maior unidade? [...] Não é porque o comportamento [em um organismo] é mais simples que é privilegiado, mas, ao contrário, porque ele é privilegiado que o achamos mais simples. E, se quiséssemos dizer, com Köehler, que o comportamento privilegiado é aquele que gasta menos energia, além de seu caráter econômico não ser estabelecido objetivamente, é mais do que claro que o organismo não é uma máquina regulada segundo um princípio de economia absoluto.* (SC, 228-230, grifo nosso).

Em suma, quando se trata de organismos, é apenas por abstração que podemos cogitar a existência de comportamentos ideais ou

privilegiados, pois, já que cada espécie—e, por vezes, cada organismo individual—possui parâmetros estabelecidos pela normatização de sua historicidade, todo comportamento ‘privilegiado’, na verdade, só faz sentido dentro de uma situação contextualizada, ou seja, um comportamento ideal ou privilegiado depende “não de condições locais, mas da atividade total do organismo” (SC, 230), tendo em vista que

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.* [...] Como essas mesmas observações poderiam ser feitas a respeito de todas as atitudes típicas de cada sujeito, somos levados à ideia de que existe, para cada indivíduo, uma estrutura geral do comportamento que se exprime por certas constantes das condutas, dos patamares sensíveis e motores, da afetividade, da temperatura, da respiração, do pulso, da pressão sangüínea... de maneira que é impossível encontrar nesse conjunto causas e efeitos, cada fenômeno particular exprimindo também aquilo que poderíamos chamar de “essência” do indivíduo. (SC, 230-232, grifo nosso).

Segundo Merleau-Ponty, dada as condições específicas de um contexto, cada organismo possui “condições ótimas de atividade, sua própria maneira de *realizar o equilíbrio*, e as determinantes interiores desse equilíbrio não são dadas por uma pluralidade de vetores, mas por uma atitude geral com relação ao mundo.” (SC, 232, grifo nosso). Deve-se notar que, quando o filósofo utiliza a palavra ‘equilíbrio’ em relação à estrutura geral do comportamento concretizada pelos diversos organismos da ordem *vital*, o francês não está estabelecendo uma equivalência em relação ao equilíbrio observado em sistemas físicos: diferentemente da ordem *física* na qual todo comportamento privilegiado é, necessariamente, o mais simples, na ordem *vital* nem todo comportamento privilegiado é o mais simples pela predominância do aspecto normativo do vivente.

Dito isso, ao priorizar o caráter normativo da ordem vital para salientar sua diferença quanto à esfera física, Merleau-Ponty começa a se valer de terminologia hegeliana para expressar seu pensamento, algo que ficará mais evidente quando, além do uso da noção de *dialética*, o autor utilizar o conceito de *trabalho* para descrever a ordem humana. Por ora, como se pode notar na citação seguinte, cabe agora retomarmos o ponto inicial da presente seção: a estrutura na ordem vital é, ao contrário da ordem física, um aspecto realmente ontológico. Ao descrever que a dinâmica organismo-ambiente é uma relação *dialética*, fica claro que o autor utiliza tal conceito como uma espécie de noção equivalente à de *estrutura*. Somente quando uma *estrutura* ou dinâmica dialética é estabelecida (ordem vital), é que surgem ‘novas relações’ que possibilitam a temporalidade associada à *normatividade*. A *Estrutura do Comportamento*, portanto, estabelece de modo inequívoco que a ação normativa temporal irrompe apenas a partir da ordem vital.

As relações do indivíduo orgânico com seu meio são verdadeiramente *relações dialéticas*, e essa *dialética faz surgir relações novas*, que não podem ser comparadas com as de um sistema físico e com aquilo que o rodeia, nem mesmo entendidas quando reduzimos o organismo à imagem que a anatomia e as ciências físicas dele apresentam. Suas reações, mesmo elementares, não podem ser classificadas, como dissemos, segundo os sistemas nos quais se realizam, mas segundo seu *significado vital*. (SC, 232-233, grifo nosso).

O ‘*significado vital*’ proveniente da, digamos, *estrutura dialética* que define a esfera do vivente não significa, é claro, uma atividade volitiva atrelada à intencionalidade de ato. Não há ‘definição’ ou ‘direcionamento’ no estabelecimento vital da normatividade que discrimina o entorno de um organismo, possibilitando assim o surgimento de seu *Umwelt*. As necessidades vitais da própria estrutura corpórea fundamentam a *intencionalidade operante* que, por sua vez,

estabelece a navegação existencial normativa do ser vivente. Vale ressaltar que tal descrição é válida por mais simples que seja a configuração orgânica de um vivente, daí ser possível Georges Canguilhem afirmar que “Viver é, mesmo para uma ameba, preferir e excluir.” (Canguilhem, 2011, p. 52), ou seja, não se trata aqui de ‘escolhas’. O simples fato de estar vivo implica em uma hierarquização da percepção, tendo em vista as exigências de manutenção e equilíbrio vital da corporeidade, o que nos leva a um importante ponto na tradição fenomenológica: vida e intencionalidade são, grosso modo, termos equivalentes. Aquilo que possibilita uma ameba ‘preferir e excluir’ é que sua configuração enquanto ‘dialética encarnada’ é a de uma *intencionalidade operante* que, assim como ocorre na descrição da *physis* no início dos *Cursos do Collège de France*, deve ser compreendida como uma atividade que instaura sentido mesmo que não haja ‘pensamento’<sup>4</sup>, o que nos remete a uma passagem crucial do prefácio da *Fenomenologia da Percepção* que indica que, se Sartre se ocupa em demonstrar que estamos ‘condenados à liberdade’, Merleau-Ponty joga com a fórmula sartreana e aponta o resultado fundamental de sua investigação fenomenológica da percepção: “estamos condenados ao sentido” (PhP, 18, grifo nosso), ou seja, o mero fato de operar enquanto intencionalidade necessariamente faz da vida uma atividade normativa que valora seu entorno e, assim, não pode ser compreendida pela atitude de decomposição das partes, tampouco pela introdução de teses vitalistas.

Uma ação mecânica, quer tomemos a palavra no sentido restrito, quer no sentido amplo, é aquela em que a causa e o efeito são decomponíveis em elementos reais que se correspondem um a um. Nas ações elementares, a dependência é de mão única, a causa é condição necessária e suficiente do

---

<sup>4</sup> Lembremos a citação crucial dos cursos do *Collège de France*: “é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido.” (N, 4)

efeito considerado na sua existência e na sua natureza e, mesmo quando se fala de ação recíproca entre dois termos, esta se deixa reduzir a uma série de determinações de mão única. Ao contrário, como vimos, os estímulos físicos só agem no organismo nele suscitando uma resposta global que varia qualitativamente quando eles variam quantitativamente; exercem, com relação a ele, mais o papel de ocasiões que de causas; a reação depende, mais que das propriedades materiais dos estímulos, de seu significado vital [...] os comportamentos têm um sentido e dependem do significado vital das situações, a ciência biológica se proíbe de concebê-los como coisas em si que existiriam, partes extra partes, no sistema nervoso ou no corpo, vê neles *dialéticas encarnadas* que se irradiam num meio que lhes é imanente. Não se trata, como muitas vezes dissemos, de retornar a uma forma qualquer de vitalismo ou de animismo, mas simplesmente de reconhecer que o objeto da biologia é impensável sem as unidades de significado. (SC, 250-251, grifo nosso)

Com isso, novamente somos levados à questão fundamental da ontologia de Merleau-Ponty: se algo tão simples como uma ameba já funciona como *intencionalidade operante*, de onde vem o princípio ontológico que permite a manifestação de tal tipo de existência? Mais uma vez entramos em uma questão que, de certo modo, lembra o dilema lógico que animou a filosofia de Parmênides: ou o ser é ou o ser não é; já que o ser é, logo o não-ser não é, pois, do não-ser não poderia vir o ser e, igualmente, do ser não poderia vir o não-ser. *Mutatis mutandis*, como a vida (essa, digamos, '*dialética encarnada do significado vital*') provém da não-vida? Vale a pena nos debruçarmos sobre a passagem original desta tese canônica do pensamento ocidental, pois, como o próprio Merleau-Ponty afirma e devemos relembrar aqui, a noção de *carne* e toda a sua ontologia do *Ser Bruto* é, no fundo, uma retomada do pensamento pré-socrático.

Necessário é dizer e pensar que só o ser é; pois o ser é, e o nada, ao contrário, nada é: afirmação que bem deves considerar. [...] Jamais se conseguirá provar que o não-ser é; afasta, portanto, o teu pensamento desta via de investigação, e nem te deixes arrastar a ela pela múltipla experiência do

hábito, nem governar pelo olho sem visão [...] Resta-nos assim um único caminho: o ser é. Neste caminho há grande número de indícios: não sendo gerado, é também imperecível; possui, com efeito, uma estrutura inteira, inabalável e sem meta; jamais foi nem será, pois é, no instante presente, todo inteiro, uno, contínuo. Que geração se lhe poderia encontrar? Como, de onde cresceria? Não te permitirei dizer nem pensar o seu crescer do não-ser. Pois não é possível dizer nem pensar que o não-ser é. Se viesse do nada, qual necessidade teria provocado seu surgimento mais cedo ou mais tarde? Assim pois, é necessário ser absolutamente ou não ser. E jamais a força da convicção concederá que do não-ser possa surgir outra coisa. (Parmênides *apud* Bornheim, 1967, p. 55).

Já que a noção de intencionalidade é equivalente à noção de vida e—para lembrarmos a descrição de Moutinho (2006, p. 403)—a filosofia do *Ser Bruto* de Merleau-Ponty busca introduzir a intencionalidade no ‘interior do Ser’, resta-nos apenas a conclusão de que a *physis* enquanto carnalidade deve ser compreendida como uma espécie de *vida em estado bruto*, pois, do mesmo modo que o ser não provém do não-ser, a vida não pode surgir da não-vida, isto é, não há como a intencionalidade surgir da não-intencionalidade e, por mais absurda e contra intuitiva tal conclusão pareça, trata-se da conclusão que Merleau-Ponty se vê forçado a admitir, contrariando assim a hierarquização ontológica exposta em *A Estrutura do Comportamento*. Lembremos novamente o aforismo 30 de Heráclito: o *cosmos* é um fogo eterno que acende e apaga ininterruptamente sem ponto de partida ou de chegada, ou seja, Parmênides e Heráclito estão, obviamente, questionando a origem ou não do Ser. Ambos defendem, como se sabe, a não-origem, isto é, a eternidade não-criada do *Logos*. Porém, o que importa para nós aqui é a lógica que fundamenta seus argumentos: aquilo que existe não pode ter sua origem atrelada a algo distinto ou não existente. Logo, no caso de Parmênides e Heráclito, o Ser é causa de si mesmo e não possui início nem fim. No caso de Merleau-Ponty, seu objetivo é mais modesto: não

se trata de indagar se o *cosmos* tem um início ou não, apenas tentar compreender o estatuto ontológico daquilo que se pode observar no comportamento humano. *A Estrutura do Comportamento* já admitia, mesmo que com ressalvas, a proximidade entre homem e animal, porém, afastava ambos da ordem *física* de forma decisiva. Os cursos do *Collège de France* e os manuscritos de *O Visível e o Invisível*, por outro lado, resolvem tal impasse ao simplesmente afirmar que a intencionalidade do *corpo próprio* precisa, obrigatoriamente, atrelar sua origem àquilo que nos fundamenta, a saber, a *physis*, ou melhor, “o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído [...] o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta.” (N, 4). *A Estrutura do Comportamento* prega o contrário ao empobrecer ontologicamente a ordem *física* e admitir que a causalidade circular (manifestação de interioridade, temporalidade, normatividade etc.)—também descrita de modo hegeliano como *dialética*—pertence somente às esferas *vital* e *humana*. Caracterizar a *physis* de tal modo leva Merleau-Ponty à difícil tarefa de tentar explicar a gênese da estrutura causal circular que perpassa o vital e o humano, ou seja, se a ordem *física* não é dialética, devemos, então, recorrer a princípios vitalistas? A crítica ao vitalismo ou, mais especificamente, a filosofias como a de Bergson, já foi demonstrada anteriormente, mas devemos lembrar que ela não é algo exclusivo ao Merleau-Ponty dos anos 1950. Desde *A Estrutura do Comportamento* o filósofo busca um meio termo que evite tanto o naturalismo vulgar como qualquer tipo de dualismo que force a cisão do Ser. Desse modo, Merleau-Ponty insiste no aspecto da *normatividade* para definir o vivente e, posteriormente, fundamentar aquilo que é genuinamente humano.

Disso decorre que as estruturas inorgânicas se deixem exprimir por uma lei, ao passo que as estruturas orgânicas só podem ser compreendidas por uma norma, por um certo tipo de ação transitiva que caracteriza o indivíduo [...] Isso significa que ele próprio [o organismo] mede a ação das coisas sobre si mesmo e que ele próprio delimita seu meio por um processo circular que não têm análogo no mundo físico [...] Não é nenhuma espécie de vitalismo que estamos sustentando. Não queremos dizer que a análise do corpo vivo encontra um limite em forças vitais irreduzíveis. Queremos apenas dizer que as reações de um organismo são compreensíveis e previsíveis apenas se as pensarmos não como contrações musculares que se realizam num corpo, mas como atos que se dirigem a certo meio, presente ou virtual: o ato de apanhar uma presa, de caminhar para o objetivo, de correr para longe de um perigo. [...] Uma análise molecular total dissolveria a estrutura das funções e do organismo na massa indivisa das reações físicas e químicas banais. A vida não é pois a soma dessas reações. [...] Essas observações não podem, entretanto, servir para justificar um vitalismo, mesmo o vitalismo refinado de Bergson. A relação do élan vital com aquilo que ele produz não é pensável, é mágica. (SC, 232-237).

Note que recusar a vida como ‘soma das reações’ físico-químicas, como dissemos, afasta tanto o fisicalismo reducionista (Pavlov) como o resquício de naturalismo presente na psicologia da forma, pois, segundo Merleau-Ponty, compreender “a dialética própria do organismo” (SC, 235) significa assumir que “O valor biológico de um comportamento não se reconhece pura e simplesmente pelos órgãos que utiliza, não pode ser entendido na linguagem da anatomia.” (SC, 234) e, apesar da *Gestalttheorie* preterir a postura atomista por conta de sua descrição holista dos fenômenos perceptivos, ela ainda busca sua fundamentação última por meio da configuração fisiológica dos órgãos dos sentidos, do arranjo espaço-temporal dos estímulos e da interação físico-química entre ambos os polos, o que fica evidente nas descrições clássicas de Max Wertheimer, um dos fundadores da *Gestalttheorie* juntamente com Kurt Koffka e Wolfgang Köhler. .

Essas observações não valem apenas contra uma fisiologia mecanicista, elas se aplicam também à teoria da Gestalt. As reações perceptivas só podem ser explicadas por modelos físicos quando as isolamos artificialmente do contexto de ação no qual se inserem naturalmente. [...] As leis de Wertheimer remetem a formação das estruturas às condições objetivas nas quais se apresentam os estímulos - lei de proximidade, lei de semelhança qualitativa - ou à estabilidade das “formas justas”, considerada como uma propriedade que lhes é inerente. Se, de fato, nossa percepção obedece a essas leis, isso não significa que ela seja assimilável a uma estrutura física, mas que o funcionamento do sistema nervoso, apesar das perpétuas interações de que é sede, está organizado de maneira que as leis de Wertheimer podem aplicar-se a ele. Significa, em outros termos, que ele teve a sorte de encontrar nelas constantes admitidas pela atividade total do organismo. São os próprios princípios da teoria da Gestalt que aqui invocamos contra ela. O todo, numa forma, não é a soma das partes. Mesmo que admitamos que o organismo é passível de uma análise física de direito ilimitada [...] é absolutamente certo que suas estruturas não poderiam encontrar um equivalente nas estruturas físicas no sentido restrito da palavra. (SC, 235-236).

O que falta à *Gestalttheorie*, segundo Merleau-Ponty, é aquilo já solucionado por Husserl com a introdução do conceito de *intencionalidade*: não há, a rigor, um ‘polo do sujeito’ de um lado e, do outro, o ‘polo do estímulo/objeto’. O próprio tipo de estímulo que se manifesta está associado ao *significado vital* proveniente da corporeidade, o que impossibilitaria uma descrição pura da *forma* de tais estímulos. Husserl se opõe não somente ao neokantismo em voga à sua época, mas igualmente a qualquer tipo de realismo ou naturalismo ingênuo (do tipo que a *Gestalttheorie* se enquadra). Como bem diz Sartre,

Husserl não é de modo algum realista: esta árvore sobre sua ponta de terra fendida, ele não faz dela um absoluto que entraria, depois, em comunicação conosco. A consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência relativo à ela. É que Husserl vê na consciência um fato irredutível que nenhuma imagem física pode exprimir. (Sartre, 2005, p. 106)

A dialética vital que permite brotar o *Umwelt* é irreduzível a termos positivos. A retroatividade causal que caracteriza a normatização, segundo Merleau-Ponty, possibilita a emergência do fenômeno da *significação*: “a ideia de *significado* permite conservar, sem a hipótese de uma força vital, a categoria de vida [...] A unidade dos sistemas físicos é uma *unidade de correlação*, a dos organismos, uma *unidade de significado*.” (SC, 242-243, grifo do autor). Em outras palavras, a ordem vital significa que há um salto qualitativo em relação à *physis* pelo fato de que todo organismo ilustra a manifestação de uma “unidade de um novo gênero” (SC, 249), isto é, “Nada autoriza a postular que a dialética vital possa ser integralmente traduzida em relações físico-químicas” (SC, 243). O *quiasma* defendido mais tarde proíbe tal linguagem, pois, como um ‘*novo gênero*’ poderia possibilitar o surgimento daquilo que lhe é estrangeiro? De que forma a ‘*dialética vital*’ poderia ser instaurada? De onde provém esta unidade de um ‘*novo gênero*’?

Descrever a vida como um tipo de dialética que não é observável na *physis* dificulta a resolução sobre a passagem entre as ordens. Trechos como os que afirmam que “não nos parece possível entender a vida pela análise regressiva que remonta às suas condições.” (SC, 249) possuem um tom que parece sempre querer evitar que a *physis* seja complexa e criativa o suficiente para ser o berço da vida e do simbolismo. A solução de Merleau-Ponty, como dissemos, se apoia aqui no mote da *Gestalttheorie* acerca da diferença qualitativa do todo em relação às partes, possibilitando a defesa de uma ontologia emergentista, isto é, as propriedades que caracterizam individualmente as partes possibilitam novas dinâmicas qualitativamente distintas a depender do arranjo combinatório que forma uma totalidade. A nosso ver, de fato há um certo grau de satisfação em tal explicação, pois, mesmo que ela não resolva o mistério fundamental do surgimento da vida, da consciência

etc., ela consegue contornar e evitar tanto a resposta reducionista quanto a dualista/vitalista. Entretanto, o que conduz a presente tese, vale lembrar, é a visão do próprio Merleau-Ponty quanto ao seu pensamento anterior e, como temos tentado demonstrar, o francês a define como irremediável. Desse modo, ainda que uma ontologia pautada na ideia de um emergentismo seja, a nosso ver, perfeitamente possível de coadunar com o paradigma científico contemporâneo, Merleau-Ponty, por outro lado, é mais drástico e defende uma ontologia na qual apenas um monismo radicalmente profuso pode ser aceito como coerente, o que é compreensível, principalmente quando se leva em conta a teorização acerca da temporalidade presente na *Fenomenologia da Percepção*. Tal tese, de fato, é a mais difícil de ser justificada e, ao que tudo indica, seu coroamento—a noção de *cogito tácito*—obrigou o filósofo a, pode-se afirmar, começar do zero e renovar sua ontologia.

Enfim, se *A Estrutura do Comportamento* defende que “ao mecanismo *acrescenta-se* uma dialética.” (SC, 239, grifo nosso), a *physis* de um *Ser Bruto* já é toda dialética de ponta a ponta. A carnalidade que permeia a natureza já lhe garante o status de um *quiasma* totalizante marcado pela *reversibilidade* e, assim, a tarefa de explicar o surgimento e a dinâmica do corpo humano é, de certo modo, facilitada. Como tal tarefa foi efetuada nos anos 1940?

## V. HEGEL, GOLDSTEIN, HUSSERL

Os cursos ministrados por Merleau-Ponty ao final da década de 1950 são uma abundante fonte de referências sobre a física estabelecida no séc. XX (especialmente por meio da apropriação que o filósofo faz do pensamento de Whitehead). No entanto, já em sua obra inaugural, Merleau-Ponty havia se debruçado sobre o novo paradigma da física.

Entretanto, à época, o autor chegou à uma conclusão distinta: a causalidade inaugurada pela ordem vital, dizia o filósofo, indica uma diferença ontológica tão aguda que nem mesmo o comportamento do ser-natural observado na esfera subatômica pode ser equiparado à complexidade de um organismo.

Ora, sem dúvida a física quântica nos ensinou a introduzir em nossa imagem do mundo físico dados ‘a-causais’, com base nos quais não podemos afirmar por princípio uma causalidade do tipo clássico, e foram os próprios físicos que fizeram essa comparação. *Mas não nos limitamos a dizer que o organismo é a-causal. Admitindo que ele próprio modificava seu meio segundo a norma interior de sua atividade, fizemos dele um indivíduo num sentido que não é o da física, mesmo moderna, demos à a-causalidade um conteúdo positivo, enquanto a física se limita a registrá-la como um fato e a contornar o obstáculo por métodos indiretos que permitem aplicar à a-causalidade uma nova rede de relações matemáticas.* (SC, 241, grifo nosso).

Tendo em vista que a ordem vital “é a revelação de relações objetivas de *um novo gênero*.” (SC, 242, grifo nosso), temos aqui uma tese em franca oposição à ontologia do *Ser Bruto*: a vida, de acordo com *A Estrutura do Comportamento*, se descola da matéria física de tal modo que, a rigor, estamos falando de dois gêneros de ser distintos, pois, para o filósofo, o intrincamento da esfera quântica ainda está aquém da normatividade dos arranjos vivos da matéria, ou seja, fenômenos subatômicos ainda são compreendidos aqui como manifestações de uma natureza sem interioridade, por mais afastados que eles estejam da causalidade da física clássica. Em suma, para Merleau-Ponty, o organismo é uma estrutura ontologicamente distinta da ordem física independente de qual paradigma esteja em questão: não importa se a comparação seja quanto à física clássica ou à física relativística e quântica, a biologia simplesmente se desprende da pura *physis*.

*O organismo se distingue dos sistemas da física clássica porque não admite a divisão no espaço e no tempo. [...] O organismo se distingue também dos sistemas da física moderna, porque as unidades de comportamento indivisíveis permanecem, em física, dados opacos, enquanto na biologia elas se tornam o meio de um novo gênero de inteligência (SC, 242-243).*

Com isso em mente, resta averiguarmos agora a ordem *humana*. Se Merleau-Ponty separa claramente a ordem *vital* da ordem *física*, o quão descolada está a *humana* da *vital*? Usando a terminologia posterior de Merleau-Ponty podemos indagar do seguinte modo: qual a diferença entre a ‘*carne vital*’ e a ‘*carne humana*’? Primeiramente, Merleau-Ponty inicia sua descrição de forma singela, denominando a dialética humana ou simbólica como o único tipo de estrutura que merece ser chamada de *mental*.

Acima do campo físico - sistema de forças orientadas - no qual ele [o comportamento] se instala, seria preciso reconhecer o caráter original de um campo fisiológico, de um segundo “sistema de tensões e de correntes” que é o único a determinar, de uma maneira decisiva, o comportamento efetivo. Se, além disso, considerarmos o comportamento simbólico e seus caracteres próprios, *poderemos introduzir um terceiro campo que chamaremos, por definição nominal, campo mental.* (SC, 204, grifo nosso).

É interessante notar que, logo a partir da citação acima, o autor realiza mais uma demarcação que, aos olhos do Merleau-Ponty dos anos 1950, será considerada demasiadamente rígida e injustificada. Afirmar que não há nada de ‘*mental*’ nos animais não-humanos simplesmente não será aceitável numa ontologia que pensa a inteireza da *physis* enquanto *quiasma*. Isto posto, o uso do termo ‘*mental*’ deve ser esclarecido: em outro momento, Merleau-Ponty diz que “as reações de um organismo não são edifícios de movimentos elementares, mas gestos dotados de uma *unidade interior*.” (SC, 202, grifo nosso). Se há uma ‘*unidade interior*’ em todo organismo, que permite até mesmo uma

ameba discriminar o entorno permitindo a emergência de seu *Umwelt*, não deveríamos admitir um mínimo que seja de caráter ‘mental’ a todo tipo de ser vivo? Não será intrínseco a todo organismo uma espécie de *intencionalidade mínima*, tendo em vista que o próprio Merleau-Ponty associa o ‘virtual’ à ordem vital? Para uma ontologia da *carne*, como vimos, isso faz todo sentido; para uma ontologia emergentista ou hierárquica, porém, o humano deve se desprender do animal de alguma forma e, inicialmente, ao usar o termo ‘mental’, Merleau-Ponty aponta para o *simbolismo* que, à época, seria exclusivo à ordem *humana*. Em outras palavras, há interioridade e há virtualidade na ordem vital (ilustradas pelos tipos de comportamento denominados *sincrético* e *amovível*, como veremos adiante), mas não há capacidade *simbólica* que, em última instância, é o que permite a demarcação entre natureza e cultura. Somente o homem possui cultura, dirá o Merleau-Ponty da década de 1940; somente o homem interage e modifica seu *Umwelt* por meio do *trabalho*.

A influência hegeliana—durante a exposição da ordem *humana*—é agora explicitada. Se antes Merleau-Ponty se limitava a usar o conceito de dialética como espécie de equivalente conceitual de ‘estrutura’, ‘causalidade circular’ ou ‘retroatividade’, o momento crucial de sua obra de 1942 é estabelecido a partir da concepção hegeliana de *trabalho*.<sup>5</sup> *Trabalho*, para Merleau-Ponty, é um termo que melhor descreve a ordem *humana*, pois, ao contrário da psicologia em geral, o

---

<sup>5</sup> A influência e a importância de Hegel no percurso intelectual de Merleau-Ponty (e da intelectualidade francesa do séc. XX como um todo) não surpreende o leitor atento da obra do filósofo francês. Apenas alguns anos mais tarde, na compilação de textos intitulada *Sens et non-sens* de 1948, fica clara a alta estima que Merleau-Ponty possui em relação a Hegel, coroando-nos com a interessantíssima citação seguinte que, diga-se de passagem, concordamos plenamente: “Todas as melhores ideias filosóficas do século passado - as filosofias de Marx e Nietzsche, fenomenologia, existencialismo alemão e a psicanálise - tiveram o seu início em Hegel; foi ele quem iniciou a tarefa de explorar o irracional e integrá-lo a uma razão expandida, tarefa esta que permanece sendo a do nosso século.” (SnS, 63)

filósofo acredita que o simples conceito de ‘ação’ não é capaz de abarcar a gama de possibilidades simbólicas fundada pela dialética humana.

Foi intencionalmente que, em vez de falar de ação, como fazem a maioria dos psicólogos contemporâneos, escolhemos o termo hegeliano ‘trabalho’, que designa o conjunto das atividades através das quais o homem transforma a natureza física e viva. Pois, se nada é mais comum do que ligar a consciência à ação, é raro que se tome a ação humana no seu sentido original e no seu conteúdo concreto. (SC, 253)

Com isso, de modo similar ao que, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty fará quanto às noções de ‘atenção’ e ‘juízo’, o francês problematiza um conceito assumido acriticamente pelos psicólogos (‘ação’) e, como resposta, introduz sua perspectiva ao retomar a concepção hegeliana de *trabalho*. Dito isso, o que de fato caracteriza o *trabalho* humano? Como ele ultrapassa a ordem vital?

Enquanto um sistema físico se equilibra considerando as forças que o rodeiam, e enquanto o organismo animal forja para si um meio estável que corresponde aos a priori monótonos da necessidade e do instinto, o *trabalho humano inaugura uma terceira dialética*, já que projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos “objetos de uso” - as roupas, a mesa, o jardim -, “objetos culturais” - o livro, o instrumento de música, a linguagem - que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento. *Assim como nos pareceu impossível reduzir os correlatos situação vital/reação instintiva aos correlatos estímulo/reflexo, será igualmente necessário, sem dúvida, reconhecer a originalidade dos correlatos situação percebida/trabalho.* (SC, 252-253, grifo nosso).

Já que o fenômeno da vida é elaborado a partir da noção de *normatividade* ou, de acordo com o próprio Merleau-Ponty, como uma espécie de ‘transposição do interior no exterior’, isto é, uma manifestação exteriorizada de uma normatividade interna fundada em necessidades vitais, então a terceira esfera aqui tratada só pode ser descrita ao se introduzir igualmente um ‘salto’ em relação à ordem

anterior. Tal salto, pois, é ilustrado pelo conceito hegeliano de *trabalho*, pois, nesta ‘terceira dialética’, os ‘objetos de uso’ e os ‘objetos culturais’ funcionam como propulsores de novas dialéticas comportamentais que incessantemente incrementam as camadas de significação dos ambientes humanos.<sup>6</sup>

Considerando, então, que “são os objetos de uso criados pelo homem que compõem o campo da percepção incipiente” (SC, 260), a caracterização da dialética humana fica evidente: há uma impermanência ou criação ininterrupta do *Umwelt* humano porque ele não é estabelecido apenas como resultado das necessidades vitais de nossa corporeidade, daí que o *Umwelt* da ordem humana, pensa Merleau-Ponty, é melhor designado simplesmente pelo termo *cultura* que, por definição, implica criação, transmissão e mudança geracional de valores, utensílios e comportamentos em seu sentido mais amplo.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> É inevitável aqui não lembrarmos da distinção heideggeriana entre *zuhanden* e *vorhanden*, ‘manualidade’ e ‘ser simplesmente dado’, segundo a tradução de Márcia Schuback. Como se sabe, *zuhanden* e *vorhanden* são as descrições basilares que Heidegger oferece acerca do *Dasein*, fundamentando assim o que será descrito no restante de *Ser e Tempo* em relação aos *existenciais*. Dito isso, aproveitamos aqui o tópico suscitado para introduzirmos uma pequena digressão sobre tradução. A nosso ver, a tradução anglosaxã de *zuhanden* e *vorhanden* para, respectivamente, *ready-to-hand* e *present-at-hand* (disseminada, principalmente, por Hubert Dreyfus, o maior comentador americano de Heidegger) consegue passar melhor o sentido visado pelo filósofo alemão. A tradução consagrada em inglês, a nosso ver, torna evidente a ideia que Heidegger pretende transmitir e, aproveitando esta nota de rodapé para arriscar uma tradução nossa, diríamos que em português seria interessante considerar o uso de ‘pronto-para-uso’ (*zuhanden*) e ‘pronto-para-exame’ (*vorhanden*) ou ‘disponível-para-uso’ (*zuhanden*) e ‘disponível-para-exame’ (*vorhanden*), já que o primeiro conceito heideggeriano (*zuhanden*) denota o uso transparente de um objeto (como quando um trabalhador experiente utiliza um martelo sem pensar), enquanto que o segundo (*vorhanden*) transmite o sentido de adoção de uma posição teórico-analítica (como quando o martelo quebra e, pacientemente, o trabalhador examina os pedaços e pondera como o objeto quebrou, se há possibilidade de conserto, quais partes são recuperáveis ou não etc.). Os termos propostos por Schuback (‘manualidade’ e ‘ser simplesmente dado’) conseguem, de fato, passar o sentido heideggeriano, porém, nossa proposta de tradução aqui segue a escolha da língua inglesa em manter uma proximidade estilística entre os termos, algo que se perde quando Schuback traduz *zuhanden* por ‘manualidade’ e *vorhanden* por ‘ser simplesmente dado’, criando uma espécie de ‘distância’ entre os termos que, claramente, não era a intenção de Heidegger. Cf. Heidegger. *Ser e Tempo* (2015); Dreyfus. *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (1990).

<sup>7</sup> É evidente que a definição acima de cultura toca apenas a superfície de um conceito tão complexo. Além disso, é um dos objetivos do presente capítulo, como se pode notar, demonstrar como Merleau-Ponty compreende a cultura como manifestação exclusiva da ordem humana, em contraposição à sua

A ordem *humana*, diz o filósofo, deve ser pensada como uma “dialética superior” (SC, 259), descrição impensável para uma ontologia horizontal pautada na noção de *carne*. A retroalimentação contínua da dialética humana, diz Merleau-Ponty, indica um caráter ontológico que deve distingui-la da mera ordem *vital* e seu, digamos, monotonismo temático comportamental. É como se a cada aprimoramento e variação cultural das gerações humanas um ambiente inédito fosse instaurado e cada organismo individual humano fosse capaz não apenas de se adaptar ao novo entorno como também modificá-lo, algo que, para Merleau-Ponty, está restrito à corporeidade de tipo humana. Em outras palavras, “usar um objeto humano sempre significa mais ou menos esposar e incorporar o sentido do trabalho que o produziu” (SC, 265), ou seja, não se agora de apenas ‘exteriorizar’ a ‘unidade de sentido interior’ originada pelas imposições vitais de uma determinada configuração fisiológica, mas de incorporar o puramente *simbólico* que é intrínseco ao *trabalho* enquanto categoria hegeliana e que exprime essa criação contínua. Em suma, o homem se distingue do animal pela “*capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras*” (SC, 272, grifo nosso), definição esta que permite a Merleau-Ponty se valer de outro autor de grande influência em sua obra: Kurt Goldstein.<sup>8</sup>

O *simbolismo* humano faz parte do aspecto ‘virtual’ que surge com a dialética vital, porém, no homem há uma possibilidade basicamente infundável de incorporação, variação e transmissão. Um outro primata pode se situar no virtual ao notar que um galho ao seu alcance imediato

---

ontologia dos anos 1950. Desse modo, para que o tópico da ‘cultura’ não esteja restrito apenas ao pensamento de Merleau-Ponty—que tem como exemplo esta tese e obras como a de Ramos (2013)—apontamos aqui apenas três referências fora da filosofia para frisar que há uma imensa literatura que, até hoje, debate sobre os contornos do que é, afinal, cultura: Cf. Geertz, C. *A Interpretação das Culturas* (1981); Eagleton, T. *A Ideia de Cultura* (2011); Laraia, R. *Cultura: um conceito antropológico* (1989).

<sup>8</sup> Cf. Goldstein. *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man* (2000).

pode auxiliar na obtenção de alimento, porém, o uso do mesmo galho em uma situação para além da imediata não é contemplado, assim como não se manifesta a noção de que o mesmo galho pode ser útil para o mesmo propósito no dia seguinte, como material para usos diversos ou para seus demais companheiros de espécie. A capacidade de ultrapassar tal limitação é o que Merleau-Ponty—seguindo Goldstein dessa vez—também chama de *Atitude Categorical*, isto é, um nível elevado de aptidão cognitiva capaz de se desprender do estímulo perceptual momentâneo para, com isso, permitir uma livre circulação criativa no âmbito virtual que, lembremos, também está presente na ordem vital, mas limitado ao contexto presente do animal.

Em seus estudos, Goldstein notou que pacientes com sérias lesões cerebrais ficam incapacitados de transitar no que poderíamos designar de ‘esfera conceitual’, ou seja, tais pacientes se encontram em condições patológicas por conta de seu nível de raciocínio estar claramente em déficit quando comparados ao ser humano adulto médio, sendo a deficiência mais gritante a incapacidade de adotar uma postura distanciada ou teórica em relação ao mundo e aos objetos percebidos que permita a captação de generalidades que categorizam os entes particulares. Dito de outro modo, o horizonte especulativo no qual o homem efetua processos de ideação, mostrou-se seriamente comprometido nos pacientes de Goldstein, o que, para Merleau-Ponty, indica uma espécie de retrocesso à imediatez que constrange a ‘virtualidade’ presente na ordem vital. A *atitude categorial* de Goldstein, portanto, é aquilo que faz emergir objetos ideais ou categoriais e, apesar de Merleau-Ponty não mencionar durante a sua descrição da ordem *humana*, esta discussão, vale apontar, nos leva à mais importante das *Investigações Lógicas* de Husserl, a saber, a sexta investigação que, como

se sabe, lida com as noções de ‘verdade’, ‘evidência’ e ‘juízo’ que estão intimamente associadas ao conceito husserliano de *intuição categorial*.

Como Dermot Moran<sup>9</sup> diz, a “discussão de Husserl sobre a intuição categorial e a natureza da verdade na Sexta Investigação Lógica”<sup>10</sup> (Moran, 2002, p. 201) é um dos momentos definidores da fenomenologia, pois, ao afirmar que a intencionalidade humana capta essências de modo intuitivo, Husserl se afasta tanto de teses empiristas como kantianas que defendem que uma ‘categoria’ ou um ‘gênero’ são produtos posteriores da cognição de entes particulares. Com isso, colocando nos termos usados em *A Estrutura do Comportamento*, a ordem *humana* se distingue da *vital* por conta de uma intencionalidade que, intuitivamente, já permite a captação de objetos ideais, liberando assim o ser humano do contexto perceptual imediato.

Husserl argumenta, contra os empiristas e contra Kant, que nós temos uma intuição imediata direta, similar à percepção sensorial, não apenas de entidades sensíveis concretas, mas também de significações, objetos e situações [*state of affairs*] ideais. [...] A intuição categorial é a intuição de essências e viria a se tornar a peça central da fenomenologia transcendental de Husserl.<sup>11</sup> (Moran, 2002, p. 120).

Na terminologia husserliana, o ato intencional que capta as essências é denominado de *constituição*.<sup>12</sup> É com essa noção que Husserl faz de sua fenomenologia uma teoria do conhecimento que ultrapassa Kant, impedindo-a de se tornar apenas mais uma variação do

---

<sup>9</sup> Moran, D. *Introduction to Phenomenology* (2002).

<sup>10</sup> “Husserl’s discussion of categorial intuition and the nature of truth in the Sixth Logical Investigation.”

<sup>11</sup> “Husserl argues, against the empiricists and against Kant, that we have a direct immediate intuition, akin to sensory perception, not only of concrete sensory entities but also of ideal meanings, objects and states of affairs. I see that the bird is black, that the house is large, and so on. [...] Categorial intuition is the intuition of essences and it was to become the centrepiece of Husserl’s transcendental phenomenology.”

<sup>12</sup> Cf. Sokolowski. *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution* (2013).

neokantismo. A *constituição*, isto é, o ato cognitivo que permite a *intuição categorial*, opera uma síntese não vislumbrada por Kant, isto é, uma *síntese de identidade*, como diria Robert Sokolowski<sup>13</sup>; uma síntese intuitiva entre idealidade e manifestação ôntica, ou seja, uma intencionalidade que se funda e ultrapassa o âmbito pré-predicativo do *Lebenswelt*: “A intencionalidade categorial é ela mesma um novo tipo de identificação, um novo tipo de *síntese de identidade*, que também suplementa e penetra aquelas alcançadas na experiência pré-predicativa.” (Sokolowski, 2004, p. 105, grifo nosso). Ao afirmar que “Algumas das mais originais e valiosas contribuições da fenomenologia para a filosofia são encontradas na sua doutrina sobre intenções categoriais.” (Ibid., p. 100), Sokolowski acertadamente nos lembra que um dos aspectos marcantes da fenomenologia de Husserl é sua defesa da objetividade de objetos ideais como a estratégia fulcral de sua crítica ao psicologismo e ao naturalismo em geral. Uma demonstração da contribuição da doutrina das intenções categoriais pode ser encontrada em *O Ser e o Nada* na clássica descrição que Sartre oferece sobre a percepção da ausência de alguém que combinamos de encontrar. A ‘presença do nada’ em tal situação indica a realidade dos objetos ideais, “quer intencionemos as coisas que estão presentes para nós ou as coisas que estão ausentes.” (Ibid., p. 106). Em outras palavras, “quando falamos do ausente ainda estamos enunciando uma parte do mundo.” (Ibid., p. 107), daí a importância de se ressaltar que falar sobre a “objetividade dos objetos categoriais” (Ibid., p. 106) significa que, mesmo entes como números ou a ‘ausência de alguém’—que parecem, à primeira vista, mero produto da subjetividade (como diria a tese psicologista)—são, na verdade, fenômenos captados e não ‘criados’ pela intencionalidade, ou

---

<sup>13</sup> Sokolowski. *Introdução à Fenomenologia* (2004).

seja, “Devemos enfatizar o fato de que os objetos categoriais são modos nos quais as coisas apresentam-se; eles não são ‘coisas na mente’ subjetivas, psicológicas.” (Idem). Na tradição fenomenológica, portanto, a ausência possui estatuto ontológico tanto quanto a presença.<sup>14</sup>

Considerando, então, a realidade dos objetos categoriais, lembremos a insistência de Merleau-Ponty em descrever a ordem *humana* como algo ontologicamente elevado em relação ao *físico* e ao *vital*. O *trabalho* hegeliano, a *atitude categorial* de Goldstein ou a *intuição categorial* de Husserl apontam para um domínio do Ser que parece inalcançável aos demais animais. A ontologia da década de 1940 é perfeitamente aceitável se levarmos em conta o comportamento do ser humano e o quão diferenciado ele aparenta ser da natureza e do reino vivente como um todo. Manifestações linguísticas, estéticas, religiosas e filosófico-científicas parecem indicar que o ser humano se move em uma esfera que se desprende da mera natureza marcada por leis físicas ou das estruturas vitais normativas confinadas a ritmos e ciclos monotônicos. Quando, na citação a seguir, Sokolowski observa que a intencionalidade categorial humana ilustra a passagem da ‘percepção à inteligência’, sua descrição se aproxima da visão de Merleau-Ponty, já que ‘inteligência’ é associada pelo filósofo romano ao surgimento da linguagem, algo que a ontologia em *A Estrutura do Comportamento* também assume. Portanto, para além do *trabalho* e da *atitude categorial*, a noção husserliana de *intuição categorial* é, como se vê, ilustrativa quanto à tese da distinção ontológica da ordem *humana*, pois, no espírito de Husserl, Sokolowski é enfático ao dissociar a apreensão das entidades categoriais do mero aparato cognitivo atrelado ao funcionamento fisiológico e psicológico de um organismo. Em suma, a

---

<sup>14</sup> Cf. Sokolowski. *Presence and Absence: A Philosophical Investigation of Language and Being* (2017).

circulação na esfera categorial é assumida como um indício do desprendimento da corporeidade humana em relação às ordens *física* e *vital*.

O que acontece nas intenções categoriais é que as coisas que percebemos tornam-se elevadas no espaço das razões, o domínio da lógica, do argumento e do pensamento racional. A experiência categorial é o ponto de transição que leva *da percepção à inteligência, em que a linguagem e a sintaxe entram em cena*. Por meio da enunciação categorial, as coisas que percebemos tornam-se registradas e admitidas no campo do raciocínio e da conversação. *A percepção simples é um processo mais próximo do registro fisiológico e psicológico, enquanto o registro categorial é o primeiro movimento no âmbito da lógica*. (Ibid., p. 105, grifo nosso)

Por meio da intuição categorial, portanto, nos deparamos com entidades abstratas, ideais, enfim, *não-físicas*. Não obstante, tais entidades são *reais* e *objetivas*, o que nos leva, finalmente, à passagem anteriormente mencionada, isto é, a descrição sartreana da percepção da ausência de alguém. Vale colocarmos a citação quase em sua inteireza não apenas pela riqueza descritiva de Sartre, mas pela importância que ela representa ao nosso objetivo, a saber, compreender que o *objeto categorial* husserliano representa—em uma ontologia como a defendida em *A Estrutura do Comportamento*—a inauguração de um campo perceptual que marca a diferenciação ontológica da ordem humana.

Tenho encontro com Pedro às quatro. Chego com atraso de quinze minutos; Pedro é sempre pontual; terá esperado? Olho o salão, os clientes, e digo: “Não está”. Há uma intuição da ausência de Pedro ou será que a negação só intervém com o juízo? À primeira vista, parece absurdo falar aqui de intuição, porque, precisamente, não poderia haver intuição de nada, e a ausência de Pedro é esse nada. Contudo, a consciência popular testemunha tal intuição. Não se costuma dizer, por exemplo: “Em seguida, vi que ele não estava”? [...] Sem dúvida, o bar, por si mesmo, com seus clientes, suas mesas, bancos, copos, sua luz, a atmosfera esfumada e ruídos de vozes, bandejas entrechocando-se e passos, constitui uma plenitude de ser. E todas as intuições de detalhe que posso ter estão carregadas desses odores, sons,

cores, fenômenos dotados de um ser transfenomenal. Analogamente, a presença real de Pedro em um lugar que desconheço é também plenitude de ser. Parece que deparamos com plenitude por toda parte. Mas é preciso notar que, na percepção, ocorre sempre a constituição de uma forma sobre um fundo. Nenhum objeto, nenhum grupo de objetos está especificamente designado para organizar-se em fundo ou forma: tudo depende da direção da minha atenção. Quando entro nesse bar em busca de Pedro, todos os objetos assumem uma organização sintética de fundo sobre a qual Pedro é dado como “devendo aparecer”. E esta organização do bar em fundo é uma primeira nadificação. [...] E essa nadificação se dá à minha intuição; sou testemunha do sucessivo desvanecimento de todos os objetos que vejo, em particular desses rostos que por um instante me retêm (“Será Pedro?”) e que se decompõem de imediato, precisamente porque “não são” o rosto de Pedro. Porém, se descobrisse enfim Pedro, minha intuição seria preenchida por um elemento sólido, ficaria logo fascinado por seu rosto e todo o bar se organizaria à sua volta, em presença discreta. Mas, precisamente, Pedro não está. Não significa que descubro sua ausência em algum lugar do estabelecimento. Na realidade, Pedro está ausente de todo o bar: sua ausência fixa o bar na sua evanescência (Sartre, 2015, pp. 50-51)

O trecho acima, como dito, é de extrema valia para a presente discussão, pois, assim como o *trabalho* hegeliano e a *atitude categorial* de Goldstein, a *intuição categorial*—mesmo não citada por Merleau-Ponty—serve igualmente ao seu propósito por indicar que a intencionalidade humana organiza a percepção mesmo quando a figura que se destaca de um fundo é uma *constituição* apenas ideal, marcando assim a diferença entre o âmbito virtual do vivente e a esfera propriamente simbólica humana.

Enfim, para finalizarmos o presente capítulo, trataremos na próxima seção da diferença entre os comportamentos *sincrético* e *amovível* a fim de salientar o salto da *ordem vital* à *ordem humana* e examinaremos um trecho específico de *A Estrutura do Comportamento* que pode indicar sua proximidade com a ontologia dos anos 1950.

## VI. OS LIMITES DO VITAL

Como vimos acima, *Trabalho*, *Atitude Categorical* e *Intuição Categorical* são, dada as devidas proporções, conceitos um tanto quanto equivalentes por apontarem a especificidade cognitiva da humanidade. A intencionalidade propriamente humana, diz Merleau-Ponty, apresenta um nível de intelecção que permite a apreensão de objetos categoriais que, por sua vez, fundamentam o surgimento da *cultura* em sentido amplo, o que revela seu descolamento da ordem *vital*, marcada por uma limitação cognitiva descrita pelo filósofo a partir das seguintes modalidades de comportamento: *sincrética* e *amovível*.

A noção de comportamento *sincrético* aponta para a limitação comportamental que se restringe às situações concretas ou imediatas. O organismo limitado pelo modo *sincrético* de ser está atrelado ao contexto das condições e estímulos naturais já incorporados em sua configuração genética moldada pela seleção natural durante sucessivas gerações. Em outras palavras, quando situações inéditas surgem ao organismo de tipo *sincrético*, suas respostas são meramente instintivas, isto é, elas não passam de tentativas de solução biologicamente prescritas.

Merleau-Ponty comenta o experimento de Frederik Buytendijk para clarificar o comportamento *sincrético*: quando se coloca um alimento isolado por um vidro transparente diante de um sapo, o anfíbio analisado busca, de modo incessante, capturar sua presa, como se seu fracasso fosse apenas um erro que será, eventualmente, contornado pela insistência, ou seja, o animal não possui condições cognitivas para compreender que a situação exige a instauração de um novo comportamento ou a simples desistência por conta de sua impossibilidade. O seu *a priori* biológico prescreve a repetição contínua

até a obtenção de alimento por estar adaptado à situação de seu ambiente natural onde a persistência do comportamento é premiada. A limitação *sincrética*, portanto, estabelece uma ancoragem biológica que não promove a experimentação comportamental criativa fundada em *intenções categoriais* que possibilita a abertura de um maior leque de possíveis comportamentos. Isso não quer dizer, no entanto, que um animal enquadrado na classe do comportamento *sincrético* tenha sua totalidade de ações absolutamente fixada. A mesma ancoragem instintiva que limita a opção de captura da presa, observa Merleau-Ponty, permite a adoção de escolhas pautadas em uma espécie de indução: se é apresentado ao sapo um alimento que não seja de seu agrado, algumas poucas experiências particulares serão o suficiente para que uma inibição seja instalada em sua estrutura comportamental. Com isso, o aspecto *sincrético* significa apenas a limitação substancial do surgimento de novos comportamentos e não absoluta.

A modalidade *amovível* de comportamento, por outro lado, é descrita como um avanço no tocante ao desenvolvimento de um maior grau de independência e criatividade comportamental. O ponto diferencial do organismo que opera na classe *amovível*, diz Merleau-Ponty, é a noção mais desenvolvida da conexão entre meios e fins. O sapo de nosso exemplo anterior, podemos dizer, busca o alimento de modo quase que mecânico. Um organismo de comportamento *amovível*, por sua vez, parece indicar um grau mínimo de inteligência que permite a compreensão da distinção entre ação concreta e idealização no campo do virtual. Para ilustrar o que o comportamento *amovível* nos diz sobre

essa divisão presente no interior da ordem *vital*, Merleau-Ponty se vale da obra e dos experimentos empreendidos por Wolfgang Köhler.<sup>15</sup>

O trabalho de Köhler sobre chimpanzés que Merleau-Ponty analisa é um marco em etologia e psicologia cognitiva. Baseado nos princípios da *Gestalttheorie*, Köhler desenvolve diversos experimentos que acabam por demonstrar a incrível plasticidade comportamental dos animais estudados. Porém, se, por um lado, o objetivo de Köhler é sublinhar a proximidade entre humanos e chimpanzés, a compreensão da cognição geral de chimpanzés em situações de resolução de problemas é fundamental para Merleau-Ponty justamente por reforçar sua visão dos limites da ordem *vital*.

Um dos experimentos comentados pelo filósofo ocorre da seguinte maneira: um alimento é colocado dentro do campo visual do chimpanzé, porém, a obtenção do alimento está condicionada ao uso combinado de uma caixa e de um galho, ou seja, somente ao subir em uma caixa e, na sequência, segurar um galho para derrubar o alimento é que o animal se vê em situação capaz de atingir seu objetivo. A criatividade comportamental é evidente, porém, Merleau-Ponty está interessado em destacar que, apesar da superioridade do chimpanzé em relação ao sapo, a virtualidade na qual o primata opera permanece atrelada a uma situação imediata, isto é, a estímulos concretos do presente. Se o chimpanzé claramente demonstra a capacidade de utilização de um galho como instrumento e uma caixa como degrau, esta mesma combinação de comportamentos não ultrapassa a situação contextual de modo a estabelecer algo de ordem *cultural*. Sua virtualidade, portanto, está presa a um futuro imediato. Enquanto que o chimpanzé

---

<sup>15</sup> Cf. Köhler, W. *The Mentality of Apes* (2013); Köhler, W. *Gestalt Psychology: The Definitive Statement of the Gestalt Theory* (1970).

não consegue vislumbrar o galho para fins alternativos ou até mesmo para a mesma finalidade em um futuro distante, o *homo sapiens* não só demonstra um nível superior de possibilidade de variação comportamental, mas as próprias variações servem, por sua vez, como novos estímulos que permitem o surgimento de outras variações e assim por diante. Esta recursividade da intencionalidade humana, portanto, situa o homem em um plano cognitivo que, segundo Merleau-Ponty, não é acessível aos organismos presos às modalidades *amovível* e *sincrética*.

A *Estrutura do Comportamento* expressa a existência de um abismo entre comportamento *vital* (em suas modalidades *sincrética* e *amovível*) e comportamento *humano-simbólico* (*trabalho/atitude categorial*). As múltiplas possibilidades perceptivas possibilitadas pela intencionalidade humana formam o fundamento da *cultura* como contrapartida à *natureza*. Para usarmos os termos de Bimbenet, o ‘*perspectivismo*’ de tipo humano não é comparável ao do animal.

Existe, portanto, um *perspectivismo humano* que não é o *perspectivismo do animal* – um *perspectivismo rico* ou uma multiplicidade *perspectiva*, por oposição à assimilação do animal a uma e só *perspectiva*. É exatamente nestes termos que Merleau-Ponty define o que ele chama a partir de Goldstein de *atitude categorial*, ou, ainda, o *comportamento simbólico*. O último se apresenta na *Structure du comportement* como “a” estrutura do comportamento especificamente humano, a *atitude humana fundamental* que sublima em nós o sentido das condutas vitais e lhes confere um sentido novo. (Bimbenet, 2008, p. 98, grifo nosso).

Dito isso, devemos lembrar que o fato de haver uma diferenciação entre as esferas *física*, *vital* e *humana* não significa a completa ausência de uma integração; significa apenas que, conforme o grau de estruturação que estamos a lidar, uma nova ordem (sempre mais complexa que a anterior) se impõe e, conseqüentemente, uma nova

compreensão é exigida: “existe o corpo como massa de compostos químicos em interação, o corpo como dialética do ser vivo e de seu meio biológico” e, finalmente, “o corpo como dialética do sujeito social e de seu grupo” (SC, 335). Mesmo com tais tipos de compartimentalização, Merleau-Ponty continua a buscar um monismo ontológico, pois, como demonstramos, o filósofo francês constantemente busca comunicar ao leitor que seu pensamento rechaça não apenas atomismos fisicalistas à la Pavlov, mas igualmente soluções vitalistas ou dualistas. Daí—e aqui vale a pena citarmos novamente a conclusão da obra em análise—Merleau-Ponty defender um emergentismo ontológico viabilizado pelo seu uso peculiar da *Gestalttheorie*: “A ‘estrutura’ é a verdade filosófica do naturalismo e do realismo.” (SC, 345, grifo nosso), ou seja, refutar dualismos e vitalismos exige a igual recusa de reducionismos, pois a *estrutura* não é redutível às partes. Entretanto, o problema dessa ontologia, como vimos, continua a ser, principalmente, seu empobrecimento da ordem *física*, o que torna extremamente dificultosa a tarefa de explicar o surgimento da cultura, algo que a noção de *carne* simplifica.

Com isso em mente, voltemos nossa atenção agora ao exame de um trecho específico do último parágrafo do terceiro capítulo de *A Estrutura do Comportamento*. Nesta passagem, como veremos, Merleau-Ponty oferece uma formulação que talvez possa vir a comprometer a posição que estamos a defender na presente tese, a saber, a incompatibilidade entre as ontologias formuladas pelo autor francês.

Relembremos: seguindo o próprio Merleau-Ponty, estamos defendendo aqui que, ao assumir a temporalidade como algo presente na *physis* e a impossibilidade do *cogito tácito*, o filósofo francês admite que sua ontologia apresentada durante a década de 1940 peca por desnaturalizar demasiadamente a intencionalidade do *corpo próprio*,

criando uma fissura no Ser. A própria autocrítica de Merleau-Ponty, pois, pauta a nossa tese, levando-nos à conclusão de que há uma incongruência entre a ontologia do início de sua obra e aquela formulada em seus anos finais. Isto posto, vejamos a citação mencionada para, na sequência, comentarmos o possível risco de comprometimento da argumentação defendida até aqui.

Auxiliados pela noção de estrutura ou de forma, percebemos assim que o mecanismo e o finalismo deviam ser, ambos, rejeitados, e que o “físico”, o “vital” e o “psíquico” não representavam três potências de ser, mas três dialéticas. [...] não podíamos simplesmente justapor essas três ordens, e cada uma delas, não sendo uma nova substância, deveria ser concebida como uma retomada e uma nova estruturação da precedente. Donde o duplo aspecto da análise que, ao mesmo tempo, liberava o superior do inferior e o “fundava” nele.” (SC, 286, grifo nosso)

Antes de qualquer coisa, vale recordar que, na introdução de nossa tese, apresentamos o momento no qual Merleau-Ponty fala, em nota de rodapé, de uma ‘*natureza primordial*’ e de um ‘*campo sensível pré-objetivo*’ (SC, 259), termos que, sem dúvida, evocam a ideia de uma natureza aos moldes do *Ser Bruto* posteriormente defendido. Esta nota—que fundamenta todo o argumento de Muller em seu excelente artigo também comentado na introdução<sup>16</sup>—já foi tratada por nós e a mencionamos novamente aqui apenas para dizer que a citação que colocamos acima é, a nosso ver, a passagem verdadeiramente problemática para quem, como nós, visa defender que há uma reformulação no pensamento de Merleau-Ponty. Vamos por partes, pois.

Primeiramente, é notável que, apesar de restringir o uso da noção de *estrutura* apenas às ordens *vital* e *humana*, Merleau-Ponty fale sem

---

<sup>16</sup> Cf. Muller. *The Logic of the Chiasm in Merleau-Ponty's Early Philosophy* (2017)

ressalvas do ‘físico’, do ‘vital’ e do ‘psíquico’ como ‘três dialéticas’. Após o detalhamento repassado aqui, espera-se que tenha ficado manifesto que a distância entre o *físico* e o *vital* é maior que a distância entre o *vital* e o *humano*, daí o francês usar a noção de *estrutura* apenas para o animal e para o homem, ou seja, o filósofo, como vimos, apresenta uma extensa argumentação a fim de diferenciar o *físico* do *vital* e, subsequentemente, o *vital* do *humano*, apenas para, ao final do capítulo, postular—ao que parece—uma espécie de equivalência ao tratar as três ordens como ‘três dialéticas’. Se, durante a descrição da ordem *física*, o francês afirma que não há *Gestalt* no mundo natural, por que ele afirmaria que há uma ‘dialética’ da ordem *física*? Por si só, tal uso da noção de dialética já seria problemático o suficiente para o argumento que nos propusemos a defender, entretanto, o que realmente se mostra desafiador para nós é o que Merleau-Ponty afirma na sequência. O segundo—e crucial—ponto a ser lidado aqui, pois, é a descrição que Merleau-Ponty faz acerca da passagem das diferentes ordens: ao afirmar que nenhuma ordem configura uma ‘nova substância’ por conta que cada esfera é uma ‘nova estruturação da precedente’ e, ainda mais, que cada ordem superior é, concomitantemente, ‘liberada’ e ‘fundada’ em relação à inferior, o filósofo estabelece aqui, a nosso ver, o melhor indício de que suas diferentes ontologias estão, na verdade, mais próximas do que se imagina. Apesar do abandono da noção de ‘substância’ na década seguinte, declarar—no contexto da obra em questão—que nenhuma das ordens são substâncias diferenciadas e, além disso, que cada ordem superior é uma nova estruturação da precedente que a ‘*funda*’, porém, igualmente a ‘*libera*’, parece algo perfeitamente razoável para se conciliar com uma ontologia que defende tudo é *carne*: bastaria abandonar o conceito de ‘substância’ e admitir a temporalidade da ordem *física* e a presença da cultura na ordem *vital*. Porém, mesmo

admitindo que tal trecho representa o maior desafio ao argumento de nossa tese, reiteramos aqui o posicionamento que nos serviu como fio condutor: *A Estrutura do Comportamento* simplesmente não é compatível com uma *physis* compreendida como manifestação de um *Ser Bruto*. A seguir, o capítulo final servirá como demonstração derradeira do quão inconciliáveis são as ontologias formuladas por Merleau-Ponty nas diferentes décadas. Por ora, basta apontarmos o seguinte: a despeito da aparente possibilidade de harmonização suscitada pela passagem acima, a ontologia da década de 1940 é, essencialmente, melhor compreendida pela definição de natureza que abre *A Estrutura do Comportamento* e pela introdução do *cogito tácito* na *Fenomenologia da Percepção*. O aparente entrelaçamento e homogeneidade das três ordens expresso na passagem acima é, defendemos, apenas mais uma das várias afirmações da parte de Merleau-Ponty sobre sua não-filiação com ontologias vitalistas e/ou dualistas, algo que nunca foi posto em dúvida aqui. Podemos especular aqui que, como se tratava de sua primeira obra, Merleau-Ponty—ao estabelecer uma crítica contumaz a visões naturalistas e/ou reducionistas em psicologia—se percebeu em uma situação que o obrigou a deixar claro, repetidas vezes, seu monismo anti-vitalista que seria a única posição possível de alguém crítico tanto ao behaviorismo quanto aos limites da *Gestalttheorie*. Com isso, mesmo ao defender que as três ordens estão em relação por ser uma mesma e única substância, as diferenças que marcam a passagem da ordem *física* à *vital* e, finalmente, à *humana*, como vimos, não deixam qualquer dúvida de que se trata aqui de uma tentativa de *compartimentalização do Ser* que, em suma, não atinge as credenciais para que se possa dizer que há um *quiasma* entre as ordens. Além disso, por mais alarmante que seja o uso da noção de dialética para se referir às três ordens, o substrato essencial do argumento merleau-pontiano é inequívoco: a ordem *física*

é a menos complexa da hierarquia estabelecida; a ordem *vital*, subdividida em *amovível* e *sincrética*, instaura uma causalidade normativa que se descola da *physis*: e, finalmente, a ordem *humana* opera em uma esfera de cognição que, para o Merleau-Ponty dos anos 1940, não possui análogo algum no reino animal.

\*\*\*

*A Estrutura do Comportamento*, com sua ontologia hierárquica, não deixa espaço para uma *carne* que englobe a totalidade da *physis*. Por maior que tenha sido o esforço de Merleau-Ponty em conciliar e conectar as diferentes ordens, o que acaba por prevalecer, afinal de contas, é o distanciamento e a descontinuidade ontológica, justamente o que o autor busca solucionar ao sugerir posteriormente que a natureza não é um objeto-para-um-sujeito, ela já é sensibilidade, ou seja, ela já possui *visibilidade* e *invisibilidade*. O Ser não precisa esperar o surgimento de uma ordem *vital* para que, somente a partir daí, a dinâmica de uma *estrutura* seja finalmente estabelecida; a natureza, portanto, já é complexa e não deve nada às demais ordens. A noção de *carne*, em poucas palavras, *naturaliza a cultura*, passo este que *A Estrutura do Comportamento* nunca esboçou tomar. A *physis*, como veremos, já é inteligibilidade de ponta a ponta.

# 5

## NATUREZA E INTELIGIBILIDADE

A natureza não é um amontoado disforme de matéria. A natureza não é um fluxo infindável e ininteligível que, posteriormente, é perceptualmente arranjado por uma negatividade exclusiva à ordem destacada do para-si. A natureza não possui um *telos* pré-estabelecido, mas ela também não é uma pura sequência randômica, já que ela possui interioridade e temporalidade. A natureza manifesta sentido. Sua *visibilidade e invisibilidade* é do mesmo tipo daquilo que se percebe no *corpo próprio* por meio do fenômeno da *reversibilidade*. O capítulo final de nossa tese visa concluir o estudo da *ontologia indireta* de Merleau-Ponty ao examinarmos, uma última vez, a tese que conduz o pensamento tardio do filósofo: a *Physis* já é *Logos*. Para isso, trata-se aqui de apresentar a indivisão qualitativa do Ser a partir da crítica ao marxismo (demonstrando a *estrutura* presente na história que limita o alcance do materialismo histórico) e, na sequência, demonstrar a inteligibilidade da *physis* a partir da análise que Merleau-Ponty faz de fenômenos retirados da biologia.

### I. SER, HISTÓRIA E A CRÍTICA AO MARXISMO

No prefácio de *Signos*, Merleau-Ponty defende uma filosofia da história de influência estruturalista que o autor incorpora de nomes como Saussure, Lévi-Strauss e Mauss, como vimos no segundo capítulo. Como veremos, ao somar à visão estruturalista a ideia de uma *carne* da história, Merleau-Ponty defende a impossibilidade de uma teoria última que poderia desvelar a totalidade dos eventos históricos, passados ou futuros. A história, assim como a linguagem e, em última instância, o

Ser enquanto tal, é uma dinâmica temporal e criativa que, todavia, não possui autor. Há um *Logos* do Ser, da linguagem e da história que, não obstante, nem é *telos*, tampouco pura contingência (sendo o processo de evolução natural, como vimos, outro exemplo esclarecedor). Desse modo, concepções como a do materialismo histórico marxista (que Merleau-Ponty, diga-se, continuará a respeitar) são, pois, *equivocadas em princípio* por carregarem a ilusão de que há, de alguma maneira, a possibilidade de ultrapassar as descrições parciais e atingir, finalmente, uma visão do todo (promulgando, assim, uma espécie de *Kosmos Theoros* da história que, ainda por cima, justificaria uma moral revolucionária do tipo que o francês repudia).

Merleau-Ponty, deve-se dizer, não se deixa abater pela constatação da inocuidade de teorias como a do marxismo. Na verdade, assumir tal postura é apenas o desdobramento lógico de sua ontologia: a *carne* é irreduzível a causalidades totalizantes, e o caráter probabilístico dos rumos da história e da linguagem apenas retomam e manifestam o caráter da *physis* em geral. Assumir uma, digamos, *carnalidade* da história, portanto, significa simplesmente uma implicação da admissão da *carne* da linguagem e da *carne* do Ser.

É a partir desse modelo que deveríamos pensar o mundo histórico. Para que se perguntar se a história é feita pelos homens ou pelas coisas, já que com toda a evidência as iniciativas humanas não anulam o peso das coisas e a “força das coisas” opera sempre através dos homens? *É justamente esse malogro da análise, quando ela quer restringir tudo a um único plano, que desvela o verdadeiro meio da história. Não há uma análise que seja a derradeira porque há uma carne da história que, tanto nela como em nosso corpo, contém tudo, engloba tudo — tanto a infra-estrutura quanto a ideia que fazemos dela, e sobretudo as perpétuas trocas entre uma e outra [...]* Pergunta-se: *onde se faz a história? Quem a faz? Que movimento é esse que traça e deixa atrás de si as figuras da esteira? É da mesma ordem do movimento da Palavra e do Pensamento, e, enfim, da irrupção do mundo sensível entre nós: em toda parte há sentidos, dimensões, figuras para além daquilo*

que cada “consciência” poderia ter produzido, e contudo são homens que falam, pensam, vêem. *Estamos no campo da história como no campo da linguagem ou do ser.* (S, 20, grifo nosso).

A insistência marxista em explicar a estrutura e desenvolvimento da história ao focar no modo e nas relações de produção, segundo Merleau-Ponty, possui seu mérito e escopo explicativo, mas não é a palavra final. Seria como tentar explicar a estrutura e o desenvolvimento das linguagens ao buscar apenas sua ‘infra-estrutura’ biológica. Dito isso, não devemos, é claro, correr o risco aqui de cair em uma caricatura da visão marxista de história: a teoria do materialismo histórico não pode ser confundida com versões vulgarizadas que tentam explicar absolutamente qualquer detalhe recorrendo ao estágio de desenvolvimento de um dado sistema econômico. Vejamos, pois, o desenrolar da visão de Merleau-Ponty acerca do pensamento marxista, o que ajudará a tornar perceptível—agora por outro ângulo—como o seu pensamento da década de 1940 difere de seus anos finais, ou seja, o afastamento que o filósofo exerce em relação ao marxismo funciona como mais um indicativo da adoção de uma reformulação de seu pensamento.

Thierry Maulnier foi um jornalista francês que, na década de 1940, serviu como exemplo perfeito da típica caricaturização do marxismo. Merleau-Ponty que, à época, endossava o marxismo em geral, não demorou para utilizar a crítica infundada de Maulnier como oportunidade para esclarecer que o materialismo histórico é mais nuançado do que aparenta.

A crítica de Thierry Maulnier é menos sobre o marxismo em si do que sobre visões correntes dele ou sobre certas fórmulas que são autenticamente marxistas, porém, que acabam por esquematizar a doutrina. *O marxismo é geralmente apresentado como uma redução do fenômeno cultural ao fenômeno econômico, ou como uma redução da história a conflitos de interesses.* Marxistas geralmente falam da burguesia como um “personagem

econômico” que sempre age visando seus próprios interesses e para o qual idéias e crenças são apenas meios. Entretanto, a verdade é que *estas interpretações e fórmulas mantêm-se injustas ao marxismo e talvez percam a sua intuição central. A grandeza do marxismo reside não em ter tratado a base econômica como a única ou principal causa da história, mas em tratar a história cultural e a história econômica como dois aspectos abstratos de um único processo [...]* A vida econômica não é uma ordem separada da qual as outras ordens podem ser reduzidas [...] A interpretação marxista da história não a reduz ao jogo de interesses conscientes; ela simplesmente admite que toda ideologia - mesmo, por exemplo, a moralidade do heroísmo que prescreve que são os homens que deveriam arriscar suas vidas - está conectada com certas situações econômicas pelas quais elas vêm a existir. (SnS, 107-108).

Merleau-Ponty, como se pode notar, apenas elucida a compreensão básica do materialismo histórico, algo que Friedrich Engels também se viu impellido a fazer, dada as constantes distorções e mal-entendidos da teoria marxista. Em uma famosa carta a Joseph Bloch, Engels, com outras palavras, reafirma a explanação anterior de Merleau-Ponty.

Sem conseguir passar pelo papel de ridículo, seria algo difícil de alguém explicar, em termos puramente econômicos, a existência de cada pequeno Estado na Alemanha, do passado e do presente [...] De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante, *em última instância*, é a produção e a reprodução da vida concreta. Para além disso, nem eu, nem Marx afirmamos nada. Se, a partir daí, alguém distorce isto ao dizer que o elemento econômico é o *único* determinante, transforma-se esta proposição em uma frase vazia, abstrata e sem sentido. A situação econômica é a base, mas os vários elementos da superestrutura - formas políticas de luta de classes e seus resultados, a saber: constituições estabelecidas pela classe vitoriosa após uma batalha bem sucedida, etc., formas jurídicas, e mesmo os reflexos de todas esses conflitos nas mentes dos participantes, teorias jurídicas, políticas, filosóficas, visões religiosas e seus desenvolvimentos posteriores em sistemas dogmáticos - também exercem sua influência sobre o curso dos conflitos históricos e, em muitos casos, determinam sua *forma* de maneira preponderante. Há uma interação de todos esses elementos entre os quais há um sem número de acidentes (isto é, coisas e eventos de conexão tão remota, ou mesmo impossível, de provar que podemos tomá-los como não existentes ou negligenciá-los em nossa análise), mas que o movimento econômico se assenta finalmente

como necessário. Do contrário, a aplicação da teoria a qualquer período da história que se queira analisar seria mais fácil do que uma simples equação de primeiro grau.<sup>1</sup> (Engels, 2010, pp. 34-35, tradução nossa, grifo do autor).

É importante notar a partir da citação acima que, apesar do esforço em ressaltar o papel multicausal no desenvolvimento da história, a compreensão marxista continua a admitir um ‘*elemento determinante*’ em ‘*última instância*’, precisamente o que o Merleau-Ponty da década seguinte—munido de Saussure, Whitehead, Schelling e outras influências—não admitirá. Vale ainda lembrar a clássica passagem de Marx para reforçarmos que, por mais complexa e elaborada que seja a tese do materialismo histórico, não apenas Engels, mas igualmente Marx também faz questão de salientar que a base econômica é, no fundo, a ‘*base real*’, o que significa que a *superestrutura* é sempre, afinal, o elemento condicionado, já que são as relações de produção (*infraestrutura*), isto é, o ‘*ser social*’ que, finalmente, ‘*determina a consciência*’.

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência [...] na produção social da própria existência, os homens entram

---

<sup>1</sup> “Without making oneself a laughing-stock, it would scarcely be possible to provide an economic explanation for the existence of every small German principality, past and present [...] According to the materialist view of history, the determining factor in history is, *in the final analysis*, the production and reproduction of actual life. More than that was never maintained either by Marx or myself. Now if someone distorts this by declaring the economic moment to be the *only* determining factor, he changes that proposition into a meaningless, abstract, ridiculous piece of jargon. The economic situation is the basis, but the various factors of the superstructure — political forms of the class struggle and its consequences, namely constitutions set up by the ruling class after a victorious battle, etc., forms of law and, the reflections of all these real struggles in the minds of the participants, i. e. political, philosophical and legal theories, religious views and the expansion of the same into dogmatic systems — all these factors also have a bearing on the course of the historical struggles of which, in many cases, they largely determine the *form*. It is in the interaction of all these factors and amidst an unending multitude of fortuities (i. e. of things and events whose intrinsic interconnections are so remote or so incapable of proof that we can regard them as non-existent and ignore them) that the economic trend ultimately asserts itself as something inevitable. Otherwise the application of the theory to any particular period of history would, after all, be easier than solving a simple equation of the first degree.”

em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a *base real* sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material *condiciona* o processo de vida social, política e intelectual. *Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.* [...] (MARX, 2008, p. 47-48).

A época de *Sens et Non-sens* é marcada por uma defesa quase que intransigente do marxismo e, como se nota na passagem abaixo, Merleau-Ponty parece até mesmo enxergar mais na teoria do materialismo histórico do que ela realmente oferece, pois, se levarmos ao pé da letra as descrições de Engels e Marx sobre a inevitável admissão da economia como fator determinante, não há, a nosso ver, espaço para afirmar que a filosofia da história marxista admite que *‘todo evento ocasiona todas as ordens de determinantes’*.

A discussão do Marxismo tem sido longamente conduzida como se fosse uma questão de designar a causa da história, como se em cada evento deveria haver uma causalidade linear com outro evento, sobre o qual deveríamos, então, determinar se foi “econômico” ou “ideológico”, e o Marxismo foi tomado como ultrapassado quando apontava-se exemplos de causalidade “ideológica”. Mas o argumento segue sem dizer que a ideologia por sua vez não pode ser separada de seu contexto econômico. Se uma história materialista é rejeitada por ser abstrata, então uma história idealista ou espiritualista deve ser rejeitada pelas mesmas premissas. Concluir-se-á então que *cada evento ocasiona todas as ordens de determinantes, e haverá aqueles que acreditarão que esta posição os leva além do Marxismo, por não excluir nenhuma perspectiva. Não percebem que é precisamente esta ideia, de que nada pode ser isolado da totalidade do contexto da história, que encontra-se no coração do Marxismo.* (SnS, 112, grifo nosso).

Somente em 1955, com *As Aventuras da Dialética*, é que Merleau-Ponty aponta os limites da filosofia marxista da história ao argumentar

que, na verdade, a noção de que ‘*nada pode ser isolado da totalidade*’ não é, a bem da verdade, uma descrição tão fidedigna assim do materialismo histórico. Antes disso, porém, Merleau-Ponty continua a defender—política e teoricamente—o marxismo, levando-o a associar-se de modo ainda mais íntimo com a visão materialista e—em *Humanismo e Terror: ensaio sobre o problema comunista*, obra de 1947—afirmar de modo retumbante que o marxismo “*não é uma filosofia da história, é a filosofia da história*” (HT, 266, grifo nosso), pois, “considerado de perto, o marxismo não é uma hipótese qualquer, substituível amanhã por outra” (HT, 266). Nesta obra, Merleau-Ponty continua a apreçoar que “ser marxista é pensar que as questões econômicas e as questões culturais são uma só questão” (HT, 237), porém, anos mais tarde, com a crescente absorção de novas influências intelectuais, além da crescente divulgação de fatos indesculpáveis da política de controle e de expurgo na União Soviética, o filósofo operou um processo de distanciamento político e teórico do marxismo. O prefácio de *Signos* serve como testemunho:

[...] com os acontecimentos dos últimos anos, o marxismo entrou decididamente numa nova fase de sua história, na qual pode inspirar, orientar análises, conservar um sério valor heurístico, mas na qual já não é certamente verdadeiro *no sentido em que se acreditava verdadeiro* (S, 8, grifo do autor).

A década de 1950, portanto, marca o abandono do marxismo como *única* filosofia da história possível, o que é crucial para o objetivo da presente tese, pois, já que a ontologia do *Ser Bruto*, como estamos argumentando, marca um decisivo afastamento com a ontologia dos anos 1940, nada mais natural que a filosofia social do autor também mudasse, tendo em vista que agora a sua visão de história necessariamente transmuta para entrar em harmonia com uma totalidade em que tudo é *carne*. A visão de que existe uma espécie de lei das engrenagens da história

e que, inevitavelmente, há uma ‘classe universal’ que conduzirá a humanidade a um modo de produção específico e não outro, de acordo com Merleau-Ponty, se torna agora tão equivocada quanto afirmar que há uma língua específica que a história está indo em direção e que algum povo irá estabelecê-la ou que a *physis* opera em um regime de causalidade como aquele imaginado por Laplace. Em *As Aventuras da Dialética*, no seu ensaio canônico *Marxismo “Ocidental”*, o filósofo deixa claro, finalmente, que o marxismo possui, de fato, tendência reducionista que acaba se desdobrando na assunção de visões deterministas e mecanicistas da história (algo que, como observa Merleau-Ponty no ensaio mencionado, começou a ser contornado com a obra *História e Consciência de Classe* de György Lukács).<sup>2</sup>

Nada permite alguém afirmar que esta transição é necessária, de que o capitalismo está contido dentro de sociedades pré-capitalistas como seu futuro inevitável, ou que o próprio capitalismo possui em si tudo o que o precedeu nos mais diferentes graus, ou, finalmente, que toda sociedade, para ir além do capitalismo, precise inevitavelmente passar por uma fase capitalista. Todas estas concepções de desenvolvimento são mecânicas.<sup>3</sup> (AD, 37).

*As Aventuras da Dialética*, como se vê, representa um rompimento (reforçado depois no prefácio de *Signos*) das teses histórico-políticas defendidas por Merleau-Ponty nos anos 1940. O materialismo histórico, por defender o proletariado como agente universal, pode levar (e de fato levou) ao uso indiscriminado, messiânico e injustificável da violência.

---

<sup>2</sup> Posteriormente à obra de Lukács, como se sabe, a *Escola de Frankfurt* seguiu uma linha não-ortodoxa de marxismo que conseguiu contornar, a seu modo, os impasses apontados por Merleau-Ponty. No entanto, após seu afastamento, o francês nunca mais assume uma defesa geral do marxismo como a que se vê nos frankfurtianos.

<sup>3</sup> “Nothing permits one to say that this transition is necessary, that capitalism is contained within pre-capitalism as its inevitable future, or that it contains to any great degree all that has preceded it, or, finally, that any society, to go beyond capitalism, must inevitably pass through a capitalistic phase. All these conceptions of development are mechanical.”

Além disso, a ‘atitude de espera’ para que a classe proletária tomasse as rédeas e nos levasse ao ‘rumo certo história’, no contexto em que Merleau-Ponty escrevia, significava o apoio indireto ou condescendente ao regime soviético. O experimento socialista iniciado pela revolução bolchevique, por sinal, foi o ponto de contenda que levou ao rompimento da amizade entre Merleau-Ponty e Sartre, pois, teoria e ação política no marxismo—algo que ambos sabiam—não são esferas independentes. Desse modo, para Merleau-Ponty, o socialismo real era evidência contundente do quão problemático o marxismo é, ou seja, se uma árvore deve ser conhecida pelos seus frutos, ou ainda, se ‘a prática é o critério da verdade’, a visão marxista não pode se dar ao luxo de desvincular a *theoria* da *praxis*.

Na história, a crítica marxista e a ação marxista são um único movimento. [...] a ação comunista é, em princípio, apenas a continuação da crítica, levada às suas consequências finais, pois, afinal, a revolução é a crítica no poder. Se é verificado que a revolução não cumpre as promessas da crítica, não se pode concluir o seguinte: vamos manter a crítica e deixar de lado a ação. *Deve haver algo na própria crítica que germine os defeitos da ação.* Nós observamos esse fermento na ideia marxista de uma crítica historicamente materializada, isto é, de uma classe que é a supressão de si, uma classe que, na figura de seus representantes, resulta na convicção de ser o universal em ação, no direito de se afirmar sem restrições, e no uso não responsabilizável da violência.<sup>4</sup> (AD, 231).

Dito isso, vale lembrar que Merleau-Ponty não rechaça o materialismo histórico. A inegável riqueza e amplitude do pensamento

---

<sup>4</sup> “In history, Marxist critique and Marxist action are a single movement. [...] communist action is in principle only the critique continued, carried to its final consequences, and because, finally, revolution is the critique in power. If one verifies that it does not keep the promises of the critique, one cannot conclude from that: let us keep the critique and forget the action. There must be something in the critique itself that germinates the defects in the action. We found this ferment in the Marxist idea of a critique historically embodied, of a class which is the suppression of itself, which, in its representatives, results in the conviction of being the universal in action, in the right to assert oneself without restriction, and in unverifiable violence.”

de Marx permite ao filósofo francês ressaltar que a pura e simples ‘verdade’ ou ‘falsidade’ de uma teoria não é algo assim tão simples de se atestar. A física de Newton, por exemplo, não foi exatamente anulada com a chegada de Einstein. O pensamento newtoniano, então, é ‘verdadeiro’ ou ‘falso’? Tal simplificação não faz sentido. Do mesmo modo, diz Merleau-Ponty, o materialismo histórico ainda é útil com as devidas adequações, pois, inquestionavelmente, Marx atingiu o patamar de *clássico* do pensamento.

É inacreditável que a questão seja colocada nesses termos rudimentares, como se o “verdadeiro” e o “falso” fossem os dois únicos modos de existência intelectual. Mesmo nas ciências, um conjunto teórico superado pode ser reintegrado na linguagem daquele que o supera, continua significativa, conserva a sua verdade. Quando se trata de toda a história interior do marxismo, e de suas relações com a filosofia e com a história pré e pós-marxistas, desde logo sabemos bem que a conclusão jamais poderá ser uma dessas trivialidades que ouvimos com muita frequência: que ele é “sempre válido” ou é “desmentido pelos fatos”. Por trás dos enunciados marxistas, verificados ou desmentidos, há sempre o marxismo como matriz de experiências intelectuais e históricas, que sempre pode, mediante algumas hipóteses auxiliares, ser salvo do fracasso [...] é simplesmente descabido falar tanto de “refutação” como, aliás, de “verificação”. [...] *A história do pensamento não sentencia sumariamente: isto é verdadeiro, aquilo é falso. [...] Assim são os clássicos. Reconhecemo-los pelo fato de ninguém os tomar ao pé da letra, e de, mesmo assim, os fatos novos nunca estarem totalmente fora de sua competência, de se tirarem deles novos ecos e de se revelarem neles novos relevos.* (S, 8-9, grifo nosso).

Com a crítica de Merleau-Ponty ao marxismo apresentada, percebe-se que a sua filosofia política muda em alinhamento com sua nova noção de *physis*. Lembremos que, no início do capítulo, indicamos que Merleau-Ponty compreende agora a história aos moldes da linguagem e, conseqüentemente, do Ser. A visão marxista de história, então, ainda estaria carregada de dicotomias comuns ao pensamento do século XIX, pensa Merleau-Ponty. Estabelecer uma divisão entre

*infraestrutura* e *superestrutura* seria como dividir o homem entre corporal e espiritual, e a tentativa de privilegiar algum desses polos como sendo o ‘*elemento determinante*’ em ‘*última instância*’, seja o corpo ou o espírito, seria igualmente equivocado.

Nosso século apagou a linha divisória entre o “corpo” e o “espírito” e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre associada, até nos seus modos mais carnis, às relações das pessoas. Para muitos pensadores, no fim do século XIX, o corpo era um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos. O século XX restaurou e aprofundou a noção de carne, ou seja, do corpo animado. (S, 256).

Como se vê, a crítica à filosofia marxista é um importante indício da defesa merleau-pontiana da *carne* do Ser. A história ou a cultura humana operam a partir do mesmo regime ‘carnal’ da linguagem e da natureza. Não há na história, pois, uma causalidade mecânica regida por leis fixas que não deixariam espaço para o surgimento de modos de produção que não o socialismo ou o comunismo: não há ‘*positividade pura*’. As possibilidades de organização dos futuros sistemas econômicos da história da humanidade estão tão abertas quanto as possibilidades de novas línguas. A história manifesta o caráter de *visibilidade* e *invisibilidade* da própria *physis*. Desse modo, trata-se aqui tanto de ‘naturalizar a história’ como de ‘historicizar a natureza’.

Percebe-se a distância entre o marxismo instrumento de análise teórica e o marxismo que definia a teoria como a consciência de uma prática. Há situações de luta de classes, e é mesmo possível, se quisermos, formular a situação mundial em termos de proletariado e burguesia: mas isso é apenas uma maneira de falar, e o proletariado apenas um nome para uma política racional [...] Coisa alguma, lado algum da coisa não se mostra senão ocultando ativamente as outras, denunciando-as no ato de encobri-las. Ver é, por princípio, ver mais do que se vê, é ter acesso a um ser de latência. O *invisível é o relevo e a profundidade do visível e, assim como ele, o visível não comporta positividade pura.* (S, 12-21, grifo nosso).

O *visível* e o *invisível* não são noções restritas aos fenômenos perceptivos no âmbito da organização do *Umwelt* de um organismo, nem apenas um par conceitual para oferecer mera linguagem filosófica sobre as complexidades do mundo quântico. A *visibilidade* e a *invisibilidade* são termos que Merleau-Ponty encontrou para descrever o caráter de sensibilidade de tudo que é *physis*, o que, obviamente, inclui o homem, com sua linguagem e história: “O invisível, o espírito, não é uma outra positividade: é o avesso, ou o outro lado do visível. É necessário reencontrar esse espírito bruto e selvagem sob todo o material cultural de que se revestiu” (N, 343). Não há rompimento entre natural e cultural. Tudo está permeado de *visibilidade* e *invisibilidade*. Dito isso, vale apontar que Merleau-Ponty afirma que o *visível* caracteriza melhor os entes físicos enquanto que o *invisível* deve ser mais associado ao simbólico: “O ser visível é natural, construído em torno da coisa natural. Mas a linguagem, a arte, a história, gravitam em torno do invisível (a idealidade)”. (N, 365, grifo nosso). Apesar disso, não se deve retirar disso a noção de alguma divisão ou ruptura, há apenas um *continuum*.

*Nenhuma diferença substancial entre Natureza física, vida, espírito. [...] Será necessário deslindar melhor essa ideia de ser, ou seja, daquilo que faz com que esses Seres, a Natureza, o homem, sejam — e estejam — “um no outro” [...] precisar sobretudo a relação do positivo e do negativo neles, do visível e do não-visível.* (N, 343, grifo nosso).

Para compreendermos em mais detalhes como natureza, vida e espírito estão ‘*um no outro*’, voltemos, então, às análises presentes no *Curso do Collège de France*.

## II. DESCARTES E A HERANÇA JUDAICO-CRISTÃ

A noção de *comportamento* continua a ser utilizada por Merleau-Ponty nos *Cursos do Collège de France*. Para evitar os extremos de visões

materialistas reducionistas ou de dualismos e vitalismos, o filósofo insiste em buscar na expressão comportamental a compreensão da totalidade da corporeidade. Desse modo, ao comentar as pesquisas do psicólogo Arnold Gesell, Merleau-Ponty deixa claro que suas formulações tardias continuam a assumir que “não existe diferença entre a organização do corpo e o comportamento, visto que o corpo é definido como o lugar do comportamento.” (N, 239). O comportamento, como vimos, é um lócus de sentido mesmo quando não há ‘*pensamento*’, o que ecoa a formulação merleau-pontiana de que a natureza é ‘*autoprodução de sentido*’ independente de atos volitivos; mais precisamente, a *physis* é uma *intencionalidade operante* e não uma *intencionalidade de ato*.

Na contramão do pensamento de Merleau-Ponty, formulações como a de René Descartes postulam um ‘*pensamento*’ como núcleo fundante da totalidade.<sup>5</sup> Partindo desta premissa cartesiana, a ‘*produtividade natural*’ que Merleau-Ponty associa à *carne* só pode ter Deus como fonte. Como diz o fenomenólogo, “Para Descartes, essa produtividade natural aparece como a própria produtividade de Deus.” (N, 203). O próprio Descartes deixa isso claro na sexta de suas *Meditações* ao afirmar peremptoriamente que “*por Natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas.*” (Descartes, 2000, p. 144, grifo nosso). Obviamente, não se deve confundir aqui Descartes com Spinoza. O dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*, como Merleau-Ponty observa, definitivamente afasta o cartesianismo do panteísmo monista de Spinoza: “Certamente, Descartes não é Spinoza [...] ele sempre distingue dois planos de realidades: a autoposição de Deus e a

---

<sup>5</sup> Cf. Descartes. *Meditações sobre Filosofia Primeira* (2000).

posição do universo. (N, 206). O dualismo de Descartes, portanto, polariza os aspectos que Merleau-Ponty visa entrelaçar. Enquanto Descartes vê criatividade em Deus e passividade na matéria, Merleau-Ponty descreve um *quiasma* do Ser no qual todos os ingredientes qualitativos já perpassam a *physis*. Como diz Merleau-Ponty, a natureza em Descartes é pura plenitude de ser e, por isso, vazia. A *physis* cartesiana é o que Whitehead aponta como *ponto flash*, isto é, nada mais que o mero instante de uma realidade criada por um ser que está fora dela.

Daí resulta [do pensamento cartesiano] que cada parte é plenitude de ser. [...] A extensão é por toda parte igualmente plena, porque é igualmente vazia. Ela só é o que ela é. Por isso o mundo exterior será inteiramente atual: não há lugar para uma diferença entre os seres atuais e os seres possíveis, nem para uma remanência do passado ou uma antecipação do futuro. Nada existe de mais nem de menos em suas partes simultâneas, tal como não existe em seu desenrolar através do tempo. (N, 204).

Não há interioridade, temporalidade e, conseqüentemente, possibilidade na natureza cartesiana. Ela é apenas a manifestação vazia da verdadeira ação criativa que está por trás, a saber, Deus: “Descartes transforma a Natureza numa necessidade que não pode ser outra senão aquela que ela é e, por trás dessa natureza, em última instância, ele apercebe Deus.” (N, 206). Curiosamente, e aqui a observação de Merleau-Ponty resume bem o âmago da ontologia cartesiana, há uma tonalidade teológica em tal visão de natureza. Mais especificamente, há um caráter que reverbera a cosmogonia e a escatologia da tradição judaico-cristã: “Como caracterizar tal maneira de pensar? Uma ontologia dessa espécie é *retrospectiva*. O nervo desse pensamento é a ideia segundo a qual, de uma certa maneira, tudo está dado [...] Deus teria podido não o criar, mas se o criou, então o mundo deve ser como é.” (N, 206-207, grifo do autor). Esta necessidade da específica configuração instanciada do

mundo, como lembra Merleau-Ponty, se dá pela própria natureza de Deus em seu sentido judaico-cristão, isto é, o mundo é como é por ele ter sido efetivado por Deus e, necessariamente, isso significa que a configuração não carece de nada: “santo Tomás mostrava que a questão não era supor Deus como um arquiteto escolhendo entre os possíveis.” (N, 215). Em poucas palavras, a ontologia cartesiana é, em essência, religiosa, pois ela “é comandada pela ideia de finalidade” (N, 209) e tal finalidade é, necessariamente, perfeita pelo fato de emanar de Deus.<sup>6</sup>

O teor judaico-cristão comum ao cartesianismo é afastado da ontologia de Merleau-Ponty. Na verdade, desde o início de sua carreira, deve-se dizer, o fenomenólogo bate na tecla da impossibilidade do dualismo ontológico: “Não existe meio de pensar as duas coisas ao mesmo tempo, por exemplo, a separação e a união da alma e do corpo.” (N, 210). Dito de outro modo, no dualismo cartesiano, assim como na tradição judaico-cristã, persiste “a ausência de verdadeira união: existe apenas uma simples justaposição.” (N, 28). Tal justaposição, como se sabe, acaba por privilegiar a alma e, no caso específico de Descartes, a glândula pineal ganha função intermediadora e, assim, “O corpo torna-se o veículo da alma.” (N, 27). Desse modo, a filiação judaico-cristã manifesta no dualismo de Descartes acaba por servir como fundamentação teológica que impede a apreensão do caráter *carnal* da natureza. Com isso, do mesmo modo que Marx e Engels reduzem a história à *infraestrutura* da economia, empobrecendo e negando, ‘em última instância’, a causalidade estrutural do complexo de ideias que forma a *superestrutura*, a ontologia cartesiana/judaico-cristã, por sua

---

<sup>6</sup> De certo modo, isso remete ao famoso *Dilema de Eutífron*. Sócrates, como se sabe, debate com Eutífron para compreender a essência da  *piedade*, o que os leva à seguinte aporia: uma ação é piedosa por conta dos deuses a aprovarem ou ela é aprovada pelos deuses por ser piedosa enquanto tal? *Mutatis mutandis*, o mundo é perfeito porque foi Deus quem o criou ou Deus o criou dessa maneira por ser a maneira perfeita? Cf. Platão. *Eutífron* (2015).

vez, reduz o Ser a Deus, empobrecendo e negando a natureza. Merleau-Ponty, por outro lado, argumenta que não há um centro, isto é, não há um polo que seja o elemento determinante da história, da linguagem, do Ser etc. Partir da ideia de um *Ser Bruto* significa uma horizontalidade radical que abandona ontologias pautadas na suposição de um núcleo do qual tudo emana; não há, nessa visão, subordinação ou hierarquização, mas entrelaçamento de ponta a ponta. O mundo, assim, não é negado, mas afirmado. A *physis* não é inerte, mas *autoprodutora de sentido*.

o monoteísmo judaico-cristão afirma que Deus é o Ser. ‘O Ser é o nome próprio de Deus’, diz São Boaventura na esteira de Moisés [...] O ser não é mais o atributo de uma classe de seres, mas localiza-se num ser infinito que exclui todo predicado. [...] O pensamento judaico-cristão é perseguido pela ameaça do acosmismo [Spinoza]. [...] Em certo sentido, *estabelecer deus como Ser é operar uma negação do mundo, é dizer que o resto não é*. (N, 216-223, grifo nosso).

De fato, reservar a Deus o aspecto qualitativo criativo implica na diminuição ou negação da *physis*. Tal negação, portanto, só deixa uma opção aberta: os entes que formam a natureza são carentes ou vazios de Ser e sua compreensão exige a descrição mecanicista que entende a totalidade da *physis* como *res extensa*; como algo pleno e, portanto, predizível, matematizável ou escatológico, isto é, pré-determinado, para falarmos em linguagem teológica. Para o religioso, especialmente o de linhagem monoteísta abraâmica, “é preciso que o mundo exista e que exista de outra maneira que não Deus” (N, 216), já que, qualquer outra alternativa seria, rigorosamente, uma diminuição da figura de Deus. A ontologia de Merleau-Ponty, ao contrário, nega tal tipo de posição, pois, demarcar uma diferença ontológica rigorosa entre Deus e Mundo é, por outra via, cair no mesmo tipo de ontologia hierarquizante presente em *A Estrutura do Comportamento*. A *carne* merleau-pontiana,

então, opera em um regime monista de entrelaçamento da *physis* descrito por meio da imagem do *quiasma* que retifica a influência que Merleau-Ponty recebeu de Schelling: o Eu humano e os demais animais não diferem do *ser pré-objetivo* que o alemão nomeia de *incondicionado*, ou seja, “Schelling propõe a relação recíproca do homem e da Natureza.” (N, 220), porém, este vínculo entre homem e natureza não é o vínculo cartesiano entre Deus e mundo ou o nexos marxista entre *infraestrutura* e *superestrutura*, isto é, uma conexão em que um dos polos é privilegiado. A natureza merleau-pontiana dos anos 1950 já possui as qualidades que o filósofo francês negara outrora: “A Natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro” (N, 4). A negatividade e a temporalidade antes exclusivas ao para-si agora se alastram ao restante da *physis*, a intencionalidade provém agora do interior do Ser.

A nova visão proposta pelo filósofo, vale colocar, não significa uma mudança conceitual de puro interesse teórico sem consequências pragmáticas; na verdade, argumenta Merleau-Ponty, são as mudanças conceituais que, muitas vezes, auxiliam no estabelecimento de novas práticas e descobertas.

*Não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da ideia de Natureza. Foi a mudança da ideia de Natureza que permitiu essas descobertas. Assim, foi uma concepção qualitativa do Mundo que impediu Kepler de admitir a lei da gravitação universal. Faltou-lhe substituir a Natureza dividida em regiões qualitativamente distintas por uma Natureza em que o Ser é homogêneo em toda parte e sempre. (N, 10, grifo nosso).*

Daí a importância da tarefa de Merleau-Ponty: pensar um novo conceito de natureza não é um mero exercício especulativo reservado a filósofos ou a alguns poucos físicos que se preocupam com discussões de ordem conceitual. Ajudar a definir e disseminar uma nova concepção

de natureza é um esforço que busca estabelecer um quadro conceitual que permita novas experimentações, descobertas ou, até mesmo, a fundamentação para a refutação de certas perspectivas teóricas no campo das humanidades (como no caso da crítica merleau-pontiana aos limites do materialismo histórico).

A seguir, veremos como o exame que Merleau-Ponty faz da corporeidade humana contribui decisivamente para a compreensão de um *Logos* natural. A imbricação corpo-natureza delineada pelo filósofo, como poderemos notar, serve ao propósito de evidenciar a amplitude de sua “teoria da carne”. (N, 338).

### III. O CIRCUITO DA CARNE

A corporeidade humana está “em circuito com o mundo [...] com as coisas, com os animais, com os outros corpos” (N, 338); ela é “compreensível por essa teoria da carne - Pois a carne é [...] visibilidade do invisível” (N, 338). A dinâmica entre *visível* e *invisível* exige o abandono da natureza plena. Antes mesmo do humano, o campo da física e o da biologia já apontam para uma realidade não passível de descrição pelos modelos do mecanicismo que precede a era contemporânea: “recorremos à experiência da Natureza física e viva, e mostramos que ela se esquivava à ontologia das *blossen Sachen* [meras coisas] ou dos objetos de inspiração cartesiana” (N, 333). Ao compreender isso, percebemos que “o mundo e os outros tornam-se nossa carne.” (N, 341). Vejamos em mais detalhes as características desse *circuito da carne*.

Em seu último curso (*Natureza e Logos: O Corpo Humano*), Merleau-Ponty busca demonstrar que, apesar do ser humano inegavelmente demonstrar um comportamento diferenciado, sua especificidade, no

fundo, é apenas mais uma dentre várias produzidas pela evolução, ou seja, há sim um aspecto idiossincrático do *homo sapiens*, porém, pode-se dizer que as demais espécies também possuem suas características próprias, o que não permite afirmar que elas seriam ontologicamente distintas. Mesmo assim, ao introduzir a discussão, o filósofo afirma que “nosso tema específico” (N, 335) constitui “não mais a animalidade mas o corpo humano.” (N, 335). Porém, tal divisão é apenas aparente, pois, logo na sequência o autor afirma que “A evolução faz a transição [da animalidade ao corpo humano], posto que o homem resultou dela.” (N, 335). Desse modo, a corporeidade humana possui suas particularidades do mesmo modo que outras espécies possuem as suas. Além disso, ao comentar sobre os limites de uma investigação exclusivamente estesiológica de nosso corpo, Merleau-Ponty é assertivo quanto à importância do aspecto libidinal no funcionamento normal do *corpo próprio* na dinâmica de acesso ao ser, fato este igualmente observado na animalidade das demais espécies de reprodução sexuada.

a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, uma relação de ser e não de conhecimento. Paralelamente ao estudo do corpo estesiológico, seria necessário um estudo do corpo libidinal e mostrar que existe um *enraizamento natural* do para outrem (vimos isso em Portmann: o corpo animal como órgão do para outrem, o mimetismo como identificação, a espécie, já inscrita na generatividade, inscrita também nessa intercorporeidade) [...] o esquema corporal vai ser não só relação com as coisas e com um *Umwelt* de coisas, mas também relação com outros esquemas corporais. [...] o esquema corporal tem uma estrutura libidinal... e sociológica. (N, 340-361, grifo nosso).

O caráter libidinal nunca é dissociado do aspecto estesiológico da corporeidade humana: não é possível eliminar este aspecto de ‘animalidade’ de nossa existência. Lembremos que o próprio Darwin—uma década após a publicação de *A Origem das Espécies*—lançou a obra

*A Descendência do Homem e a Seleção em Relação ao Sexo*<sup>7</sup>, ou seja, Merleau-Ponty apenas mantém aqui a noção de que o *homo sapiens* é apenas mais um desdobramento da evolução e o desejo sexual não é algo abstrato, descorporificado ou simplesmente algo histórico convencionalizado por cada cultura, o desejo é a própria estrutura corporal de nosso organismo proveniente de um processo evolutivo natural que nos engloba: “Qual é o Eu do desejo? É o corpo, evidentemente.” (N, 340). O desejo é o corpo do mesmo modo que a percepção é o próprio corpo como abertura: “Sou testemunha de meu *Umwelt*.” (N, 348-349) e tal testemunho, diz Merleau-Ponty, se dá pelo corpo enquanto *estrutura*. Mesmo a percepção visual só pode ser compreendida como resultado de uma dinâmica corpo-*Umwelt*: “Não existe alma descendo num corpo [...] Não é o olho que vê. Tampouco é a alma. É o corpo como totalidade aberta.” (N, 351). O ‘espírito’ (no sentido de ‘comportamento humano’), pois, não é algo despreendido que apodera a corporeidade, ao contrário, trata-se precisamente daquilo que dela se origina: “o espírito não é o que desce no corpo a fim de organizá-lo, mas aquilo que dele emerge.” (N, 229). Inspirado pela obra de Merleau-Ponty, o psicólogo americano J. J. Gibson, na introdução do seu agora clássico *The Ecological Approach to Visual Perception*, reforça a tese merleau-pontiana da cognição corporificada: “Dizem-nos que a visão depende do olho, o qual está ligado ao cérebro. Eu sugiro que a visão natural depende dos olhos na cabeça em um corpo sustentado pelo chão, sendo o cérebro apenas o órgão central de um sistema completo de visão.”<sup>8</sup> (Gibson, p. xiii, 2014, tradução nossa). A análise do corpo humano e de

---

<sup>7</sup> Cf. Darwin, C. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (2004).

<sup>8</sup> “We are told that vision depends on the eye, which is connected to the brain. I shall suggest that natural vision depends on the eyes in the head on a body supported by the ground, the brain being only the central organ of a complete visual system.”

seu modo operante, portanto, reforça o que foi dito acerca da natureza e vice-versa.

[...] verificação sobre o que foi dito sobre a Natureza física, pelo corpo humano, e inversamente corroboração e esclarecimento do que dizemos sobre o corpo humano pelo que precedeu: é somente recordando-se a Natureza como visível que se pode entender agora o surgimento de uma percepção invisível em sua relação com o que ela vê, como desvio em relação ao visível. (N, 347-348).

Em outras palavras, “antes de ser razão, a humanidade é uma outra corporeidade.” (N, 336), isto é, apenas mais um organismo equiparável aos demais animais e, num certo sentido, pode-se até mesmo afirmar que “*Ser carne já é ser homem.*” (N, 362, grifo nosso), ou seja, já há algo de ‘humanidade’ na própria *physis*, algo manifestado na própria estrutura da linguagem, como vimos anteriormente.

[...] espírito bruto como natureza selvagem. Necessidade de despertar esse espírito aquém das positivities sedimentadas. É neste sentido e sob estas reservas que se pode falar de um Logos do mundo natural. [...] A linguagem como retomada desse Logos do mundo sensível numa outra arquitetônica. (N, 354).

Descartes, na quinta parte do *Discurso do Método*, faz sua famosa defesa da diferença entre animais e homens: a linguagem.<sup>9</sup> Com isso em mente, percebe-se o quão radical é o anticartesianismo de Merleau-Ponty: não há no fenomenólogo apenas a negação do dualismo

---

<sup>9</sup> “[...] pode-se conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até profira algumas a propósito das ações corporais que causem alguma mudança em seus órgãos, mas não é possível conceber que as combine de outro modo para responder ao sentido de tudo quanto dissermos em sua presença, como os homens mais embrutecidos podem fazer. [Porém,] é uma coisa fácil de se notar que não há homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem excetuar nem mesmo os dementes, que não sejam capazes de combinar diversas palavras e de com elas compor um discurso no qual possam expressar seus pensamentos; e que, pelo contrário, não há outro animal, por mais perfeito e bem nascido que seja, que faça o mesmo. [...] E isto [a falta de linguagem] não prova somente que os animais têm menos razão que os homens, mas que não tem absolutamente nenhuma.” (Descartes, 2001, pp.63-65).

ontológico e a indicação da impossibilidade de união entre corpo e alma, mas também a recusa em aceitar a linguagem como algo unicamente humano. A linguagem é um tipo específico de relação e abertura ao mundo fundado na sensibilidade estesiológica-libidinal da corporeidade humana, no entanto, por mais única e específica que seja a configuração orgânica do *homo sapiens*, ela apenas retoma e amplia aquilo que a fundamenta: a *physis*. O *Logos* do discurso, no fundo, é o *Logos* natural. Nossa *carne*, portanto, é *carne* natural; nosso circuito de existência linguístico-cultural, então, já é o *circuito da carne* que permeia o todo.

Esse circuito é o que o esquema corporal significa: é esquema, organização, não massa informe, porque é relação com o mundo, e isso mesmo porque é relação consigo na generalidade. Essa coisa-abertura para as coisas, participável por elas, ou que as porta em seu circuito, é propriamente a *carne*. E as coisas do mundo, na medida em que são núcleos nelas, em que participam dela, em que se diluem nela, são a carne do mundo, o sensível. [...] Todas essas investigações são convergentes: é o ser bruto, da percepção, que permite compreender 1° como pode existir (nova física) ser que não seja *núcleo duro*; 2° como podem desenhar-se ali configurações de macrofenômenos de um outro nível: os seres vivos; 3° como esses corpos podem ser carne (N, 358-359).

A investigação do corpo humano, pois, conflui e se harmoniza com a investigação do mundo físico e do vivente em geral, o que nos leva a indagar o que é, afinal, a vida.

No *sexto esboço* que compõe o curso *Natureza e Logos: O Corpo Humano*, Merleau-Ponty repete uma discussão que até hoje ocupa os biólogos: “o vírus é vida ou não-vida?” (N, 422). Ampliando ainda mais a questão: o que diferencia a vida da não-vida? Quando a *physis* passa da química à biologia? A homogeneização qualitativa da ontologia da *carne* busca, como estamos a demonstrar, ultrapassar dicotomias e hierarquizações no Ser, porém, do mesmo modo que Merleau-Ponty

entende a especificidade do corpo humano em relação a outras expressões de animalidade sem retirar do homem o status de produto da evolução, o vivente deve, sim, ser pensado como uma expressão carnal peculiar da *physis*, mesmo que não haja, ao fim, um desprendimento ontológico. Com isso, podemos nos perguntar: mesmo com toda a teorização da *carne*, não estaria Merleau-Ponty apenas retomando a hierarquização sugerida em *A Estrutura do Comportamento*? Os *Cursos do Collège de France* não demonstram que, por mais que se tente, é inevitável a introdução de diferentes ordens do Ser? Por um lado, a crítica é válida: Merleau-Ponty continua a apontar diferenciações entre o *físico*, o *vital* e o *humano*, porém, a nosso ver, suas considerações sobre história e linguagem demonstram claramente um avanço que difere a ontologia do *Ser Bruto* daquela dos anos 1940: a hierarquia *físico*, *vital* e *humano* de outrora sequer faz menção ao aspecto ‘natural’ da *fala* e afirma claramente que a ordem *física* é menos complexa que as demais. Além disso, quando compara o *humano* com o *vital*, seu ponto focal se resume a descrever a lacuna entre *trabalho/atitude categorial* e os comportamentos *sincrético* e *amovível*, ou seja, a impossibilidade do animal em situar-se no futuro é descrita e os pontos de aproximação são relegados. Em sua ontologia tardia, por outro lado, Merleau-Ponty faz questão de abandonar este posicionamento ao descrever, como veremos a seguir, o quão situado no futuro já estão os animais não-humanos, o que permitirá uma melhor compreensão do que é a vida.

#### **IV. VIDA E INTENCIONALIDADE**

Pelo menos desde o século XVIII, o debate sobre a compreensão da vida parece sempre girar em torno da escolha entre duas opções:

vitalismo ou mecanicismo.<sup>10</sup> Na década de 1950, porém, Merleau-Ponty observa que, entre os especialistas, já há uma tendência em deixar de lado tal discussão: “Há 50 anos, o problema da vida era sempre o objeto do mesmo debate: materialismo ou vitalismo. Os velhos debates ainda não estão abolidos hoje em dia mas passaram a segundo plano.” (N, 227). Um indício do novo tipo de debate inaugurado, diz Merleau-Ponty, é que há “autores de noções inclassificáveis do ponto de vista clássico (mecanicismo-vitalismo)” (N, 227). Outro ponto que corrobora a observação do francês é que a “noção de *Gestalt* constitui uma linguagem comum às duas escolas, e que pode ser orientada tanto numa direção quanto na outra.” (N, 227). Em outras palavras, o acúmulo de evidências e experimentos levaram o debate a um patamar no qual as noções antigas soam defasadas. Dicotomias antes rígidas são questionadas e, de acordo com Merleau-Ponty, uma visão *dialética* é cada vez mais disseminada, colocando à prova o essencialismo e indicando a *carnalidade* do vivente. A oposição entre traços inatos e traços adquiridos é, talvez, o exemplo que melhor ilustre o que Merleau-Ponty destaca.

[...] existem as ideias que se reagrupam, tais como, por exemplo, as de inato e adquirido, de maturação e aprendizagem. No começo, havia antítese e agora esses dois processos já não são considerados como realmente distintos. Uma teoria pura do organismo ou de *learning* [Aprendizagem] é assim considerada uma abstração. *A biologia deixa de ser substancialista para tornar-se dialética.* [...] Em suma, assiste-se a uma mutação dos conceitos biológicos. (N, 228, grifo nosso).

Em harmonia com a nova visão dialética difundida no estudo do fenômeno biológico, o conceito de natureza merleau-pontiano compreende que o ser vivo inaugura a apreensão do *Umwelt* não porque

---

<sup>10</sup> Cf. Kant. *Crítica da Faculdade de Julgar* (2016).

há uma ruptura ontológica entre ser físico e ser vivo, mas porque a organização do vivente estabelece o que o filósofo chama de ‘*relações inéditas*’, o que, a princípio, parece novamente cair no tipo de armadilha conceitual das obras iniciais que o filósofo busca se desvencilhar, porém, seu argumento é o de que, inegavelmente, o ser vivo se relaciona apenas com ‘*elementos físico-químicos*’, porém, um outro *evento* emerge a partir de uma organização relacional específica que, não obstante, continua a integrar o mesmo Ser e não carrega ou inaugura nenhum tipo de nova substância ou elemento.

A visão do mundo não se reduz a uma soma de eventos exteriores, ou a uma relação com um interior que não se considera como estando neste mundo. Nenhuma dessas duas perspectivas dá lugar à produção de um *Umwelt*. Com o ser vivo surge um meio de *evento* que abre um campo espacial e temporal. *Esse surgimento de um meio privilegiado não é a manifestação de uma força nova. O ser vivo só age com elementos físico-químicos, mas essas forças subordinadas estabelecem entre si relações inéditas.* (N, 288).

Dito isso, cabe ainda insistirmos na indagação: falar em ‘*relações inéditas*’ não seria mera reformulação terminológica do mesmo tipo de ontologia presente em *A Estrutura do Comportamento*? Não parece que Merleau-Ponty, apesar de todo seu discurso sobre a ‘*carne do mundo*’, não está novamente compartimentalizando o Ser? A maneira de contornar esta legítima provocação, a nosso ver, está na atenção que Merleau-Ponty reserva ao aspecto de ‘*antecipação*’ dos organismos não-humanos, algo que, como veremos na sequência, o afasta do tipo de visão que descrevia o vivente apenas em termos de comportamento *sincrético* e *amovível*.

Merleau-Ponty corrobora sua defesa do aspecto processual da *carne* a partir de estudos acerca do desenvolvimento embrionário e sua conexão com o comportamento futuro. Retomemos os estudos do

anatomista americano Coghill.<sup>11</sup> O que fascina Merleau-Ponty é que o desenvolvimento do axolote estudado por Coghill não é desencadeado apenas por estímulos presentes, mas também pela antecipação do futuro. Há, diz Merleau-Ponty, um ‘comportamento global’ do organismo que o move para certa direção antes mesmo do contexto que a torna necessária.

O axolote é um lagarto muito comprido, de 15cm, que no estado de girino vive na água mas depois, uma vez na posse de suas quatro patas, se desenvolve em terra. Coghill estuda seu desenvolvimento embrionário e, em particular, a evolução do seu comportamento motor. [...] a montagem do animal não se faz peça por peça, e assim é que o animal apresenta, precisamente nas patas, esboços de fibras motoras anteriores ao desenvolvimento da musculatura. Neste caso, o sistema nervoso antecipa o desenvolvimento do organismo, o governo central envia representantes locais para as diferentes partes do corpo, antes que estas últimas possam ainda ter uma existência independente. (N, 229-231).

Dito de outro modo, as observações de Coghill nos impelem a indagar: “Como se explica que o desenvolvimento anatômico ocorra num ritmo tal que o organismo se apresenta como precocemente adaptado para funcionar?” (N, 232). A única resposta possível—nos termos da ontologia merleau-pontiana—é que a interioridade, a temporalidade e ‘o possível’ que foram devolvidos à *physis* a partir do exame da nova física em harmonia com as filosofias de Whitehead e Schelling simplesmente se manifestam na dinâmica de desenvolvimento dos organismos, ou seja, o ser vivente não está preso às restrições das modalidades *sincrética* e *amovível*: desde o desenvolvimento embrionário a relação com o futuro não-imediato já é realidade.

---

<sup>11</sup> Cf. Coghill. *Anatomy and the Problem of Behaviour* (2015).

Coghill quer mostrar que, se o comportamento é um enigma para uma anatomia estática, é porque ele só pode ser compreendido por uma anatomia dinâmica. [...] Portanto, num embrião, já existe uma ‘referência ao futuro’. Não se pode definir o animal pelo seu funcionamento imediato, neste caso os aparelhos só têm sentido para um futuro [...] o organismo contém o possível. O embrião não é simples matéria, mas matéria que faz referência ao futuro. (N, 234-235, grifo nosso).

‘Matéria que faz referência ao futuro’, lembremos, é a conclusão da física do século XX. Merleau-Ponty, então, não apenas abandona a descrição de uma *physis* empobrecida em relação ao vital e ao humano, como também agora enriquece o alcance comportamental do vivente. A *Estrutura do Comportamento*, vale lembrar, não admite uma referência ao futuro na ordem *vital* a não ser que seja acerca de algum estímulo presente (como no caso do chimpanzé no experimento de Köhler do qual tratamos), mas será mesmo que o estudo de Coghill realmente exige a adoção de uma visão ‘dialética’ da biologia?

Coghill demonstra que há uma ‘referência ao futuro’, porém, poderíamos interrogar o seguinte: não seria tal ‘referência’ nada mais que uma sequência de eventos pré-programada desencadeada de modo linear? Uma explicação mecanicista não seria o suficiente para esclarecer este fenômeno? Merleau-Ponty responde ao lembrar que o próprio Coghill—por meio de estímulos elétricos—induziu o surgimento de diferentes respostas no desenvolvimento do organismo do axolote, demonstrando assim que não há essencialismo na estrutura fisiológica, mas sim *plasticidade*, noção que é plenamente aceita e difundida hoje não apenas no que diz respeito ao cérebro (neuroplasticidade) como também ao organismo como um todo: do mesmo modo que a *physis* em geral, a anatomia do vivente é dinâmica e não estática, ou seja, dentro dos limites impostos pela configuração físico-química de um organismo, há um leque de opções que podem

emergir de acordo com a diferenciação do contexto, isto é, não há uma sequência algorítmica rígida pré-estabelecida na organização e desenvolvimento do vivente: “Deve-se admitir, portanto, uma potencialidade intrínseca de crescimento, um sistema *dinâmico* que reage ao seu meio circundante à maneira do organismo” (N, 234, grifo nosso). Dinamismo este que serve como mais um indício contra o vitalismo que, por definição, assume uma pré-ideação do rumo a ser tomado pelo organismo, ou seja, o “vitalismo é *contra-indicado pelos fatos. Todas essas ideias supõem a pré-formação, mas a embriologia moderna defende a tese da epigênese.*” (N, 249, grifo nosso).

A partir disso, Merleau-Ponty introduz o debate acerca da relação entre corpo e comportamento. De antemão, deve-se reafirmar a rejeição ao vitalismo: “O comportamento manifesta-se como um princípio imanente ao próprio organismo, como um princípio que surgiria de imediato como totalidade. Mas sob o termo comportamento, não há nenhum vago vitalismo.” (N, 236). ‘Comportamento’, portanto, não é nada abstrato que paira sobre o corpo e, apoderando-o, serviria como substituto da noção cartesiana de alma ou do elã bergsonianos. Assim, chegamos à uma definição simples do que é o corpo vivo: “o organismo é sinônimo de comportamentos possíveis no futuro.” (N, 242).

Além de Coghill, Merleau-Ponty se vale da pesquisa de Arnold Gesell<sup>12</sup> para chegar às mesmas conclusões, só que agora partindo da embriologia humana.

o corpo é um esboço do comportamento, o desenvolvimento embrionário antecipa o comportamento futuro, os órgãos ou esboços de órgãos do embrião não têm menor sentido se os considerarmos independentemente de toda a lógica do comportamento. É significativo que no embrião de 8 semanas, a medula espinhal já tenha chegada à sua extensão completa, que

---

<sup>12</sup> Cf. Gesell. *The Embryology of Behavior* (1945).

o polegar se afaste dos outros dedos, como se este fenômeno antecipasse a oposição móbil do polegar aos outros dedos, o que só será realizado pela criança com um ano pós-natal. Nesse sentido, todo movimento exercido pelo embrião é a antecipação de um comportamento que será retomado pela criança em um nível superior. [...] todo tema motor da vida embrionária pode ser considerado como um tema que será elaborado em um nível superior na vida pós-natal. (N, 240-241).

Com isso, Merleau-Ponty aprimora ainda mais sua concepção de vida: “Atingimos neste ponto uma compreensão profunda da noção de corpo vivo: o corpo é um sistema de potências motoras que se entrecruzam para produzir um comportamento.” (N, 242). A intencionalidade, compreendida aqui como a totalidade motora que produz comportamentos visando o atual e o futuro, portanto, define o vivente de um modo a alargar a concepção oferecida nos anos 1940.<sup>13</sup> No entanto, é preciso sempre lembrar que Merleau-Ponty não abandona as noções de *forma* e *estrutura*, ele apenas as integra em uma ontologia da *carne* radicalizada, o que nos permite chegar agora a um momento crucial da obra tardia de Merleau-Ponty, a saber, sua definição definitiva de vida: “A *forma* ou a *totalidade*, eis portanto o atributo fundamental do ser vivo.” (N, 245, grifo nosso).

Ao privilegiar a *forma* como característica fundamental da vida, Merleau-Ponty, como se sabe, segue aqui uma discussão que nasce com Kant<sup>14</sup> e é retomada por autores como Hans Jonas<sup>15</sup> e, mais

---

<sup>13</sup> A noção de comportamento oferecida na década de 1950 continua a expandir a ideia de *síntese passiva* com ainda mais embasamento científico. Apoiado na obra do biólogo escocês Edward Stuart Russell, o filósofo defende que até mesmo operações fisiológicas internas do organismo devem ser consideradas como padrões comportamentais: “Russell mostra que as relações entre as células de um tecido ou de órgãos são assimiláveis a relações de comportamento. Reciprocamente, o que chamamos comportamento pode ser considerado como um prolongamento, para além de seu corpo próprio, da atividade do organismo. *O comportamento é uma atividade fisiológica em circuito externo. Em contrapartida, a atividade fisiológica é um comportamento diante de um meio interno.*” (N, 290, grifo nosso).

<sup>14</sup> Cf. Kant. *Crítica da Faculdade de Julgar* (2016).

<sup>15</sup> Cf. Jonas. *O Princípio Vida: Fundamentos para uma Biologia Filosófica* (2005).

recentemente, Francisco Varela e Humberto Maturana.<sup>16</sup> Como mencionamos no primeiro capítulo, Kant introduz a noção de *Naturzweck* ('fim natural' ou 'propósito natural') para descrever que há uma *forma* em cada organismo individual que se mantém pela reprodução das partes que compõem a corporeidade. Um organismo vivo, portanto, seria a autoprodução e manutenção de uma *forma* a partir da contínua substituição de suas partes. Como diz o próprio Kant em passagem clássica da *Kritik der Urteilskraft*:

Em tal produto da natureza, do mesmo modo que cada parte existe apenas como um resultado das demais, também pensamos em cada parte como existindo pelas outras e pelo todo [...] devemos pensar sobre cada parte como um órgão que produz as demais partes (fazendo com que, reciprocamente, cada uma produza a outra) [...] Somente ao atingir esses critérios, e somente por conta disso, é que um produto será, simultaneamente, organizado e auto-organizado e, com isso, poderá ser chamado de propósito natural [*Naturzweck*]. (Kant, 1987, p. 253, § 65).

Portanto, Merleau-Ponty retoma os passos de Kant, só que por meio da biologia darwinista de seu tempo, pois, o próprio Arnold Gesell—argumenta o filósofo francês—parte de Darwin para defender que “o estudo do ser vivo só pode ter um objeto: a forma. Para esse efeito, ele [Gesell] citou antes uma expressão de Darwin, segundo o qual a morfologia deve ser considerada como ‘a verdadeira alma’ da *história natural*.” (N, 242, grifo do autor). Com isso, um impasse se impõe: “de duas uma: ou o todo se distingue totalmente dos seus materiais, ou então lhes é imanente. (N, 245). Merleau-Ponty, é claro, se coloca favorável à segunda alternativa. A vida, em suma, é uma *forma* imanente a um corpo que, por sua vez, deve ser compreendido como a

---

<sup>16</sup> Cf. Maturana & Varela. *De Máquinas e Seres Vivos – Autopoiese: A Organização do vivo* (1997).

intencionalidade que anima o complexo de comportamentos motores presentes e futuros.<sup>17</sup>

Ainda acerca da descrição da vida, Merleau-Ponty oferece uma descrição similar ao que Hans Jonas busca quando o alemão enfatiza o *metabolismo* como fator definidor do vivente: “Não existe uma distinção clara entre o combustível e a máquina: o organismo queima sua própria substância e a reconstrói por retirada antecipada da substância combustível. [...] A estabilidade do organismo é uma estabilidade incessantemente reconquistada e comprometida” (N, 244). Tal estabilidade, é claro, se dá pela *normatividade* instauradora do *Umwelt* que envolve criatividade comportamental e alcance do futuro, excluindo assim o comportamento mecanizado que poderia, em princípio, reproduzir a movimentação corporal, mas que não possuiria a interioridade que marca um ser *carнал*, ou seja, “O código não é uma língua, tal como o autômato não é a vida. [...] A estrutura da língua, tal como a estrutura do vivente, não é uma distribuição de fatos cuja representação se faria, de uma vez por todas, por combinações de possíveis.” (N, 267). A máquina, portanto, não é vida por conta da ausência de interioridade que, por sua vez, se dá apenas pelo surgimento enquanto imbricação carnal da natureza, ou seja, a máquina, de certo modo, também se encontra imbricada e é ‘produto’ da *physis*, mas da ordem do *artificial*, da técnica humana, daí sua perene característica de incompletude ao não ser capaz de atingir os dois aspectos definidores do vivente: “As máquinas não passam de ‘organismos incompletos’, aos quais faltam duas propriedades para

---

<sup>17</sup> A título de curiosidade, Whitehead também fornece uma definição de vida ao enumerar três fatores: “As características da vida, pois, são: auto satisfação absoluta, atividade criativa e finalidade.” [*Thus the characteristics of life are absolute self-enjoyment, creative activity, aim.*] (Whitehead, 1968, p. 152, tradução nossa). A rigor, sua definição não é incompatível com a oferecida por Merleau-Ponty, porém, é notável que o francês é, digamos, mais sóbrio em suas palavras.

*aparecer como organismos: a construção de formas e a regeneração.*” (N, 275, grifo nosso). A máquina opera segundo uma linearidade pré-estabelecida, o organismo enquanto ente natural possui interioridade e vive pela *forma* que lhe é imanente. O sentido de seu comportamento não é imposto de fora, mas irrompe de sua própria corporeidade: “A máquina funciona, o animal vive, ou seja, ele reestrutura seu mundo e seu corpo. [...] Não existe sentido operante no interior da máquina, mas somente no interior do ser vivo. [...] a animalidade é o *Logos* do mundo sensível: um *sentido incorporado*.” (N, 264-270, grifo nosso).

A manifestação do ‘*sentido incorporado*’ é o comportamento, mas como, então, defender a noção de possibilidades comportamentais futuras em embriões que ainda nem mesmo receberam o estímulo devido? Não seria isso um fato a favor de teorias essencialistas geralmente associadas a princípios vitais?

[...] o comportamento não é nem um simples efeito arquitetural nem um feixe de funções, é algo que se antecipa ao funcionamento, que comporta uma referência ao futuro, que está para além dos possíveis imediatos e não pode realizar imediatamente tudo aquilo o que, no entanto, já esboça. Em virtude da sua iniciativa endógena, o organismo traça o que será a sua vida futura; desenha o seu meio (*Umwelt*); contém um projeto em referência ao todo de sua vida. (N, 247).

No espírito da *Navalha de Ockham*, Merleau-Ponty não abre mão da economia de variáveis para descrever a natureza e busca a simplificação da explicação ao evitar “duplicar a realidade observada com uma segunda realidade.” (N, 248). A totalidade de um organismo—não só em relação à sua corporeidade e ao processo metabólico de autoreferência e automanutenção, como também no que diz respeito ao ‘todo de sua vida’—não pode, portanto, se valer de princípios descolados da *physis*, tampouco de processos mecanicistas que não dariam conta do fato de

que estar vivo significa possuir plasticidade, interioridade e temporalidade.

O futuro viria do próprio presente. Eles se continuariam um ao outro. [...] Há sempre antecedentes e consequentes. Procurar o que alguma coisa quer dizer não é indicá-lo por trás das aparências, mas ver que existem aderências entre as partes espaciais do embrião e as partes temporais da sua vida. Ao acompanhar a narrativa de sua vida de comportamento, é-se obrigado a reconhecer a relação interna de sentido dessas diferentes fases, a ver aí a modulação de uma mesma vida. Whitehead já sustentava que em física é preciso negar a localização única. A física moderna não se obriga mais a representar-se os processos como somas de pontos. Não se quer dizer, portanto, que o futuro é pensado no presente, mas apenas que a pluralidade dos fenômenos se unem e constituem um conjunto que tem um sentido. Hegel já comparava a vida a um turbilhão: o turbilhão nada mais é do que água, mas a sua forma não se explica pela água. O organismo não seria uma totalidade transcendente, como tampouco seria uma totalidade por somação. (N, 249).

Nem totalidade transcendente, nem totalidade por adição, mas totalidade de uma *forma*. Algo que significa, ao mesmo, enraizamento na *physis* e instauração de relações que ultrapassam a caracterização meramente mecanicista: “No desenvolvimento do organismo, *nenhuma lei físico-química deve ser considerada abolida e, no entanto, uma tal organização não é exprimível em termos físico-químicos.*” (N, 295, grifo nosso).

A percepção—nunca é demais ressaltar—sempre é via de acesso ao Ser durante todos os cursos do *Collège de France*: “Encontramos modelos dessa ideia de totalidade no mundo da percepção. [...] Com efeito, a percepção não nos fornece coisas, mas aquilo que vemos.” (N, 249-250). Para compreender a totalidade da *forma* do organismo, tomemos o exemplo da percepção do movimento: apreender um movimento é captar pré-reflexivamente a “iminência daquilo que vai continuar naquilo que já começou. A iminência é o caráter de estrutura do

movimento percebido. A totalidade percebida não está para além do espaço e do tempo, ela é percebida como imbricação do que atravessa o espaço e o tempo.” (N, 251). Do mesmo modo, argumenta Merleau-Ponty, “na visão global do devir do embrião há a experiência da iminência do futuro” (N, 253). O devir que marca a *forma* de um organismo não está para além da realidade espaço-temporal como um elã vital, uma alma ou qualquer outra substância descolada da *physis* tampouco é uma pré-configuração maquinal que apenas põe em movimento uma sequência linear. Merleau-Ponty nega não só o dualismo ontológico e o mecanicismo não-dialético, mas também toda *teleologia* que, geralmente, é de matiz religiosa, no entanto, também possui—na história do pensamento ocidental—fundamentação de ordem aristotélica. A ontologia do *Ser Bruto*, portanto, procura igualmente ir além de Platão e Aristóteles: “No organismo vivo, não devemos nem ‘platonizar’ nem ‘aristotelizar’ e duplicar a realidade sob nossos olhos sem por isso resolver o problema. O futuro do organismo não se encontra recolhido em potência no início da sua vida orgânica, como um escorço em seu começo.” (N, 253). Tudo gira em torno, então, de aplicar a crítica à localização única—elaborada por Whitehead e fundamentada empiricamente pela física contemporânea—à biologia e assumir a vida como *forma* que reproduz, a partir de outras relações *carnais*, o caráter não-localizável da matéria física em geral, ou seja, do mesmo modo que a relação probabilística com o futuro indica que, na ordem subatômica, há uma abertura de situações possíveis que mina a visão laplaciana determinística, o organismo também deve ser considerado como essa abertura ao futuro que manifesta uma indeterminabilidade ontológica, uma negatividade, ou ainda, um ‘*desequilíbrio*’ que se relaciona com o futuro sem que ele já esteja estabelecido.

Cada momento presente está apoiado no futuro, mais do que preenhe de futuro. Ao considerar-se o organismo num momento dado, verifica-se que há o futuro em seu presente, pois seu presente está em estado de desequilíbrio. [...] Os esboços do organismo no embrião constituem um fator de desequilíbrio. (N, 253-254).

A vida, portanto, possui uma espécie de caráter errático; o constante desequilíbrio do organismo ecoa o indeterminismo da própria *physis*. Como diz Merleau-Ponty, “Apreender a vida nas coisas é apreender, nas coisas como tais, uma falta.” (N, 257). Tal falta, como dito, é aquilo que se apoia no futuro aos moldes do que ocorre na percepção, ou seja, há um ‘apoio no futuro’ e não internalização ou pré-configuração. Assim como Husserl esclarece a dinâmica da intencionalidade com as noções de *retenção* e *protensão*, a totalidade do organismo também remete a esta dinâmica perceptiva, o que faz Merleau-Ponty, mais uma vez, se valer do exemplo da melodia.

A melodia nos dá uma consciência particular do tempo. Pensamos naturalmente que o passado segrega o futuro adiante dele. Mas essa noção de tempo é refutada pela melodia. No momento em que começa a melodia, a última nota está lá, à sua maneira. Numa melodia, ocorre uma influência recíproca entre a primeira e a última nota, e devemos dizer que a primeira nota só é possível pela última e reciprocamente. É assim que as coisas se passam na construção de um ser vivo. (N, 282).

Em outras palavras, o devir global do arsenal comportamental de um ser vivo é como uma melodia, no sentido de uma existência que opera para além do *ponto flash* da antiga ontologia. O tecido espaço-temporal normativo no qual o organismo opera, isto é, seu *Umwelt*, está mais próximo da melodia que do plano de coordenadas cartesiano:

O organismo não se define por sua existência pontual: o que existe mais além é um tema, um estilo [...] O corpo pertence a uma dinâmica de comportamento. [...] O organismo não existe como uma coisa dotada de

propriedades absolutas, como fragmentos de espaço cartesiano. O organismo é uma flutuação em torno de normas. (N, 296-297).

A atestação do caráter melódico de um ser vivo, humano ou não, somado aos seus estudos de etologia, leva Merleau-Ponty a abandonar as noções de comportamento *sincrético* e *amovível* para defender a totalidade comportamental aberta dos animais e, com isso, desfazer a demarcação que antes separava o *vital* do *humana*: ao se valer do exemplo do caranguejo, o filósofo chega ao ponto de defender que *cultura* não é algo exclusivo ao humano. Deve-se dizer, porém, que o leitor poderá notar que, apesar de tudo, Merleau-Ponty hesita em suas palavras. No mesmo fôlego ele se refere ao fenômeno como ‘*começo de cultura*’ e ‘*pré-cultura*’, indicando assim uma certa hesitação, pelo menos nesse trecho de seus cursos. Apesar da vacilação ser notável, ela não parece, a nosso ver, comprometer sua ontologia de modo geral, dado o seu esforço constante em defender um *Logos* do mundo natural.

O caranguejo utiliza o mesmo objeto (a anêmona-do-mar) para fins diferentes: ora para camuflar sua carapaça e proteger-se assim dos peixes, ora para alimentar-se, ora, se lhe retirarem a carapaça, para substituí-la. Em outras palavras, há aqui um *começo de cultura*. A arquitetura de símbolos, que o animal fornece por seu lado, define assim, no seio da Natureza, uma espécie de *pré-cultura*. O *Umwelt* é cada vez menos orientado para uma meta, e cada vez mais para a interpretação de símbolos. (N, 286, grifo nosso).

Apesar da aparente irresolução, novamente afirmamos que não parece que a expressão ‘*pré-cultura*’ indique qualquer esboço de reformulações na ontologia do filósofo, pois, logo na página seguinte, encontramos a seguinte afirmação que reverbera a ideia de *carne* como elemento (*Arché*): “Por trás de todos os mundos produzidos esconde-se ainda a natureza-sujeito.” (N, 287), ou seja, a *cultura* é *physis* e vice-versa.

Por fim, cabe findar a presente seção com um breve comentário acerca da seguinte formulação oferecida por Merleau-Ponty: “A realidade dos organismos supõe um *Ser não-parmenidiano*, uma forma que escapa ao dilema do ser e do não-ser.” (N, 297, grifo nosso). Nesta passagem, Merleau-Ponty se refere ao caráter melódico, isto é, à existência não-pontual da *forma* do organismo. A totalidade da existência de um organismo, portanto, não está previamente dada, nem é pautada em uma dinâmica que exclui a relação com o devir. A referência a Parmênides neste ponto, então, não anula ou debilita nossa comparação anterior, ou seja, parte do objetivo da ontologia do *Ser Bruto* é responder o mistério do surgimento da *vida* e da *cultura* ao defender que a intencionalidade é como que algo *interior ao ser*, para usarmos novamente a síntese oferecida por Moutinho (2006). Desse modo, a questão do ‘surgimento da intencionalidade’ se dissolve, pois, como dito, ela já perpassaria a totalidade enquanto *carne* e é esse o sentido de nossas observações anteriores: o *insight* de Parmênides é notar que algo não pode surgir do nada (*Ex nihilo nihil fit*). Dito isso, a ontologia de Merleau-Ponty definitivamente não é uma ontologia aos moldes da de Parmênides. Seu intuito é precisamente descrever a *carne* como interposta entre o Ser e o Nada. Apesar da assumida inspiração pré-socrática, o filósofo francês busca desvencilhar-se de boa parte das categorias tradicionais da metafísica ocidental, daí sua preferência, como veremos a seguir, pelas noções de *quiasma*, *visibilidade* e *invisibilidade*.

## V. VISIBILIDADE, INVISIBILIDADE, QUIASMA

Quando Merleau-Ponty ressalta que “a carne de que falamos não é a matéria.” (VI, 141), deve-se retomar o pressuposto de sua ontologia: a

natureza, ao contrário do que se defende no início de *A Estrutura do Comportamento*, não é a soma de acontecimentos exteriores uns aos outros. A natureza, na verdade, não possui fatos ou objetos positivos, isto é, ontologicamente plenos. A natureza é um feixe probabilístico de eventos imbricados que nenhuma causalidade laplaciana pode dar conta. Como demonstramos, Merleau-Ponty se vale de uma miríade de evidências científicas e as harmoniza com sua descrição de um *Ser Bruto* marcado pelo que o filósofo chama de *visibilidade e invisibilidade*.

A *visibilidade* e a *invisibilidade*, em poucas palavras, descrevem a sensibilidade inerente ao Ser. Ao afirmar que “há uma *reversibilidade* daquele que vê e daquilo que é visto” (VI, 148, grifo nosso), Merleau-Ponty amplia aquilo que se observa no exemplo da mão que toca e é tocada. A *reversibilidade* no caso da sensibilidade da mão é mais evidente: com o devido grau de atenção, podemos perceber que a ação de tocar também envolve um ‘ser-tocado’ e tal reciprocidade, no fundo, envolve praticamente toda situação tátil. No que diz respeito à visão, no entanto, o senso comum nos diz o contrário: se eu vejo uma pedra, é óbvio que ela não me ‘vê de volta’. Se vejo uma pessoa que está distante e de costas, também é patente que somente eu estou enxergando. Merleau-Ponty, é claro, não nega tais fatos. No entanto, seu escopo de teorização é o próprio Ser e, por isso, seu intuito é o de dar conta da própria emergência da possibilidade de *ver* e *ser visto*, *tocar* e *ser tocado* etc. Sua resposta, então, é admitir que o caráter de *reversibilidade* já permeia a totalidade e não constitui um fato posterior da história do universo, ou seja, não se trata de algo exclusivo a determinados entes da *physis* que surgiram em um dado momento. Tal posição exige que Merleau-Ponty assumira uma conexão a nível ontológico entre as inúmeras manifestações da *physis*. Essa conexão é chamada de *quiasma*, ela ilustra o parentesco inquebrantável de tudo que há: “Nós nos colocamos tal

como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo. (VI, 157, grifo do autor). Em poucas palavras, “o *quiasma* é isto: a *reversibilidade*” (VI, 237, grifo nosso), ou seja, a dinâmica relacional que conecta e mantém a totalidade da *physis* é precisamente a propriedade da *reversibilidade* ou, simplesmente, o *quiasma*: “Há um corpo do espírito e um espírito do corpo e um *quiasma* entre os dois.” (VI, 234), isto é, a *reversibilidade* do *Ser Bruto* não é de modo algum estranha à corporeidade humana, pois, como o filósofo diz em nota de fevereiro de 1959, “a *Physis do início não é de modo algum ultrapassada pelo que direi do homem: ela é o correlativo da animalidade e do homem*” (VI, 172, grifo nosso).



## CONCLUSÃO

*O fim de uma filosofia é a narrativa de seu começo.* - Merleau-Ponty (VI, 172)

A questão que anima a filosofia de Maurice Merleau-Ponty pode ser resumida como a busca pela compreensão da relação corpo e mente. A dimensão do tema é tamanha que, inevitavelmente, a tarefa de tentar superar a dicotomia entre *res cogitans* e *res extensa* o leva à ontologia e, conseqüentemente, às discussões acerca do surgimento da vida e da cultura no interior da *physis*.

Durante a década de 1940, a divisão entre as ordens *física*, *vital* e *humana*, além das noções de *estrutura*, *corpo próprio* e *cogito tácito* serviram como resposta ao fisicalismo, ao vitalismo e, enfim, ao dualismo ontológico que o francês sempre buscou rechaçar. Subseqüentemente, um processo de autocrítica levou o autor a formular uma ontologia que superasse resquícios idealistas ou de *filosofias da consciência* em suas obras iniciais. Assim, no intuito de defender “O Ser bruto ou selvagem contra o ser sedimentado-ôntico” (N, 354), Merleau-Ponty, em seus últimos anos, buscou estabelecer uma “Ontologia que define o ser do interior e não mais do exterior” (N, 354). Para tanto, o filósofo estabelece sua *ontologia indireta* para—baseado na ciência de seu tempo—abandonar a visão empobrecida da *physis* defendida outrora.

Nem teoria do conhecimento nem metaciência buscando a substância da Natureza física ou do organismo. Mas, através do movimento da ciência, chegar à discussão do Ser-objeto da Natureza, à Natureza de que ‘somos’, à Natureza em nós — e por aí começar uma revisão da ontologia do objeto (N, 343-344).

Abandonar sua visão anterior de natureza leva o francês, então, a assumir uma natureza-sujeito, porém, trata-se de um ‘sujeito’ aos moldes de uma *intencionalidade operante*, isto é, de uma autoprodução de sentido pré-reflexiva ou estrutural, sem ‘pensamento’, o que aproxima Merleau-Ponty—como decidimos focar durante a presente tese—do pensamento de Schelling, Whitehead e Saussure, pois, cada autor—a seu modo—demonstra como pode haver o irrompimento de *sentido* a partir de uma dinâmica ontológica relacional, servindo ao propósito merleau-pontiano de postular um Ser não-compartimentalizado.

Por fim, Merleau-Ponty oferece seus próprios conceitos para estabelecer sua nova ontologia: a *reversibilidade* que manifesta o caráter sensível do *Ser Bruto* indica o *quiasma* da existência que opera em um regime de *visibilidade* e *invisibilidade* que percorre uma totalidade compreendida enquanto *carne*. Presentes nas formulações de Merleau-Ponty nos *Cursos do Collège de France* e conceituadas em *O Visível e o Invisível*, estas noções ilustram o entrelaçamento ontológico que ultrapassa a visão clássica da *physis* e, com isso, confirmam o ponto que defendemos na presente tese: não há equivalência ou continuidade entre as formulações ontológicas de Merleau-Ponty nas décadas de 1940 e 1950. Trata-se de duas ontologias que, apesar de possuírem o mesmo objetivo, apresentam diferentes concepções que, a rigor, são inconciliáveis. Se, inicialmente, tanto a vida quanto o corpo humano representavam ordens inéditas comparadas à esfera física, o principal conceito de sua ontologia tardia—a noção de *carne*—serve precisamente para fundar uma filosofia que rejeita ordens ontológicas qualitativamente divergentes: “A noção essencial para tal filosofia é a de *carne* [...] Meu corpo é, no mais alto grau, aquilo que qualquer coisa é: um isto dimensional. É a coisa universal” (VI, 234, grifo nosso). Se o nosso

corpo é *carne*, logo, a *physis* igualmente deve carregar em si o caráter sensível e a reversibilidade manifestada pela corporeidade humana. E é desse modo que os impasses criados em suas obras iniciais são superados, pois, ao postular que o todo é sensibilidade, o filósofo é levado a “reconhecer uma *idealidade* não estranha à carne” (VI, 146-147, grifo nosso) e, enfim, desfazer demarcações entre natureza, intencionalidade e cultura.



## REFERÊNCIAS

- Aristóteles. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- Barbaras, R. *De l'Être du Phénomène – Sur l'Ontologie de Merleau-Ponty*. Paris : Éditions Jérôme Millon, 2001a.
- \_\_\_\_\_. Merleau-Ponty et la Psychologie de la Forme. In: *Les Études Philosophiques – Merleau-Ponty – Le Philosophie et les Sciences Humaines*, n. 2, avril-juin 2001. Paris : PUF, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *De la Phénoménologie du Corps à l'Ontologie de la Chair*. In : GODDARD, Jean-Christophe (org.). *Le Corps*. Paris: Vrin, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *A Phenomenology of Life*. In : CARMEAN; HANSEN (org). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. New York: Cambridge University Press, 2005b.
- Barnes, J. *Early Greek Philosophy*. London: Penguin Books, 2002.
- Bergson, H. *A Evolução Criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Bimbenet, E. *Nature et Humanité: Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Ed. Vrin, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Un motif d'étonnement majeur: le perspectivisme” in *Alter Revue de Phénoménologie*. Paris: Éditions Alter, n. 16, 2008.
- \_\_\_\_\_. «Les pensées barbares du premier âge» : Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Figures et fonds de la chair*, vol. 4. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2002.
- Bornheim, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1967.
- Brentano, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London & New York: Routledge, 2014.
- Buzsáki, G. *The Brain from Inside Out*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Canguilhem, G. *La connaissance de la vie*. Paris : VRIN, 1998

- \_\_\_\_\_. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2011.
- Carman, T. & Hansen, M. B. N. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Chauí, M. *A Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo – Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- Chomsky, N. *Language and Problems of Knowledge*. Cambridge: MIT. Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Syntactic Structures*. Connecticut: Martino Fine Books, 2015.
- Coghill, G. E. *Anatomy and the Problem of Behaviour*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Crippen, M. & Schulkin, J. *Mind Ecologies: Body, Brain and World*. New York: Columbia University Press, 2020.
- Darwin, C. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London: Penguin Books, 2004.
- Dastur, F. *Chair et Langage: essais sur Merleau-Ponty*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty et Hegel. Ontologie et dialectique*. In : Chiasmi International – Merleau-Ponty – Penser sans dualisme, vol. 11. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2011.
- Descartes, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Os Pensadores: Discurso do Método/Paixões da Alma/Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- Detmer, D. *Phenomenology Explained*. Chicago: Open Court, 2013.
- Dorrance, S. & Dreyfus, H. *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York: Free Press, 2011.
- Dreyfus, H. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being in Time, Division I*. London: Bradford Book, 1990.

- \_\_\_\_\_. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Massachusetts: MIT Press, 1992.
- Eagleton, T. *A Ideia de Cultura*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- Einstein A. & Podolsky B. & Rosen N. "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?". *Phys. Rev.* 47 (10): pp. 777–780. 1935. doi:10.1103/PhysRev.47.777.
- Furlan, R. *A noção de Consciência n'A Estrutura do Comportamento (Merleau-Ponty)*. In : Psicologia USP – Vol. 12, n. 1. São Paulo: USP-IP, 2001.
- Gadamer, H. G. *Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Volume 1*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- Geertz, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1981.
- Gesell, A. *The Embryology of Behavior*. New York: New York Harper & Brothers, 1945.
- Goldstein, K. *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*. New York: Zone Books, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Human Nature in the Light of Psychopathology*. New York : Schocken Books, 1971.
- Griffiths, D. J. & Schroeter, D. F. *Introduction to Quantum Mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Haar, M. "Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty". In: *La Philosophie Française entre Phénoménologie et Métaphysique*. Paris: PUF, 1999, pp. 9-34.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- Heidegger, M. *The Beginnings of Western Philosophy: Interpretation of Anaximander and Parmenides*. Indiana: Indiana University Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Being and Time*. Tradução de John Macquarrie e Edward Robinson. New York: Harper Perennial, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Being and Time*. Tradução de Joan Stambaugh e Revisão de Dennis J. Schmidt. New York: State University of New York Press, 2010.

- \_\_\_\_\_. *A Caminho da Linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Heraclitus: The Inception of Occidental Thinking and Logic: Heraclitus' Doctrine of the Logos*. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2001.
- Husserl, E. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Revista de Estudos Universitários - REU, [S. l.], v. 1, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/4585>. Acesso em: 8 de setembro de 2022.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2013.
- James, W. *A Pluralistic Universe*. In: William James Writings: 1902-1910. New York: Library of America, 1988.
- Jaspers, K. *The Great Philosophers*. Tradução de Ralph Manheim. Editado por Hannah Arendt. New York: Harcourt, Brace & World, 1962.
- Jonas, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Northwestern University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Princípio Vida: Fundamentos para uma Biologia Filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- Kahlmeyer-Mertens, R. S. "Redução Fenomenológica enquanto retorno ao Mundo-da-Vida". In: Merleau-Ponty - Compêndio. São Paulo: Editora LiberArs, 2016.

- Laplace, P-S. *A Philosophical Essay on Probabilities*. Blackmore Dennett, 2019.
- Laraia, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1986.
- Lebrun, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.
- Lévi-Strauss, C. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papyrus Editora, 1990.
- Kant, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Critique of Judgment*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Editora 70, 2009.
- Koffka, K. *Principles of Gestalt Psychology*. London : Routledge & Kegan Paul Limited, 1955.
- Köhler, W. *Gestalt Psychology: The Definitive Statement of the Gestalt Theory*. New York: Liveright Publishing Corporation, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Mentality of Apes*. London/New York: routledge, 2018.
- \_\_\_\_\_. *The place of value in a world of facts*. New York : Liveright Publishing Corporation, 1938.
- Liotard, J-F. *A Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- Marx, K. & Engels, F. *Collected Works: Vol 49. Letters 1890-1892*. London: Lawrence & Wishart, 2010.
- Marx, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2016.
- Maturana, H. & Varela, F. *De Máquinas e Seres Vivos: Autopoiese: A Organização do Vivo*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1997.
- Merleau-Ponty, M. *As Aventuras da Dialética*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Gallimard, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Adventures of the Dialectic*. Evanston: Northwestern University, 1973.

- \_\_\_\_\_. *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949-1952*. Evanston: Northwestern University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Conversas — 1948*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A Estrutura do Comportamento*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Humanisme et Terreur — Essai sur le Problème Communiste*. Paris: Gallimard, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*. Boston: Beacon Press, 1969.
- \_\_\_\_\_. *L'Institution, la Passivité — Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty à la Sorbonne — Résumé de Cours (1949-1952)*. Dijon: Cynara, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La Nature — Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A Natureza: Curso do Collège de France*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Notes de Cours (1959-1960)*. Paris: Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O Olho e o Espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Parcours (1935-1951)*. Paris: Verdier, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Phenomenology of Perception*. London & New York: Routledge, 2013.
- \_\_\_\_\_. *The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collège de France: 1959-1961*. Evanston: Northwestern University Press, 2022.

- \_\_\_\_\_. *Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Evanston: Northwestern University of Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. *O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas*. São Paulo: Editora Autêntica, 2017.
- \_\_\_\_\_. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Le Primat de la Perception — et ses Conséquences Philosophiques*. Paris: Verdier, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia e Pedagogia da Criança — Curso da Sorbonne 1949-1952*. Tradução de Ivone C. Benedetti.
- \_\_\_\_\_. *Psychologie et Pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. Paris: Verdier, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Résumés de Cours — Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La structure du comportement*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A União da Alma e do Corpo*. São Paulo: Editora Autêntica, 2016.
- \_\_\_\_\_. *L'Union de l'Âme et du Corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- \_\_\_\_\_. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.
- Moran, D. *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge, 2002.

Morato, D. P. *Notas sobre a noção de elã vital - consciência e totalização na teoria da vida*. In: Carneiro, M.C.; Gentil, H.S. (Org.). *Filosofia Francesa Contemporânea*. 1 ed. São Paulo - SP: Cultura Acadêmica, 2009, v. 1, pp. 381-396.

Moura, A. A. *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*. Tese de Doutorado em Filosofia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo, 2010.

Moura, C. A. R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Editora USP, 1989.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade e Crise - estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

Mousinho, P. *Natureza, Tempo e Movimento: Merleau-Ponty leitor de Whitehead*. O que nos faz pensar: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 25, pp. 79-94, 2009.

Moutinho, L. D. S. *O invisível como negativo do visível - a grandeza negativa em Merleau-Ponty*. In: revista *Trans/Form/Ação* vol.27 no.1 Marília, 2004.

\_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty e a "filosofia da consciência"*. Revista *Dois Pontos*, 9 (1), pp. 121-153. Curitiba/São Carlos, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v9i1.29096>.

\_\_\_\_\_. *Razão e Experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tempo e sujeito - O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty*. In : *Dois Pontos*, v1, n1. Curitiba: UFPR, 2004.

Muller, R. *The Logic of the Chiasm in Merleau-Ponty's Early Philosophy*. *Ergo*, Volume 4, N. 07, 2017. Doi: <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0004.007>.

Nietzsche, F. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *The Will to Power*. Tradução de Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

Nogueira, R. Z. *A Processão do Absoluto: Notas sobre Merleau-Ponty e Schelling*. *Princípios - Revista de Filosofia*, Volume 26, Número 49, pp. 183-217. Doi: <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2019v26n49IDI3641>.

- Norsen, T. *Foundations of Quantum Mechanics: An Exploration of the Physical Meaning of Quantum Theory*. New York: Springer, 2017.
- Piaget, J. *A Construção do Real na Criança*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Le Langage et la Pensée chez L'enfant*. Paris: Edition Delachaux & Niestlé, 1923.
- Pinto, D. C. M. *Notas sobre a noção de elã vital - consciência e totalização na teoria da vida*. In: Carneiro, M. C.; Gentil, H. S. (Org.). *Filosofia Francesa Contemporânea*. 1 Ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009, V. 1, pp. 381-396.
- Platão. *Laques — Eutífron*. Belém: Edufpa, 2015.
- Portmann, A. *Animal forms and patterns – a study of the appearance of animals*. Translated by Hella Czech. New York: Schocken Books, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Animal Camouflage*. Translated by A. J. Pomerans. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan Press, 1959.
- Ramos, S. S. *Merleau-Ponty e Simondon: sobre o animal e o humano*. Revista Dois Pontos. São Carlos/Curitiba. Volume 16, Número 3, pp. 137-149, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/70173>.
- \_\_\_\_\_. *A Prosa de Dora: Uma Leitura da Articulação entre Natureza e Cultura na Filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Edusp, 2013.
- Ricœur, P. *Na Escola da Fenomenologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- Rovelli, C. *Anaximander and the Birth of Science*. New York: Riverhead Books, 2023.
- Russell, E. S. *The directiveness of organic activities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1946.
- Sacrini, M. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. Tese de Doutorado em Filosofia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Projeto Fenomenológico de Fundação das Ciências*. Sci. Stud., São Paulo, Volume 7, Número 4, pp. 577-593, Dez. 2009.
- \_\_\_\_\_. *O Transcendental e o Existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2006.

Sartre, J-P. *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*. Veredas, Favip, Caruaru, Vol. 2, Número 1, pp. 102-107, jan/jun 2005.

\_\_\_\_\_. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *La transcendance de l'Ego*. In: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Ed. Vrin, 2003.

Saussure, F. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

Scheler, M. *Cognition and Work: A Study concerning the Value and Limits of the Pragmatic Motifs in the Cognition of the World*. Northwestern University Press, 2021.

\_\_\_\_\_. *Nature et Formes de la Sympathie - contribution des Lois de la Vie Émotionnelle*. Paris: Ed. Payot, 1928.

Schelling, F. W. J. *Bruno ou Do Princípio Divino e Natural das Coisas: um diálogo*. In: Fichte, J. G. & Schelling, F. W. J. *Escritos Filosóficos*. Edição e Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Arte*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp, 2003.

\_\_\_\_\_. *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Tradução de Keith R. Peterson. New York: State University of New York Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*. In: *Sämtliche Werke*, VI. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1860.

Schrödinger. *O que é vida? O Aspecto Físico da Célula Viva*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

Shankar, R. *Principles of Quantum Mechanics*. New York: Plenum Press, 1994.

Sokolowski, R. *The Formation of Husserl's concept of Constitution*. New York: Springer, 2013.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Presence and Absence: A Philosophical Investigation of Language and Being*. Michigan: Catholic University of America Press (2017).

Spinoza, B. *Ética*. Minas Gerais: Editora Autêntica, 2009.

Toadvine, T. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Illinois: Northwestern University Press, 2009.

Suzuki, M. *La Double Enigme du Monde: Nature et Langage chez Schelling et Merleau-Ponty*. Chiasmi International, 5, pp. 235-258, 2003.

Thierry, Y. *Du Corps Parlant. Le Langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1987.

Toadvine, T. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Illinois: Northwestern University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. "Le passage du temps naturel" in *Alter Revue de Phénoménologie*. Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Uexküll, J. V. *A Foray into the Worlds of Animals and Humans with A Theory of Meaning*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2013.

\_\_\_\_\_. *Dos animais e dos homens*. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.

\_\_\_\_\_. *Monde animaux et monde humain*. Traduction de Philippe Muller. Paris : Denoël, 2004.

Vygotsky, L. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Whitehead, A. N. *A Ciência e o Mundo Moderno*. São Paulo: Editora Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Conceito de Natureza*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. *Modes of Thought*. New York: The Free Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. London/New York: The Free Press/Macmillan, 1979.

\_\_\_\_\_. *Science and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.

Wittgenstein, L. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)

Trata-se aqui de apresentar a ontologia indireta de Maurice Merleau-Ponty de modo a ressaltar a influência de Friedrich Schelling, Ferdinand de Saussure e Alfred North Whitehead, ou seja, a tese examina a ontologia do Être Brut a partir da leitura que o filósofo francês faz da Naturphilosophie de Schelling, do estruturalismo de Saussure e da metafísica de Whitehead. A partir disso, então, a tese busca fundamentar seu objetivo fulcral, a saber, evidenciar a discrepância que há entre a ontologia de seus últimos anos e a ontologia formulada na década de 1940. Em suma, ao examinarmos o pensamento elaborado nos Cursos do Collège de France e em *O Visível e o Invisível*, demonstrar-se-á a incompatibilidade da ontologia tardia de Merleau-Ponty com aquela presente nas obras *A Estrutura do Comportamento* e *Fenomenologia da Percepção*.



editora *fi*.org

