



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

VITOR VASCONCELOS DE ARAÚJO

O CONCEITO DE NATUREZA EM MERLEAU-PONTY

FORTALEZA

2016

VITOR VASCONCELOS DE ARAÚJO

O CONCEITO DE NATUREZA EM MERLEAU-PONTY

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Prof. Orientador: Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal

Fortaleza

2016

DEDICATÓRIA

**A Sandra Helena, a Leonardo Araújo, a
Mayara Pinho e a Nara Barreto.**

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos e todas que estiveram presentes, de alguma forma, na execução do trabalho, mesmo nem sempre conscientes de seu papel na produção do texto;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, que me permitiu dedicação exclusiva a este trabalho;

Ao orientador deste trabalho, prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal;

Ao prof. Dr. Kléber Carneiro Amora;

À profa. Dra. Virgínia Moreira;

À amiga e profa. Dra. Anna Karynne Melo;

Ao grupo Primata Simbólico;

À minha família;

À enfermeira Sueli;

Por último, mas não menos importantes, aos amigos Ary Salgueiro, André Azevedo, Ana Bento, Pedro Muniz, Thiago Fujiwara, Milena Fortuna, Gabriela Barreto, Livia Grangeiro e, em especial, Felipe Lima.

O abandono da filosofia da história e da filosofia da natureza, como se fossem modalidades de reflexão que expressam apenas entulhos metafísicos, não é um ganho para além de alguma forma de obscurantismo. É uma perda só justificável para um pensamento que crê só podermos pensar história e natureza a partir de quadros teleologicamente fechados e previamente determinados. Esse finalismo inflacionado é, no entanto, um erro ainda mais gritante quando voltamos os olhos ao campo do biológico. A esse respeito, só podemos esperar ansiosamente o dia em que setores da filosofia contemporânea abandonem, de uma vez por todas, uma imagem da natureza do séc XIX

(Vladimir Safatle, *O circuito dos afetos*)

Resumo: A presente dissertação tem por objetivo descrever o conceito de Natureza na obra de Merleau-Ponty, mostrando que o processo de naturalização da fenomenologia foi fundamental para a construção de uma teoria do Ser. Desejamos mostrar, sobretudo, como é possível, a partir de tal exposição, uma noção de Natureza que não seja entendida como antítese da consciência, reconhecendo na primeira a condição de surgimento da segunda. Esta consideração nos leva diretamente para o esforço de reconhecer a Natureza em sua dimensão temporal e simbólica, que, em obras primeiras do filósofo francês, permanecera subsumida às estruturas da percepção humana ou produto das correlações sensíveis do corpo próprio. Em primeiro lugar, mostraremos a constituição do Ser natural a partir de dois enfoques, quais sejam, um epistemológico, nos trabalhos iniciais de Merleau-Ponty, em que o diálogo com as filosofias transcendentais representou a impossibilidade mesma de uma psicologia pura, e um enfoque ontológico, no qual a inevitável elaboração de uma teoria do Ser natural é entendida como uma propedêutica em relação aos estudos acerca da percepção e do corpo. Caberá a nós, finalmente, identificar no curso *A Natureza* a envergadura ontológica desta, reconhecendo nela a posição de ser primordial.

Palavras-chave: Natureza, Temporalidade, Símbolo, Merleau-Ponty.

Abstract: This dissertation aims to describe the concept of Nature in the work of Merleau-Ponty, showing the process of naturalization of phenomenology was essential in building a theory of Being. We want to point out, above all, it is possible, from such presentation, a sense of Nature that is not understood as the antithesis of consciousness, recognizing the first as the condition of the latter. This consideration leads us directly to the effort to recognize the Nature in its temporal and symbolic dimension, which in early works of the French philosopher remained as subsumed to the structures of human perception, or as the product of sensitive correlations of the body. First, we will explain the constitution of Natural Being from two approaches, namely an epistemological one, in Merleau-Ponty's first works, in which the dialogue with the transcendental philosophies represented the very impossibility of a pure psychology, and an ontological one, in which the inevitable development of a theory of natural Being is understood as a propaedeutic to the studies of the perception and the body. This path directly leads us, finally, to identify in the course *Nature* an ontological scale of natural Being, recognizing in it the position of a primary Being.

Key-words: Nature; Temporality; Symbol; Merleau-Ponty

Sumário

1.Introdução.....	9
2. Natureza como estrutura simbólica.....	22
2.1 A reabilitação do princípio dinâmico para o estudo do comportamento.....	23
2.2 O homem como antinatural.....	36
3. Natureza como corporeidade própria	43
3.1. A reforma transcendental e a atitude natural.....	47
3.2 O corpo próprio, a psicopatologia e a Natureza	51
3.3 Expressão e linguagem.....	63
3.4 O corpo próprio e o mundo natural.....	65
3.5 Liberdade e tempo.....	70
4. A natureza temporalizante e simbólica, enfim	84
4.1 Natureza como uma dialética ontologicamente comprometida	85
4.2 A Natureza e o mundo da ciência	89
4.3 A crítica do materialismo científico na definição do Ser Natural: Merleau-Ponty e Whitehead.....	95
4.4 A fenomenologia do Ser Natural	99
5. Considerações finais.....	109
6. Referências bibliográficas.....	116

1. Introdução

O conceito de Natureza na obra de Merleau-Ponty permanece incerto¹ até a publicação do curso *A Natureza*, ministrado na década de 1950. O tema adquire proeminência quando, a partir de uma reinterpretação frontal do conceito, o autor sugere que o Ser Natural não é um objeto de apreensão do entendimento, mas o ponto de apoio primordial do exercício subjetivo. Esse curso não deixa de ser, juntamente com obras do porte de *O visível e o invisível* (1964), o esforço de criticar as reminiscências do pensamento moderno em sua filosofia e as pressuposições inquestionadas da ontologia do ser-para-a-consciência.

O filósofo francês consolida as críticas que havia feito ao projeto transcendental, de tradição idealista, tendo como orientação fundamental, durante a década de 1950, a redefinição do Ser Natural. Ele demonstra a necessidade de repensá-lo tal como a modernidade o concebeu, uma vez que, para Merleau-Ponty, a herança cartesiana de uma Natureza imóvel havia se alastrado no pensamento filosófico, tornando-se uma das importantes pressuposições da epistemologia crítica.

Com efeito, o autor procura na naturalização dos temas de seus trabalhos primeiros tanto mostrar a dissolução das ortodoxias transcendentais – sem, no entanto, perder de vista a importância do problema da justificação do saber – quanto indicar que a ligação entre o em-si e para-si² é possível no interior da Natureza; isto é, nosso filósofo trata de questionar do ponto de vista da ontologia aquilo que em seus primeiros livros havia permanecido como uma teoria do conhecimento.

Embora haja em Merleau-Ponty, desde o início de sua carreira intelectual, uma intenção de renovar o cenário ontológico cartesiano europeu, utilizando para esse fim suas meditações sobre percepção e corpo, o conceito de Natureza permanecera dependente de um enfoque epistemológico a partir do qual havia definido o objeto Natural em função do ato perceptivo, que, por sua vez, condicionara a aparição do Ser Natural. Portanto, para definir o conceito de Natureza é preciso explicitar sua teoria do conhecimento e as discussões sobre a

¹ Antes o tema ganhava pouca ou nenhuma referência explícita nas suas principais publicações, em que o problema da aparição do Ser Natural surgiu mediado pela discussão feita por Merleau-Ponty acerca da impossibilidade de uma Psicologia pura, limitada por um projeto de redefinição de uma teoria do conhecimento.

² Doravante iremos considerar que a distinção entre o em-si e o para-si deriva de um procedimento, do interior da tradição filosófica, em separar a dimensão determinante e determinada do conhecimento. Isto é, a clivagem entre o em-si e o para-si se justifica pela necessidade de conferir uma diferença entre sujeito e objeto, de tal modo a não considerar a esfera subjetiva determinante a partir das mesmas exigências das intuições sensíveis empiricamente determinadas.

reformulação da problemática transcendental, isto é, a maneira pela qual o objeto Natural é visto através da percepção e do corpo.

O esforço de definir o conceito de Natureza se encontra já em *A estrutura do comportamento* (1942). Na Psicologia da *Gestalt*, escola originada em Berlim cujo principal objetivo era fundar novas formas de inteligibilidade acerca dos fenômenos perceptivos, Merleau-Ponty apresenta a possibilidade de refutação dos fundamentos da reflexologia de Pavlov e dos métodos de introspecção em Psicologia como uma das estratégias de releitura dos problemas da teoria do conhecimento, abordando, no interior do texto, o empenho em religar as dimensões do para-si e do em-si.

Por isso, Merleau-Ponty pôde, nesse livro, afirmar que a percepção, domínio que torna possível a união entre sujeito e objeto, não é um circuito causal linear entre o objeto percebido e o aparato fisiológico de percepção (em-si), orientado através de um exercício subjetivo desinteressado (para-si), mas a apreensão de uma forma. Essa ideia permite a Merleau-Ponty assumir, ao contrário, como fundamento da percepção, que ela é um processo total cujas propriedades não são a soma dos elementos isolados, mas um conjunto perceptivo maior do que o aglomerado dos ingredientes. É através da noção da forma que Merleau-Ponty procura discutir, mediado pelos estudos científicos acerca do comportamento, a junção entre o *Umwelt* (ambiente) e a experiência vital da escala zoológica das espécies naturais.

O que nosso filósofo procura demonstrar é a existência de uma relação de integração entre a estrutura viva que percebe e o objeto da percepção. Com efeito, essa junção não diz respeito apenas a uma maneira de apreensão intelectual, feita *a posteriori*, mas também a uma forma de direção a um objetivo (teleologia), a qual implica, por sua vez, um modo de comportamento. Isso porque o nexos entre a teleologia e os objetos, para os quais se direcionam os seres vivos, ocorre no interior das próprias coordenadas sensório-motoras da infraestrutura do vivente.

Contudo, mesmo com a interessante concepção de causa oferecida pelos psicólogos da *Gestalt* acerca dos processos perceptivos, Merleau-Ponty vislumbrou a necessidade de analisar filosoficamente as implicações da noção de forma. Essa exigência surgiu quando a *Gestaltpsychologie* afirmou não existir processo perceptivo que não estivesse amparado integralmente em condições materiais, isto é, em estruturas neurobiológicas, indicando, assim, uma teoria da identidade entre as formas de comportamento e as formas neuronais.

Para Merleau-Ponty, isso parecia um retrocesso por significar uma volta ao objetivismo, já que o filósofo francês interpretava “a forma não [como] uma realidade física, mas [como] um objeto de percepção” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 224), pois, diferente

dos sólidos organizados, que têm como privilégio a disposição ordenada de unidades de correlação interior como forma de produção de um sentido para a percepção, os organismos vivos aparecem à consciência perceptiva a partir de unidades de significado geradas pelas próprias coordenações sensório-motoras. A problemática torna-se mais delicada quando Merleau-Ponty se refere ao modo particular da percepção humana, na medida em que a adesão à teoria da forma implicava, para os psicólogos da Escola de Berlim, a redução da cultura, lugar específico da experiência dos hominídeos, a processos neuronais de funcionamento.

Para a solução desse impasse, Merleau-Ponty é forçado a demarcar um corte entre os homens e o meio natural (os objetos sensíveis e os animais). Influenciado pelas leituras de Kojève (MENDONÇA, 1987) em sua interpretação da filosofia hegeliana, o fenomenólogo francês utilizará o pensamento dialético para a construção de uma teoria na qual a consciência humana é capaz de produzir um modo de conduta bastante específico e impossível às demais espécies naturais: o *comportamento simbólico*. Isso porque, para Kojève, a dimensão específica do comportamento humano exige do filósofo a distinção do homem em relação ao Ser Natural, porquanto há naquele a fundação de formas inéditas de vida a partir da criação de um mundo objetivo não natural, portanto humano, cultural e histórico.

Assim,

[s]ó depois de haver produzido um objeto artificial é que o homem é real e objetivamente algo mais e diferente de um Ser natural; e é apenas nesse produto real e objetivo que ele toma de fato consciência de sua realidade humana subjetiva. Portanto, é pelo trabalho que o homem é um Ser sobrenatural real e consciente de sua realidade; ao trabalhar, ele é Espírito encarnado, é mundo histórico, é História objetivada (KOJÈVE, 2002, p.28).

Dáí a escolha de Merleau-Ponty pelo “termo hegeliano ‘trabalho’, que designa o conjunto de atividades através das quais o homem transforma a natureza física e viva” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 253). No trabalho humano, a transformação do entorno indicava, para Merleau-Ponty, uma forma de comportamento ou de percepção que não estava prescrita de antemão por sua constituição Natural, ou melhor, o comportamento simbólico era a evidência de uma superação da Natureza no interior das condutas humanas.

Para consolidar, na hierarquia da forma, a especificidade da conduta humana, Merleau-Ponty toma o conceito de símbolo da neuropsiquiatria alemã de Adhémar Gelb e de Kurt

Goldstein³ (VERÍSSIMO, 2009) para argumentar uma diferença de integração entre as formas humanas de comportamento e as dos demais animais. O filósofo francês nomeia o símbolo como a capacidade não só de visar objetos tangíveis, mas também de realizar a abstração de dados concretos. Assim, utilizando-se do simbolismo, as formas humanas de comportamento são capazes de variar seus pontos de perspectiva temporal e espacialmente em relação ao objeto com o qual interagem quando atuam no mundo, expandindo seu campo de ação. Diferem, portanto, das formas animais de comportamento que estão destinadas a repetir impulsos demarcados e determinados pelo instinto.

A justificação transcendental desse processo, aquele que afirma no homem a presença de um comportamento capaz de produzir uma esfera de ações referentes a dimensões não atuais ou ainda uma esfera virtual, é descrita por Merleau-Ponty segundo a hierarquia do Ser⁴ da forma, caracterizado como um domínio ontológico capaz de abarcar os eventos reais, vitais e humanos. No entanto, para escapar da relação causal entre a matéria, a vida e o espírito⁵, ele subverte a ordem hierárquica da cosmologia em favor de uma teoria da percepção: não é o dado físico que causa o vital, que por sua vez produz o espírito, mas ao contrário é a estrutura perceptiva que projeta, ela mesma, características de correlação com o meio físico e a predicação de motivação à esfera vital. Isto é, Merleau-Ponty, em vez de aderir a uma gradação causal, opta por uma gradação estrutural.

Partindo da passagem dos níveis de organização da forma, Merleau-Ponty obedece a uma escala progressiva que vai dos sentidos concretos, da percepção de formas físicas, sensíveis etc. aos virtuais, isto é, das formas propriamente culturais – a linguagem, a política e a arte. Com efeito, a justificativa transcendental usada por Merleau-Ponty situa a experiência humana como a ocasião na qual é possível uma objetivação da realidade por situar-se de maneira privilegiada à distância da monotonia dos instintos animais, uma vez que, ao contrário destes, é capaz de inventar novas estruturas de sentido⁶. Por isso, tudo aquilo que é

³ No trabalho individual de Goldstein, a escolha do homem como objeto de estudo é apenas fruto de uma comodidade metodológica e não de um privilégio funcional em relação a outras espécies. Cf. GOLDSTEIN, 1995, p 25.

⁴ Doravante utilizaremos o ser com “S” maiúsculo por conta do aspecto englobante desta leitura ontológica.

⁵ A utilização do termo é apenas a referência às capacidades formais humanas em oposição aos comportamentos concretos dos animais. Como veremos adiante, Merleau-Ponty não entende que esse aspecto formal seja uma forma de autorreferência absoluta ou uma causação divina. Ao contrário, a criação de uma abstração imaterial do comportamento é apenas realizada por uma demanda exterior.

⁶ Segundo Bimbenet (2011), “Merleau-Ponty a donné un jour une formule philosophique précise de ce socle structural manifestement nécessaire à toute anthropologie rigoureuse. Un comportement vivant n’est pas une chose, la vie n’est pas une somme d’automatismes que viendrait miraculeusement coiffer, chez l’animal rationnel, la pensée ou le langage. Il n’y a pas d’un côté un corps animal, de l’autre un tête déjà tout entière humaine. C’est fonctionnellement comme comportement d’un nouveau type et non comme substance distincte, qu’il faut comprendre notre humanité et ses attributs spécifiques. Dire ‘la pensée’, ou ‘la raison’, ou ‘la

tomado no seio do comportamento simbólico se orienta a partir das disposições transcendentais da consciência humana e possui uma relação de exclusividade com ela.

O processo de conhecimento, que se origina do comportamento simbólico às demais aparições da Natureza viva, obedece a três aspectos principais: a) à realidade física, ou ainda aos sólidos organizados, que, a despeito de sua ordenação estrutural, em sentido gestáltico apresentam um alcance autorregulatório bastante restrito; b) à forma vital, pertencente à escala evolutiva das espécies animais, capaz de autorregulação num sentido mais ampliado – embora não seja apta a romper com os padrões de conduta – e para as quais o instinto prescreve seu domínio de significação; c) à forma simbólica, como a possibilidade de expansão dos campos prático do organismo e específico da experiência humana⁷ – esta última demonstra uma potência para a objetivação do entorno em oposição ao enlevo da experiência animal ante os limites do mundo físico.

Nesse processo, os níveis da forma posterior subsumem sua estrutura antecedente, de tal maneira a realizar um modo de integração distinto, impossível à sua organização anterior. Por isso, a forma vital não pode se reduzir à forma física, tampouco a forma simbólica pode reduzir-se às formas vitais de comportamento. No caso do simbolismo humano, a integração é total, entendida como o ponto máximo das organizações do vivido, uma vez que abarcam as dimensões físicas e vitais. Não só a forma simbólica integra-se a partir dos vetores em que ela é instituída, no diálogo do corpo humano com seu *Umwelt*, mas também é capaz de fundar novos significados, inéditos em relação à natureza física e vital (RAMOS, 2013).

Com efeito, os organismos naturais ainda que subjacentes a unidades de significado manifestam um limite quanto à reorganização de seus projetos vitais. A possibilidade de auto-organização plena das formas de vida é possível apenas do ponto de vista da experiência humana, já que os objetos construídos pelos animais não humanos apresentam uma aderência temporal e espacial aos seus objetivos iniciais, isto é, carecem de uma atitude categorial.

Os comportamentos animais assemelham-se, em vista disso, àqueles dos pacientes adoecidos descritos nas exposições de Merleau-Ponty dos quadros clínicos de Gelb e Goldstein, uma vez que, assim como nos animais, eles são sensíveis apenas a certos conjuntos de estímulos significativos para os quais o instinto prescreve a forma de conduta, deixando de fora “tudo aquilo que não se encaixa na estrutura do instinto animal” (MERLEAU-PONTY,

conscience’, c’est mal nommer l’humain, c’est métaphysiquement le construire comme adjonction au corps vivant d’une superstructure nouvelle, quando cette humanité devrait se comprendre au contraire comme transformant de l’intérieur les fonctions biologiques et les intégrant dans une structure de comportement inédite” (p. 87-88).

⁷ Essa é uma exposição bastante resumida que trataremos de aprofundar no primeiro capítulo deste trabalho.

2006a, p. 256). A atividade simbólica é, por outro lado, aquilo que permite que um utensílio humano não esteja condicionado a um só sentido possível, fazendo com que ele se mantenha aberto a uma pluralidade de comportamentos e significados.

Na verdade, Merleau-Ponty, em sua justificação transcendental, isto é, na descrição das condições de possibilidade de um sentido para a percepção, propõe uma leitura na qual a história dos homens supera integralmente seu meio Natural, uma vez que aquela carrega consigo a negatividade do trabalho enquanto as atividades animais são incapazes de superar as condições iniciais ofertadas pelos dados naturais.

Relembremos o ponto de partida para uma definição de Natureza na primeira publicação de Merleau-Ponty: “Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 1). Tal exposição define a Natureza de certo modo consoante com as teorias realistas. Isso porque uma teoria real, ou ainda um princípio real, é para Merleau-Ponty, ao menos em seus dois primeiros trabalhos, a tentativa de esgotar a explicação de um fenômeno a partir de propriedades físicas mecânicas e independentes da consciência. Ou seja, tanto implica afirmar que a causalidade dos processos subjetivos se encontra em uma esfera empiricamente determinada quanto significa abdicar do princípio de correlação entre sujeito e objeto.

Assim, a Natureza é apresentada numa realidade objetiva em estado de repouso no qual reproduz continuamente meios exteriores de causalidade, por sua vez inteligíveis como uma unidade gestáltica para uma consciência perceptiva humana. Ao descrever os animais e os objetos sensíveis como *Gestalten* inaptas para deliberar comportamentos criativos, Merleau-Ponty é capaz de explicar a Natureza como um Ser pleno ou como pura exterioridade, aquém dos comportamentos inovadores dos seres humanos, realizados pelo trabalho – que é responsável pelo excesso de sentido criado pelo homem em relação ao Ser Natural. Desse modo, o tratamento do conceito de Natureza, naquela primeira publicação, permanece refém da distinção entre o conjunto significativo oferecido pela percepção e a montagem material inerte do Ser Natural.

Já no segundo trabalho, *Fenomenologia da Percepção* (1945), Merleau-Ponty começa a redefinir uma teoria do conhecimento mediante a intenção de restituir a fisionomia concreta do mundo vivido a partir da percepção, reduzindo fenomenologicamente os prejuízos das ontologias clássicas, sobretudo em relação à antinomia corpo-alma. Para a realização desta finalidade, ele situa o corpo para além das categorias da representação da filosofia reflexiva, que o entendiam como uma realidade objetiva, de tal modo que “a consciência é o ser para a

coisa por intermédio do corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 193; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 161).

Por essa razão, Merleau-Ponty retoma criticamente o tema da função simbólica na *Fenomenologia da Percepção*, enquadrando o símbolo como um prejuízo intelectualista (VERÍSSIMO, 2009), tratando de descrever aquilo que subjaz ao comportamento simbólico. Isto é, antes se tratava de tomar o símbolo como o domínio próprio do transcendental. Ainda sobre o mesmo livro, é preciso realizar uma reflexão que reconhece no comportamento uma dimensão mais fundamental. Com isso, o fenomenólogo francês não deixa de endossar o declínio da ideia do simbolismo em favor dos movimentos abstratos do corpo próprio a partir da noção de esquema corporal. O que é primevo, portanto, é a correlação sinestésica do corpo próprio e não a dimensão simbólica das condutas humanas, uma vez que o movimento corporal abstrato representa o esforço de projeção do sujeito em um espaço livre, “onde aquilo que não existe *naturalmente* possa adquirir um semblante de existência” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 161-162; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 129, grifo nosso). De acordo com Leal (2012),

[o]s movimentos ditos abstratos são aqueles que não estão orientados para uma situação efetiva, isto é, *não consistem numa ação que responde às exigências do ambiente vital*, mas em ações que são configurações fictícias nas quais o agente inventa um movimento qualquer (p. 400, grifo nosso).

Ainda tomando como referência os estudos em psicopatologia da Escola de Berlim, desta vez considerando-os importantes evidências da ligação entre corpo e alma, Merleau-Ponty diz que o que se encontra prejudicada nos pacientes psiquiátricos é a capacidade de realizar, no interior da experiência patológica, a virtualização do entorno, havendo na organização do aparato corporal uma falha em operar com situações abstratas. Assim, aqueles que padecem de um transtorno psiquiátrico apenas se relacionam com os objetos a partir de uma vida “natural”. Eles estão fadados a repetir suas formas de ação e, por isso, incapazes de adquirir novos hábitos. Em conclusão às análises clínicas da psiquiatria da Escola de Berlim, Merleau-Ponty destaca que o mundo dos pacientes psiquiátricos “só existe como um mundo pronto ou imobilizado” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 161; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 130). Nessa descrição dos fenômenos psicopatológicos, o teórico insiste na vinculação da ideia de Natureza a partir de uma qualificação de um Ser inerte, ou ainda como uma forma de subsistência material incapaz de escapar de seus processos de determinação.

Na verdade, de acordo com o filósofo, para ser capaz de criar um horizonte perceptivo, o corpo próprio deve pressupor, de forma tácita, um mundo natural imóvel, projetando, na generalidade dos sentidos monótonos da Natureza, um mundo humano; por essa razão, Merleau-Ponty, em outro momento da *Fenomenologia da Percepção*, não deixa de se referir ao homem como uma ideia histórica e não como uma espécie natural, dada a sua extraordinária capacidade, através do movimento abstrato, de manter uma distância da plenitude natural para, a partir dos esquematismos corporais, fundar novas formas de existência no espaço intersubjetivo. Acontece dessa maneira porque o ser humano é sempre a tensão entre a experiência da determinação e da liberdade (MERLEAU-PONTY, 2006b; MERLEAU-PONTY, 1976).

A potência temporalizante do corpo próprio, presente ao longo de toda a obra, e, segundo alguns comentadores⁸, a chave para a argumentação transcendental defendida pelo filósofo francês, sugere, mais claramente no capítulo dedicado ao tempo, que ela nasce “de *minha* relação com as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 551; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 471). Merleau-Ponty (2006b, p. 551; 1976, p. 471) insiste na peculiar relação entre corpo próprio e tempo, afirmando que, “nas próprias coisas, o porvir e o passado estão em uma espécie de preexistência e de sobrevivência eternas”, ou ainda que o “mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 552; MERLEAU-PONTY, 1976, 471).

Nesse sentido, para Merleau-Ponty, se é possível falarmos de uma Natureza, ela se encontra mediada pelas categorias do sensível e mais especificamente por aquelas da temporalidade, graças ao poder abstrato que os esquemas corporais possuem, pois o corpo próprio é exatamente o fundamento da unidade dos sentidos⁹. Uma vez que a Natureza não abarca a dimensão do tempo, ela pode ser somente um dado pleno, enquanto a experiência humana, por outro lado, por tocar a experiência da retenção e do sucessivo, pode dar-se a partir de uma experiência de fluxo na qual há movimento e criação.

Entretanto, essa argumentação, que encontra na Natureza a impossibilidade de movimento, não se dá sem os seus relevos, havendo a breve admissão de uma tese bastante familiar aos leitores de *O visível e o invisível*, que é a demarcação de uma potência simbólica

⁸ MOURA, 2008; PINTO, 2008; LECONTE, 2012.

⁹ “O movimento, compreendido não como movimento objetivo e deslocamento no espaço, mas como projeto de movimento ou ‘movimento virtual’, é o *fundamento* da unidade dos sentidos” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 314; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 271, grifo nosso).

do objeto em relação aos esquemas corporais – embora tal reflexão, como defende Ferraz¹⁰, seja rapidamente revisada, dando ao corpo próprio, logo em seguida, o privilégio e a exclusividade de uma relação extraordinária com o tempo.

Portanto, a agregação de um instrumento natural à dimensão vivida do corpo próprio inauguraria a possibilidade de instituir um uso inédito do utensílio que na Natureza permanece como um objeto condicionado a um só sentido. A ferramenta conserva seu significado para o animal, capaz apenas de ser entendida como um instrumento de uso restrito a um objetivo próximo. A variação do esquema corporal dos símios superiores em relação ao utensílio é limitada e só pode existir se se aproxima do objeto para o qual ela é intencionada, em contraponto à fundação de um esquema corporal inédito pela experiência humana (RAMOS, 2013).

Com efeito, a despeito de se utilizar de abordagens distintas do conceito de Natureza, Merleau-Ponty parecia assumir um antinaturalismo¹¹ nos dois primeiros livros, admitindo, é verdade, uma comunicação entre cultura e Natureza, mas somente na medida em que é interposta pela tentativa de reconstrução de uma nova filosofia transcendental.

Para nosso filósofo, grosso modo, o trabalho subjetivo torna possível o rompimento com o dado do “aqui e agora”, uma vez que a percepção e o corpo são capazes de uma visão retrospectiva e prospectiva, impossível ao Ser objetivo, preso às estruturas concretas de sua situação presente. Tudo se passa como se Merleau-Ponty indicasse, no comportamento simbólico e nas correlações do sentido corporal, órgãos que convertem a Natureza em um objeto de captação sensível, fazendo dele um produto da subjetividade¹².

¹⁰“Notemos que, para Merleau-Ponty, rejeitar o ser objetivo não significa rejeitar que a percepção seja *resposta* à solicitação de um mundo do qual o próprio sujeito surge e no qual permanece sempre engajado (cf. PhP, p, 253). Na verdade, segundo o filósofo, a atividade perceptiva ocorre como uma *sincronização* de atitudes perceptivo-motoras *com* estímulos que *solicitam* a atenção corporal (cf. PhP, p. 248). Dessa maneira, o funcionamento da percepção *supõe um ser exterior* com o qual o sujeito se comunica (cf. PhP, p. 247). Merleau-Ponty chega mesmo a reconhecer, no início do capítulo ‘O sentir’, que esse ser fundante da experiência não se limita ao ser sensível, mas envolve ‘uma profundidade do objeto que nenhuma antecipação sensorial esgotará’ (Php, p. 250), um ‘horizonte de coisas vistas ou mesmo não visíveis’ (Php, p. 251). Aqui Merleau-Ponty considera rapidamente *a ideia de um excesso do ser em relação ao aparato perceptivo humano*, ou seja, admite que aquilo que existe ultrapassa o que pode ser sensivelmente discriminado pelos sujeitos humanos. No entanto, essa breve menção a tal ideia será mesmo recusada no decorrer da Fenomenologia da percepção, conforme veremos” (FERRAZ, 2009, p. 37, grifos do original).

¹¹ De acordo com Francis Wolff, o antinaturalismo tem duas formas principais: uma metodológica e outra objetiva. Embora não signifique afirmar que o homem está fora da escala evolutiva das espécies naturais, o homem detém uma propriedade que o torna objetivamente distinto dos seres naturais (simbolismo, inconsciente, luta de classes, etc.), o que, por sua vez, exigiria uma metodologia específica para tornar inteligível a especificidade que a cultura impõe aos modelos clássicos das ciências naturais (WOLFF, 2011, p. 93-94).

¹² Isso não significa dizer, como pretendemos mostrar neste trabalho, que seus dois primeiros empreendimentos intelectuais possam ser entendidos a partir de uma abordagem unívoca do termo Natureza.

Apesar desse breve diagnóstico que aproxima Merleau-Ponty das filosofias idealistas, não queremos afirmar com isso que o filósofo tenha aderido, de maneira inquestionada, ao humanismo filosófico de seus mestres. Isso porque, ao longo da escrita de suas primeiras reflexões publicadas, há um claro exercício de crítica ao projeto de Kant e Husserl, uma vez que, para o francês, a argumentação transcendental só alcança, de fato, validade universal se for creditada à subjetividade uma ligação com os fenômenos da realidade objetiva. Essa premissa dificilmente é aceita pela lógica analítica e pela redução eidética husserliana, uma vez que, ao menos para Husserl, como nos lembrou Merleau-Ponty, a subjetividade transcendental não possui nenhum análogo às evidências do mundo natural ou mesmo do mundo cultural¹³.

Por isso, apostamos na hipótese de que Merleau-Ponty é capaz de reconhecer, a partir de reações e resistências ao idealismo, a possibilidade mesma de rearticulação do conceito de Natureza. O abandono de sua filiação ao humanismo moderno e a crítica feita à sua adesão inquestionada à distinção entre consciência e objeto, assumida em trabalhos tardios, parece ter sido um impacto relevante para a ruptura da abordagem integralmente voltada aos problemas de uma teoria do conhecimento.

A ressalva é feita no livro póstumo publicado sob o título de *O visível e o invisível* (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 250)¹⁴, na qual procurou reconhecer a vinculação de seus primeiros trabalhos ao pensamento moderno, e na obra central para a realização desta pesquisa, *A Natureza*. A partir desse cenário, as posições acerca da amplitude do Ser Natural no pensamento de Merleau-Ponty depararam-se com um limite, e o filósofo foi forçado a redimensionar o alcance das determinações da *Bewusstsein von* (consciência de) nos processos de produção de conhecimento, como também a estabelecer uma compreensão ampliada em relação às definições possíveis do Ser Natural.

Nosso filósofo, a partir desse movimento, não cessou de indagar os fundamentos da consciência em suas funções perceptivas, desta vez, tornando a ontologia o esforço primeiro para tal interrogação, recusando a maneira a partir da qual havia qualificado a Natureza, posicionando-se tanto em relação aos prejuízos intelectualistas quanto se recusando a assumir um materialismo reducionista.

Por essa razão, Merleau-Ponty, em *A Natureza*, situa o corpo próprio e seu valor simbólico mediante uma fundamentação ontológica no campo das filosofias dialéticas e da

¹³ Merleau-Ponty (2006c) escreve que mesmo “à beira de uma compreensão intersubjetiva, Husserl mantém-se afinal de contas numa subjetividade transcendental integral” (p. 34).

¹⁴ Cf. a nota de Março de 1961 (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 322).

ciência contemporânea, principalmente a embriologia e a biologia evolutiva. Muito mais voltado às ciências da vida do que à ciência física, Merleau-Ponty encontra nas especulações acerca do vivente uma forma de pensar uma ontologia Natural. Nesta revisão do conceito de Natureza, Merleau-Ponty beneficia um procedimento de discussão de uma ontologia autônoma à consciência humana, encontrando naquela a própria condição de surgimento da humanidade.

Com isso, claramente em oposição às discussões feitas nos primeiros trabalhos, nos quais supôs um privilégio do símbolo humano e do esquematismo corporal humano frente à Natureza, o filósofo francês, depois de reconhecer uma ontologia do sensível, encontra no Ser Natural a sustentação dos processos de conhecimento e percepção, operando, assim, uma naturalização da antropologia e da consciência.

Tendo rearticulado o tempo e o símbolo, devolvendo-os ao “coração do Ser” (MARTINS, 2009, p. 84) e construído o fundamento Natural para a emergência das dimensões estruturais encontradas na percepção, Merleau-Ponty encontra na vida uma esfera de determinação do espírito. Distinto, portanto, do tratamento inicial dado em primeiros trabalhos, nos quais a vida já seria de antemão uma consciência da vida, uma vez que o comportamento simbólico se punha fora da normatividade vital ou exigia do corpo próprio a fundação de um domínio excedente em relação ao mundo natural, pela função abstrata dos esquemas corporais. Por isso, no enfoque ontológico dado à Natureza, Merleau-Ponty (2006d, p. 308; 1995, p.248) passa a reconhecer na vida uma potência criativa, admitindo no Ser Natural, assim como na percepção humana, a operação de um fluxo temporalizante e da inovação simbólica.

Nesse sentido, a Natureza é encarada como um Ser primordial, isto é, como o campo que abarca todas as atribuições humanas. Justificação que coloca o sujeito não mais como o ponto de partida de uma filosofia transcendental, mas, ao contrário, como seu fim. Isso quer dizer que, para reconhecer o aparecimento da história da subjetividade, é preciso antes admitir em seu percurso genético a Natureza. Assim, o transcendental não diz mais respeito a características que dão a forma racional dos objetos naturais, mas oferece um princípio englobante que produz a subjetividade, juntamente com suas atribuições transcendentais.

Por essa razão, segundo o diagnóstico oferecido em trabalhos tardios do próprio Merleau-Ponty, não foi suficiente, na *Fenomenologia da Percepção*, substituir as dimensões predicativas da consciência determinante por uma lógica sensível antepredicativa, uma vez que o prejuízo antrópico permanecera, na obra magna de 1945, intacto. Por isso, Merleau-Ponty, admitindo na Natureza atributos de inventividade, transformação e atividade, é capaz

de demonstrar que existe um excesso do Ser Natural em relação à subjetividade humana, ou melhor, que é possível admitir a Natureza, ela mesma, como um tipo de subjetividade, mas uma subjetividade da Natureza só é desejável para Merleau-Ponty desde que ela cumpra duas condições: primeiro, deve conter a dimensão do possível e, em segundo lugar, deve operar a partir de teleologias parciais.

Temporal e simbolicamente constituída, a Natureza é capaz de adentrar, conforme trabalhos tardios de Merleau-Ponty, num processo de autoposição que institui novas formações no decurso temporal.

Lembremos que a função simbólica, naqueles trabalhos primeiros, dizia respeito a uma forma inédita de utilização e criação de estruturas de sentido no campo da experiência humana; forma que foi considerada impossível aos animais, inclusive aos símios superiores. Essa ideia ajudara a firmar a negação da Natureza pelo comportamento humano, forçando-a a engajar processos de devir estranhos à sua composição inicial, sem que ela mesma estivesse presente, de forma ativa, no interior dessa atividade.

No curso *A Natureza*, a ideia de símbolo permanece intacta quanto à função: ainda expressa o ineditismo do sentido em relação ao campo no qual se sedimenta. Entretanto, a Natureza se insere como capaz de instituir formas de autodeterminação, pois ela é o princípio do dinamismo do sentido, no qual o homem é somente a expressão do espetáculo entre o dado e o constituído.

Finalmente, a elaboração do presente trabalho exige a escolha de dois caminhos possíveis para a finalidade proposta. De um lado, poderíamos optar pela definição do termo “Natureza” tal como é concebido em obras maduras de nosso filósofo, expondo os prejuízos intelectualistas e tornando as obras de 1942 (*A estrutura do comportamento*) e de 1945 (*Fenomenologia da Percepção*) como dois esforços ultrapassados quanto à formulação “correta” do Ser Natural. Isso requereria de nós uma posição normativa em relação às teses de doutoramento de Merleau-Ponty quanto ao conceito analisado.

Em contrapartida, como percurso alternativo, podemos realizar tal pretensão seguindo as pistas deixadas pelas obras iniciais, considerando, na escrita, a possibilidade mesma da construção de um conceito não intelectualista e não objetivo da Natureza, abrindo mão do lugar de um observador absoluto diante de um cenário, em que o final já se encontraria determinado de antemão. Seria, portanto, considerar esses livros como matrizes de sentido, extraíndo de sua escrita uma nova abordagem do Ser Natural, de modo análogo ao esforço hermenêutico indicado por Merleau-Ponty acerca da interpretação das obras clássicas da

filosofia¹⁵. Desse modo, uma “obra não é coisa nem ideia, não é fato nem representação, não é dado empírico nem posição intelectual, mas ‘uma maneira ativa de ser’ que a faz criar, dentro de si mesma, a posteridade vindoura de seus leitores-intérpretes” (CHAUÍ, 2002, p. 34). Optaremos pelo segundo caminho.

Seguindo o percurso de exposição do conceito, em seu seguimento cronológico, apresentaremos as obras pela data de publicação. O caminho percorrido consistirá em verificar como o termo “Natureza” é apresentado em cada um desses trabalhos. São eles: *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da Percepção*. O próximo passo é, obviamente, dirigirmo-nos ao curso *A Natureza*, no qual há o reconhecimento de um conceito claramente ligado ao esforço de retomada crítica dos trabalhos dos anos 1940. Tais exposições terão como principal objetivo, juntamente com a apresentação do conceito, a tentativa de demonstrar como o Ser Natural passa de uma predicação inerte, alheia ao tempo e ao símbolo, para ser trazida como a própria condição das estruturas simbólicas e dos esquemas corporais temporalizantes.

O primeiro e o segundo capítulos mostrarão ao leitor como é possível, a partir da tentativa de reforma das filosofias da consciência e da psicologia clássica, uma abordagem do Ser Natural nos dois primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, os quais se referem à Natureza, grosso modo, como um objeto de conhecimento. O terceiro e último capítulo, finalmente, servirá para mostrar a possibilidade de reconhecimento da dimensão criativa do Ser Natural, que em trabalhos primeiros ficou restrita às discussões sobre a percepção simbólica e à corporeidade própria.

¹⁵ “São esses os clássicos. Reconhecem-se pelo facto de ninguém os tomar à letra e não obstante nunca os factos novos se acharem absolutamente fora da sua competência, e extraírem deles novos ecos e revelarem novos relevos.” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 18).

2. Natureza como estrutura simbólica

A obra *A estrutura do comportamento*, profundamente influenciada pelos estudos experimentais da fisiologia, da biologia contemporânea e da Psicologia da Forma, procurou conciliar duas correntes filosóficas antinômicas em favor de uma crítica da teoria do conhecimento. O acordo almejado por Merleau-Ponty, a partir do reconhecimento da contradição entre o intelectualismo e o empirismo, bem como da necessidade de uma conciliação entre essas duas teses, deveria religar a dimensão objetiva do comportamento com as motivações vitais do organismo que se comporta. A finalidade de tal empreendimento é generalizar tal aliança no seio da filosofia transcendental, isto é, tratou-se fundamentalmente de uma aproximação entre o em-si e para-si.

Para Merleau-Ponty, tanto os modelos da ciência clássica, que se posicionavam em um quadro contraditório improdutivo, seus achados experimentais, quanto a ontologia materialista que ofereceu suporte à investigação do comportamento não deram conta de explicar o que os cientistas estavam produzindo dentro dos laboratórios, uma vez que a tentativa de esclarecimento das ações vitais dos organismos apresentara impasses explicativos à fisiologia clássica, quando as novidades achadas nos procedimentos experimentais foram, em vão, explicadas por leis contraditórias e ineptas¹⁶. Isso leva Merleau-Ponty, por conseguinte, para uma reinterpretação dos modelos da causalidade mecânica e para a admissão de uma insuficiência da realidade substancial de Kant e Newton, que garantiu a matematização e a determinação do comportamento de acordo com verdades apodíticas – delimitação suficiente para cumprir o papel, à época, de uma ciência da Natureza.

De acordo com o autor, a reflexão filosófica, debruçada diante de eventos científicos, deveria, portanto, reconhecer os impasses do mecanicismo e oferecer um novo modo de inteligibilidade para explicar o comportamento dinâmico e sua realidade vital. O que estamos chamando de princípio dinâmico, como oposto e contrário aos pressupostos mecânicos da ciência do comportamento, são as ações direcionadas dos organismos vivos e os arranjos de acordo com seus projetos vitais. Portanto, é dinâmico o que é produzido de maneira ativa e organizada, porquanto é realização interna de um demanda exterior. O contrário é a mecânica comportamental, que enseja apenas uma reação cega de um amontoado de órgãos compostos

¹⁶ Ver o caso da reflexologia condicionada de Pavlov. “A teoria do reflexo incondicionado (sem contar que suporia um aprendizado longo e difícil e que se coaduna mal com a precocidade de nossas adaptações ao espaço) não explica nada, já que de todo modo os condicionamentos adquiridos deveriam ser acionados por um processo de excitação estruturada que torna sua hipótese supérflua.” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 142).

de vetores físicos. O objetivo do filósofo francês não era somente discutir eventos experimentais, mas também, a partir de inverossimilhanças e discordâncias internas, aclarar as novas configurações da reflexão transcendental. Daí o desejo, ao final do livro, de redefinir a epistemologia crítica¹⁷.

O segundo momento da obra, menos audacioso que o primeiro, procura oferecer, de posse das rearticulações da filosofia transcendental, uma justificação epistêmica dos eventos comportamentais. Para esse fim, Merleau-Ponty é forçado a distinguir o exercício subjetivo das ações vitais, sustentando diferenças insuperáveis de integração entre a conduta humana e a animal, uma vez que esta é um dado Natural monótono e aquela é capaz de sobrepor e criar novas estruturas de comportamento.

Para isso, Merleau-Ponty supôs que a realidade constituía-se de acordo com o equilíbrio próprio da estrutura perceptiva simbólica da espécie humana, que instancia um modo particular e extraordinário de perceber a Natureza¹⁸ – razão pela qual os seres naturais apresentariam características vitais integradas e motivadas, somente na medida em que a estruturação simbólica humana é capaz de virtualizar a realidade e atribuir a ela uma objetivação possível, em oposição ao êxtase animal diante de situações vividas. Merleau-Ponty retrata, portanto, os limites do mundo animal e do mundo Natural em relação à multiplicidade comportamental humana, encontrando nesta a fundação dos sentidos da percepção gestáltica e naquela apenas um objeto de uma intuição sensível.

2.1. A reabilitação do princípio dinâmico para o estudo do comportamento

As primeiras linhas d’*A estrutura do comportamento* já indicam o que viria a ser o conceito de Natureza subjacente à obra, uma vez que Merleau-Ponty antecipa, na introdução, o objetivo de compreender as relações entre a consciência e o meio Natural, definindo-a, em um primeiro momento, como “uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos

¹⁷ “Se o essencial da solução criticista consiste em relegar a existência aos limites do conhecimento e a encontrar o significado intelectual na estrutura concreta e se, como dissemos, o destino do criticismo está ligado a esta teoria intelectualista da percepção, nesse caso ela não seria aceitável, e seria necessário definir de novo a filosofia transcendental a fim de nela integrar até o fenômeno do real. A ‘coisa’ natural, o organismo, o comportamento do outro e meu existem apenas por seu sentido, mas o sentido que jorra neles ainda não é um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui não é uma representação, a ‘compreensão’ que dá acesso a eles ainda não é uma intelecção” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.345).

¹⁸ Em *A estrutura do comportamento*, por mais que seja possível admitir que a estrutura simbólica não seja “uma nova espécie de ser, mas uma nova forma de unidade” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 282), seria razoável admitir um privilégio da maneira particular humana de percepção ante o mundo, pela capacidade inédita de fundar novas estruturas.

outros e ligados por relações de causalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 1). Isso demonstra o ponto de partida das teorias objetivistas, que entendem como papel maior da ciência a explicação de um mecanismo *partes extra partes*.

No entanto, a fisiologia contemporânea, segundo Merleau-Ponty, com uma maneira renovada de interpretação das reações reativas do organismo, parece colocar essa máxima em risco. A partir dessa conjuntura, o que Merleau-Ponty nos mostra, segundo sua leitura dos experimentos de Sherrington¹⁹, é que no “caso de concorrência de estímulos, é a forma, muito mais que a natureza, o lugar ou mesmo a intensidade da excitação, que determina o reflexo resultante” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 11). Ou seja, dentro de uma enorme modalidade de estímulos distintos, obtém-se uma mesma resposta do organismo. Com isto, o que o filósofo francês começa a contrapor é a ideia clássica do comportamento como um mosaico de propriedades físicas e químicas²⁰, desenhando, desde já, uma crítica ao materialismo da empiria científica.

Em vez de considerar as ações comportamentais como unidades autônomas em relação ao para-si do animal, devemos, segundo Merleau-Ponty, creditar ao próprio organismo a complexidade do comportamento, pois eles desenham para si próprios uma forma de resposta em relação a um estímulo exterior²¹. Desse modo, os animais, quando se comportam, recolhem, no interior da esfera vital, estimulações tão ricas quanto possível para a realização de seus projetos. Daí o reconhecimento de Merleau-Ponty de que “a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira peculiar de se oferecer às ações do exterior” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 14) – o que por outro lado não significa afirmar um poder absoluto de escolha do ser vivo, uma vez que existe um conjunto de reações típicas e não uma série de “convulsões ineficazes” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 45), pois tais reorganizações funcionais podem ocorrer, em alguns casos, a despeito da vontade do vivente²².

¹⁹ Ainda que Merleau-Ponty atribua aos experimentos de Sherrington uma fidelidade à reflexologia clássica, os experimentos conduzidos pelo cientista demonstram que o que se produz nas situações experimentais parece contradizer a ontologia do ser objetivo (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 17). Fato que também se mostra a partir das constatações do neurocientista ao afirmar que um “mesmo substrato nervoso pode servir para desencadear reações qualitativamente diferentes” (p. 19).

²⁰ “Se é possível encontrar uma lei do comportamento, essa lei não poderia vincular diretamente as reações observadas a certos dispositivos locais; elas dependem do estado total do sistema nervoso e das intervenções ativas que são necessárias para a conservação do organismo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 35).

²¹ “Assim, o mesmo estímulo parcial pode dar lugar a efeitos variáveis e o mesmo elemento nervoso funcionar de maneira qualitativamente diferente conforme o prescrito pela constelação dos estímulos e pela elaboração que esta enseja para além das determinações sensoriais descontínuas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 43).

²² “[...] no que concerne às localizações adquiridas, é preciso admitir uma regulação pela função. Enquanto o reconhecimento dos objetos não se torna impossível, por exemplo nos casos de hemiamblíopia, nenhuma organização funcional acontece. Ela intervém, porém, independente da vontade do doente, assim que essa função essencial é suprimida” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 62).

Os efeitos da crítica de Merleau-Ponty ao comportamento cego também são sentidos diante da necessidade de revisitar as concepções de causa da ciência clássica a partir das quais um evento maior causa mecanicamente um fenômeno que o sucede. No caso da reflexologia, isso significa criticar a correspondência precisa entre um estímulo e um comportamento. Ao contrário, os processos causais em jogo na relação entre *Umwelt* e organismo são de tipo circular, pois são determinados pela ligação “com o conjunto orgânico e com as excitações simultâneas ou precedentes” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 17), isto é, os diferentes elementos externos e internos, na situação comportamental, retroagem e se unificam diante de uma finalidade vital. Com efeito, toda resposta motora ou fisiológica mostra muito menos as características pontuais da fórmula causal estímulo/reflexo do que um evento colaborativo, um efeito de inibições e excitações em proporções variáveis a certas condições do ambiente²³.

Por outro lado, não significa sustentar que o comportamento se caracteriza em decorrência da formação de imagens psíquicas, que persistem a despeito de variações materiais e que são, portanto, a motivação para a emissão de um determinado tipo de conduta. Essa ressalva dispensa a utilização de construtos cognitivos como, por exemplo, a inteligência ou qualquer sorte de capacidades inatas, ligadas mecanicamente a certas regiões da massa cerebral de animais²⁴.

Merleau-Ponty afirma a existência de uma forma geral de respostas comportamentais que permite uma substituição dos vetores, o que torna possível a condição material dos comportamentos, conservando, assim, o objetivo do organismo. Em relação às duas formas de inteligibilidade disponíveis, contraditórias entre si, no campo das neurociências e da Psicologia objetiva, o filósofo francês aponta para uma alternativa explicativa que não seja a suposição de uma experiência inteiramente determinada por um elemento externo ao corpo vivo ou a operação interna de capacidades psíquicas.

Assim sendo, tanto animais humanos como animais não humanos “reagem de uma maneira adaptada ao espaço, mesmo na ausência de estímulos atuais ou de estímulos recentes que sejam adequados” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 41), em que haveria a capacidade de articulação de uma resposta inédita, caso a típica comportamental se mostre inadequada em

²³ “O corpo em seu funcionamento não pode se definir como um mecanismo cego, um mosaico de sequências causais independentes” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 42).

²⁴ Cf., por exemplo, as constatações do fisiologista Karl Lashley, citadas por Merleau-Ponty (2006a, p. 40), acerca da ablação do cerebelo em mamíferos de pequeno porte. Assim, conclui Merleau-Ponty (2006a), “[...] os hábitos adquiridos por um grupo de músculos podem se transferir imediatamente para um outro” (p. 41). No caso do experimento feito com ratos, um grupo de comportamentos aprendidos pode ser reorganizado de acordo com a demanda do obstáculo enfrentado e não em função de imagens neuronais.

relação à situação inicial. “Um resultado funcional mais ou menos constante seria então obtido por ‘meios’ variáveis” (p. 53).

Portanto, o problema do reflexo, segundo as teorias objetivistas, não poderia ser senão uma abstração. Existiria uma diferença significativa entre os esquemas tradicionais de explicação e uma atividade nervosa específica em acontecimento. Isso também significaria uma revisão das teorias adaptativas para as quais a atividade instintiva integrada é a causa explicativa de um comportamento funcional, ao passo que, para Merleau-Ponty (2006a, p. 49), isso não passa de mais uma ilusão retrospectiva ou ainda de uma antropomorfização, isto é, um fato que tem sentido apenas na ciência humana. A adaptação, portanto, não é a causa do comportamento, mas uma decorrência de um modo geral de apreensão de uma situação vivida que o organismo realiza conjuntamente com as coordenações motoras e as solicitações exteriores.

As insuficiências do pensamento anatômico, com seu empirismo implícito, ao considerar os organismos como entes passivos regidos por leis das quais não possuem o sentido, usufruem da ideia de uma Natureza objetiva, uma vez que os animais só podem comportar-se a partir de vetores determinados e localmente posicionados. Para Merleau-Ponty, essa compreensão mecânica da qualidade dos comportamentos se depara com um limite diante das pesquisas da fisiologia contemporânea, quando renovaram o estudo da vida a partir de um princípio dinâmico. Elas serviram não só para uma redefinição do modo de fazer ciência, mas tiveram também um impacto profundo no legado filosófico deixado pelos clássicos, atribuindo um valor negativo às filosofias da consciência e ao empirismo quando ressaltaram complexos sistemas de correlações, seja de regulações endócrinas²⁵ seja, sobretudo, no caso de Merleau-Ponty, de coordenações sensitivo-motoras.

Por isso, para o autor, os organismos são considerados cada vez menos passivamente dependentes do meio de vida e cada vez mais aptos a construir um meio para seus elementos, ao passo que o meio faz, retroativamente, desses elementos um organismo. A urgência sugerida pelo filósofo francês de mudança em relação à ciência normal reflete uma grande incapacidade explicativa das teorias do mecanismo cego e do comportamento inteligente ao tentar tornar clara a novidade experimental a qual chegara a fisiologia moderna: o *comportamento motivado*.

Daí, a tentativa de Merleau-Ponty de introduzir a teoria da *Gestalt*, a qual é apresentada quando o filósofo francês dá a palavra para Kurt Goldstein e para Wolfgang

²⁵ Cf. Canguilhem (2012a).

Koehler, que indicaram com a ideia de significação e de realidades gestálticas a insuficiência da teoria dos reflexos puros, através dos estudos em psicopatologia.

Também conhecida como Escola de Berlim, a Psicologia da *Gestalt* serviu a Merleau-Ponty não só para sustentar a argumentação de que o reflexo puro era um impasse heurístico com relação aos achados experimentais, mas também para afirmar que a teoria da reflexologia clássica poderia apenas dar conta dos comportamentos patológicos²⁶. Uma vez inseridos em um *Umwelt* adequado, os meios expressivos, que outrora se mostraram viciados pelas experimentações laboratoriais, ganham uma modalidade vital significativa e variada²⁷.

A introdução da noção de forma, ou estrutura, pareceu ser adequada para dar conta dos impasses que permaneceram nas teorias fisiológicas clássicas, equívocos semânticos relacionados a acidentes experimentais. A teoria da forma, segundo os Psicólogos da *Gestalt*, indica um “conjunto de forças em estado de equilíbrio ou *de mudança constante*, de forma que nenhuma lei seja formulável para cada parte isolada e que cada vetor seja determinado em grandeza e direção por todos os outros” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 213, grifo nosso). Para os gestaltistas, se tratava de um fenômeno material em que a totalidade de processos globais, a partir da inter-relação e da coordenação de seus elementos, compõe um todo maior do que as partes isoladas. Por realidades gestálticas eram chamados, segundo os psicólogos da Escola de Berlim, *todo e qualquer* acontecimento material capaz de produzir propriedades emergentes, impossíveis à soma algébrica das porções isoladas do fenômeno determinado. Poderia ser utilizada para tornar inteligível a harmonia dos movimentos de um cardume de peixes, as tensões entre a pressão atmosférica de uma bolha de sabão, o processo de aglutinação de uma gota de óleo num recipiente aquoso ou até mesmo a interação neuronal quando produz fenômenos conscientes. Essa era a hipótese de Koehler, uma vez que a ideia de forma poderia também servir para explicação de um equilíbrio de forças em certos fenômenos físicos, como, por exemplo, os processos de distribuição elétrica. Para Koehler, a analogia entre sistemas físicos e orgânicos era possível na medida em que ambos tenderiam para um estado de conservação, caso algum elemento particular da totalidade se modificasse.

²⁶ “Não poderíamos considerar como uma *realidade biológica* toda reação obtida em laboratório interrogando um organismo doente ou em condições artificiais. O objetivo da biologia é de apreender o que faz do 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 estrutura indecomponível dos comportamentos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 67, grifo do original).

²⁷ Como é o caso, por exemplo, da descrição da retirada das falanges de um besouro escarabeídeo. “[...] os movimentos do coto que subsiste e os do conjunto do corpo não são uma *simples reiteração dos movimentos do caminhar normal*; representam um novo modo de locomoção, *uma solução do problema inédito posto pela extirpação*” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p 55, grifo nosso).

No entanto, Merleau-Ponty, embora partilhasse da mesma intenção de apresentar uma teoria geral do Ser a partir da ideia da forma, diagnosticará um limite quanto a essa analogia por defender a emissão de uma resposta da forma orgânica qualitativamente mais integrada em relação aos sistemas físicos, que, diferente dos organismos, possui uma autorregulação e uma capacidade de conservação menos alargada.

[...] numa bolha de sabão, assim como no organismo, o que acontece em cada ponto é determinado pelo que acontece em todos os outros. Isso é justamente a definição de ordem. Não há, pois, nenhuma razão para se recusar valor objetivo a essa categoria no estudo dos fenômenos da vida, já que ela tem seu lugar na definição dos sistemas físicos (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 205).

No entanto,

[a]cima do campo físico – sistema de forças orientadas – no qual ele se instala, seria preciso reconhecer o caráter original de um campo fisiológico, de um segundo ‘sistemas de tensões e correntes’ que é o único a determinar, de uma maneira decisiva, o comportamento efetivo (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 204).

O que a teoria da forma tornou-se capaz de reconhecer foram os aspectos colaborativos ausentes na teoria do reflexo, muito mais como um princípio do comportamento do que como uma consequência acidental. Por exemplo, o que o fenômeno da distribuição das cronaxias²⁸ explicita é uma realidade vital integrada, servindo como hipótese descritiva da fundação de novos trajetos em cada momento de excitabilidade nervosa (MERLEAU-PONTY, 2006a).

No entanto, Merleau-Ponty alerta que tais considerações sobre o aspecto distributivo e integrado das cronaxias não deve jamais ser destacado da totalidade, correndo o risco de fundar uma alternativa tão fictícia quanto a do mecanicismo (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 76). O filósofo francês, ao indicar os limites da concepção de estrutura, dirá que a “noção de forma apenas exprime as propriedades descritivas de certos conjuntos naturais” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 76), evidenciando, dessa maneira, apenas uma parte da unidade comportamental. É exatamente por essa razão que devemos abandonar relações parciais – porquanto menos concretas – do comportamento, encontradas apenas no funcionamento neuronal, e adentrar a realidade mais elucidativa dos comportamentos ditos superiores, testando assim a validade heurística da teoria da forma.

²⁸ Tempo de excitabilidade de um órgão ou tecido em determinadas condições.

Merleau-Ponty, ao mostrar ao leitor a grande amplitude dos estudos experimentais dos psicólogos da *Gestalt*, entende que a realidade neuronal é incapaz de fornecer a densidade concreta dos comportamentos e, por essa razão, adentra o domínio da percepção. O filósofo expõe, seguindo o mesmo itinerário crítico dos níveis neuronais do comportamento, a tese empirista que encontra no comportamento apenas uma reação-reflexo ante um estímulo exterior. Para tanto, Merleau-Ponty analisa as palavras de Pavlov, que, ao introduzir a discussão entre o par reflexo incondicionado/condicionado, entende nela uma incapacidade de descrição do comportamento vivo.

A consequência que Merleau-Ponty extrai de tal exposição, usando as ressalvas do psicólogo Henri Pierón, é de um desacordo profundo entre teoria e experiência, considerando a argumentação de Pavlov, assim como as da reflexologia clássica, um conjunto de hipóteses *ad hoc*, forçando seu modo de inteligibilidade a um fato experimentalmente discordante²⁹. E talvez o maior equívoco de Pavlov seja, segundo Merleau-Ponty, o de excluir as coordenações motoras na gênese do comportamento, pois “[c]ada ‘signo local’ depende de um processo global de excitação do qual participam, além das excitações retinianas, as que vêm dos músculos óculos-motores, dos sistemas de equilíbrio e do conjunto dos músculos do corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 142).

Para Pavlov, segundo Merleau-Ponty, entre o sistema nervoso central e o comportamento existiria “uma espécie de correspondência pontual e unívoca”; nesse contexto, o “sistema nervoso em especial dirigiria o comportamento por uma ação comparável à do timão num barco ou do volante num automóvel” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 93). O que Merleau-Ponty parece deixar implícito nessa frase, através das palavras de Buytendijk, é que nem o mais radical dualismo substancial, expresso na figura de Descartes, poderia supor tal subordinação infraestrutural de comando em relação ao corpo, deixando de lado as suas coordenações motoras.

O aspecto pontual da relação entre estímulo e comportamento é colocado em jogo, uma vez que os estudos de Merleau-Ponty sobre psicopatologia nos mostram que cada

²⁹ É curioso notar que, mesmo não tomando o método fenomenológico como princípio de investigação do comportamento, a *époche* parece ecoar na forma como o filósofo investigou a realidade vital. Com efeito, Merleau-Ponty atribui ao mais fino espírito científico da época a predicação de uma descrição insuficiente. O fato fisiológico, como mecanismo, uma realidade em-si pertence, portanto, a uma esfera nocional e não tem relações adequadas com o vivido (cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 89). Merleau-Ponty parece mostrar também uma certa descrença na explicação matematizante de Pavlov quando este tenta explicar por meio de somatórias algébricas e permutações aritméticas comportamentos isolados para justificar a enorme quantidade de modulações comportamentais.

vez que o doente é obrigado a sair do real para entrar na esfera daquilo que é apenas “possível” ou “concebido”, ele é levado ao fracasso, e isso quer se trate da ação, da percepção, da vontade, do sentimento ou da linguagem (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 98),

uma vez que o comportamento sadio precisa projetar-se diante de um vazio, já que é exatamente porque o vivente desconhece as vicissitudes de suas condutas que ele é capaz de rearticulá-las de acordo com as necessidades vitais. Indica-se assim a insuficiência de pressupostos reais para a explicação do comportamento.

Diante das situações psicopatológicas, a perda da função de coordenação dos estímulos poderia ser resumida na inabilidade de emancipação do mundo ou ainda num encolhimento da *liberdade* do doente e numa adesão maior às exigências do entorno³⁰. Em outras palavras, o paciente perde a capacidade de lidar com aquilo que não é real (GOLDSTEIN, 1995). É preciso, portanto, em oposição às condutas patológicas, que o comportamento normal não seja apenas construído a partir dos vetores atuais que tornam possíveis suas atividades vitais, compostas de “fragmentos de extensão concreta, circunscritos pelos limites de [seu] campo visual” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p 141), mas também devem conter *novos* índices espaciais para que os comportamentos não sejam somente um tateamento cego.

Com efeito, um movimento não patológico de apreensão de um objeto deve possuir, no mínimo, duas variáveis. Ele deve conter, de um lado,

as excitações oculares aferentes e de outro lado o conjunto das excitações que representam no córtex cerebral a posição atual e meu corpo. Assim, para cada mudança dessa posição corresponderá uma reorganização do campo espacial (MERLEAU-PONTY, 2006a, p 141-142).

Portanto, toda a discussão acerca do par estímulo/reflexo pode ser comparada apenas ao funcionamento de comandos telefônicos, uma vez que são capazes somente de ligar circuitos de maneira preestabelecida, assim como “uma mensagem prévia abre por si mesma, para as oscilações que se seguirão, o caminho para o qual são destinadas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 137). Seria preciso admitir, ao contrário, que os centros receptivos (aferentes) teriam a capacidade global de executar cores e fonemas numa multiplicidade de permutações de elementos visuais e sonoros, do mesmo modo que um instrumento é capaz de tocar inúmeras melodias com um conjunto limitado de notas. Não obstante, a analogia entre o corpo vivo e o instrumento musical só faria sentido como correção à explicação do processo

³⁰ Ver a extensiva descrição de um caso clínico em Merleau-Ponty (2006a, p. 100-106).

de execução dos estímulos fonéticos e cromáticos se considerarmos que o instrumento em questão é capaz de tocar as próprias melodias, dispensando a existência de um autor exterior que já conhece, de antemão, as partituras.

Por esta razão, os elementos coordenados

constituem juntos, por sua própria união, um todo que tem sua lei própria e a manifestam assim que os primeiros elementos da excitação são dados, como as primeiras notas de uma melodia outorgam ao conjunto um certo modo de resolução (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 137-138).

De forma resumida, o comportamento “tem pois uma realidade positiva e própria, não é uma simples consequência da existência dos órgãos ou do substrato” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 139), já que os elementos reais dos quais fala a psicofisiologia não são condições suficientes para tornar os comportamentos uma realidade viva.

A partir das discussões do comportamento organizado, reconhecendo nele sua diferença estrutural para com as ordens da ciência mecânica, consolidando a noção de forma como um meio explicativo privilegiado para dar conta dos processos dinâmicos produzidos por realidades vitais, seria razoável transplantar seu modo de inteligibilidade à consciência? Ou ainda, uma vez que sejamos capazes de explicar um comportamento, a partir da fundação de uma unidade global de conduta, através das vias aferentes e do sistema sensitivo-motor, poderíamos atribuir a essa teoria um isomorfismo entre formas neuronais e funções conscientes? Ao que Merleau-Ponty responde:

por razões de princípio – a impossibilidade de reduzir a uma soma de partes reais o todo do comportamento –, a fisiologia não poderia reduzir o comportamento a partir do funcionamento cerebral conhecido por medidas cronâxicas ou, mais comumente, por métodos físicos, e que inversamente é a análise psicológica do comportamento mórbido, confrontada com a extensão e a localização presumidas das lesões, que nos permite construir hipóteses sobre seu “setor central” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 146-147).

Portanto, devemos percorrer o caminho inverso ao da Psicologia da *Gestalt*: em vez de supor que existe uma realidade física – parte de uma infraestrutura integrada, que opera através de funções distributivas, que apresenta um funcionamento correlativo e, por sua vez, que oferece condições materiais para uma realidade mais complexa (a da percepção) –, devemos entender que “[s]omente podemos conhecer a fisiologia viva do sistema nervoso partindo dos dados fenomenais” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 139), uma vez que não são as condições reais que fornecem a densidade da percepção, mas, ao contrário, é ela, em sua

realidade fenomenológica, que fornece a ocasião de conceber as formas inteligíveis da fisiologia dinâmica.

De fato, o Ser da forma é extensível a outros fenômenos graças à sua inseparabilidade da percepção e que, por conseguinte, permite, de maneira congênere, o conhecimento da realidade objetiva. Significa afirmar que Merleau-Ponty admite que os fenômenos perceptivos (para-si) se comunicam com realidades objetivas (em-si) por apresentarem disposições análogas, ou melhor, por dispensar realidades ontológicas substancialmente distintas entre si.

Por isso, a despeito das valiosas descobertas da Psicologia da *Gestalt*, seria preciso, para escapar do psicologismo³¹ e do materialismo da Escola de Berlim, tratar a noção de forma, ou estrutura, como uma maneira geral do ser-para-a-consciência e não como uma particularidade explicativa dos funcionamentos neurais e comportamentais, mesmo que articulados a realidades intencionais significativas e a complexas correlações internas. Na medida em que a *Gestalt* é tida, ambigualmente, tanto como uma dimensão fenomênica quanto como um objeto de conhecimento, “então uma relação não causal entre consciência e meio se anuncia, a englobar toda a amplitude dos fenômenos reconhecidos como gestálticos” (FERRAZ, 2006, p. 36).

Merleau-Ponty, portanto, abandona a velha classificação causal³² que separa os comportamentos em realidades elementares e em realidades complexas, oferecendo uma maneira geral de descrever o Ser, utilizando como índice dessa descrição o plano de significação privilegiado dos dados fenomenológicos³³ – sendo estes últimos extensíveis à compreensão das realidades vitais animais, uma vez que, juntamente com elas, a percepção

³¹ Trata-se, portanto, de um esforço para, retirando os prejuízos psicológicos da teoria da forma, torná-la um método filosófico. A “‘forma’ só pode ser plenamente entendida, e todas as implicações dessa noção evidenciadas, numa filosofia que se liberte dos postulados realistas que são os de toda psicologia” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 206).

³² O abandono e a crítica da causalidade entre comportamento e atividade neural encontrara, em Merleau-Ponty, uma inspiração nos diagnósticos das insuficiências da ideia da *Gestalt* por Husserl. Assim, “[m]esmo uma psicologia zelosa da unidade e autonomia da consciência e que, como a Teoria da Forma, admitindo que a consciência não é feita de elementos à maneira das coisas exteriores, recusa o atomismo mental e afirma a consciência como um todo onde os elementos não têm existência separável, é, para Husserl, filosoficamente insuficiente, incapaz de ocupar um lugar de filosofia, pois, embora os gestaltistas considerem a consciência como totalidade irreduzível a seus elementos, concebem-na contudo como totalidades *naturais* existentes nas coisas. Minha consciência é uma forma mais integrada que esta lâmpada, mas não passa de uma forma. Para Husserl, o mero fato de se empregar o mesmo termo – ‘Gestalt’ – para designar tanto a unidade da consciência quanto a da lâmpada é suficiente para se concluir que a Psicologia da Forma *naturaliza a consciência*, não a considera como o sujeito de todo objeto possível, definindo-a como podem ser definidos outros objetos” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 31-32, primeiro grifo do original, segundo grifo nosso).

³³ “A noção de estrutura viria, justamente, revelar esta *reflexão* que é posição e reposição de uma unidade global (forma-significação, forma-matéria) e inacabada, que carrega em si mesma sua produção, isto é, sua historicidade imanente” (CHAUI, 2002, p. 223, grifo nosso).

partilha uma forma motivada e significativa de compor, a partir de atitudes de correlação e integração, uma conduta evocada por uma situação exterior.

Existem, segundo o filósofo francês, três tipos de estruturas possíveis ao Ser da forma. São elas: i) as formas sincréticas; ii) as formas amovíveis; e finalmente as iii) formas simbólicas. Cabe a nós descrever a hierarquia dos fenômenos gestálticos e as ordens de significado que decorrem desta amplitude fenomênica, pois ela guarda importantes pistas para a definição do conceito de Natureza.

As *formas sincréticas* constituem um conjunto que “está aprisionado no quadro de suas condições *naturais* e não trata as situações inéditas senão como alusões às situações vitais que lhe são prescritas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 163, grifo nosso). Ela se mantém aderente à matéria de tal modo que sua utilização torna inviável “uma verdadeira aprendizagem” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 163), uma vez que são incapazes de transformar impasses vitais em novas respostas globais.

As *formas amovíveis* demonstram relativa independência ao quadro material no qual o animal se encontra localizado e as solicitações do *Umwelt* evocam respostas motoras de grande amplitude. Contudo, se elas se deparam com uma situação limite em que exigem que a familiaridade com o corpo vivo seja generalizada aos objetos, a resolução dos objetivos se encontra comprometida. É o que parecem demonstrar os experimentos com símios superiores na Psicologia experimental de Koehler, ocasiões nas quais os objetos devem ser utilizados para outras finalidades que não sejam a de seus objetivos próximos. Por exemplo, para os chimpanzés, nas situações experimentais o poder dos utensílios torna-se disperso se afastados de sua finalidade, uma vez que não recebem nenhum investimento vital³⁴.

As *formas simbólicas*, finalmente, apresentam a peculiar característica de generalizar os poderes motores do corpo ao seu *Umwelt*, tornando-as formas de conduta mais integradas que as amovíveis, permitindo ao organismo em questão que ele se realize em situações nunca antes vividas, sem que isso represente um impasse para a execução de seus objetivos.

É essa possibilidade de expressões variadas de um mesmo tema, essa “multiplicidade perspectiva” que faltava ao comportamento animal. É ela que introduz uma conduta cognitiva *livre*. Tornando possíveis todas as substituições de ponto de vista, ela libera os “estímulos” das reações atuais nas quais meu ponto de vista particular os prende, dos valores funcionais que

³⁴ “Como é o caso de uma caixa, que por ocasião de ter sido ocupada por outro animal, perde o valor de meio para alcançar um objetivo que o comportamento ereto do chimpanzé não consegue realizar. A caixa não perde tal evocação vital por uma circunscrição limitada das capacidades oculares, ou de uma cegueira ‘psíquica’ que torna o objeto indiferente, como estímulo. Caracteriza exatamente uma incompetência de articulá-la segundo uma multiplicidade de usos possíveis” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 178).

as necessidades da espécie definidas para sempre lhe atribuíram (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 192, grifo nosso).

Em nenhum dos três alcances do Ser da forma, o comportamento

se desenrola no tempo e no espaço objetivos, como uma série de acontecimentos físicos, cada momento aí não ocupa um e apenas um ponto do tempo, mas no momento decisivo do aprendizado, um “agora” sai da série dos “agora”, adquire valor particular, resume os tateios que o precederam, assim como articula o futuro do comportamento, transforma a situação singular da experiência numa situação típica e a reação efetiva numa aptidão (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 196-197).

Isto é, apesar de apresentarem certa competência para realizar reorganizações das correlações de sentido, as formas sincréticas e as formas amovíveis são incapazes de inaugurar uma esfera de virtualidade capaz de dar conta de criar uma finalidade nunca antes experimentada por sua inter-relação estrutural, ou ainda são incapazes de invocar aspectos inatuais no interior do comportamento.

*

O quadro geral explicitado por Merleau-Ponty tem importantes consequências: a primeira delas é a possibilidade de uma ciência objetiva das formas dinâmicas em contraponto à Psicologia empírica e à reflexologia, seja a clássica ou mesmo a de Pavlov³⁵; em segundo lugar, a hierarquia realista sob a qual se erigiu o conhecimento psicológico não poderia estabelecer relações de causalidade mecânica com os dados fenomênicos. Um evento perceptivo não é real como o conjunto de átomos que compõem as atividades neuronais e as articulações motoras – estas não são a causa direta daquelas.

Todo fenômeno comportamental tem, portanto, a disposição geral de serem compostos como um conjunto de vetores em estado de equilíbrio e constituem uma relação de conjunto significativo, mais ou menos integrada com o entorno vivido do organismo. Ao indicar uma concepção holista de comportamento, que rejeita tanto setores centrais infraestruturais de controle como a disposição inteiramente reativa dos seres vivos, Merleau-Ponty pode concluir

³⁵ É importante ressaltar que a resistência de Merleau-Ponty à determinação absoluta da psicologia objetiva e dos seus modelos causais não é, de maneira nenhuma, a tentativa de fornecer ao leitor, como contraponto, uma ciência inteiramente desprovida de padrões. A reação de Merleau-Ponty ao determinismo, por vezes, pode causar ao público não familiarizado com suas discussões a supor um anticientificismo em suas críticas. De maneira oposta, o que Merleau-Ponty deseja fazer é apontar para a impossibilidade de cumprimento de todas as promessas preditivas da ciência do comportamento, menos como a tarefa de formalização de um evento já em curso, reconhecendo os limites de antecipação de uma norma causal, do que constanger à realidade em conceitos abstratos.

que toda e qualquer atividade da conduta organísmica é a junção entre um em-si e um para-si ou ainda entre uma consciência viva e um objeto.

Com efeito, o eco que os dados fenomenológicos fazem com os outros animais e com o desenrolar de eventos de realidades físicas não fazem do primeiro o princípio de inteligibilidade do segundo, mas ao contrário: é porque as realidades objetivas (em-si) e os comportamentos animais ou de outrem fornecem ao sujeito (para-si) intuições gestálticas que podemos fazer delas uma forma geral do Ser. Isso impõe à filosofia a tarefa de uma redefinição da teoria do conhecimento, em que se articule, de um lado, uma reflexão pressupondo realidades exteriores associadas por relações de causalidade direta e de outro uma reflexão identificando no em-si as “relações próprias do pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 200).

Encerra-se aqui o primeiro momento da obra. Porém, com uma evidência: os seres humanos apresentam uma forma de integração³⁶ mais geral que a dos animais e das realidades físicas. Em uma nota encontrada no tópico a respeito das formas simbólicas, Merleau-Ponty caracterizará esse modo peculiar de conduta como o fundamento da criação de novas realidades teleológicas, pois tem a particular característica de criar objetos que não existem na Natureza. Assim,

Com as fórmulas simbólicas, surge uma conduta que exprime o estímulo por si mesmo, que se abre para a verdade e para o valor próprio das coisas, que tende à adequação do significante e do significado, da intenção e daquilo e que ela visa. Aqui, o comportamento não *tem* mais um significado, *é* ele mesmo significado (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 192-193, grifo do original).

Desse momento da obra podemos retirar três importantes consequências para a exposição do conceito de Natureza. A primeira delas é a impossibilidade explicativa do objetivismo científico na descrição de fenômenos naturais e comportamentais. Para que um evento vital se desenrole em sua competência adaptativa, ele deve ser capaz de criar para si mesmo o conjunto das próprias estimulações e manter-se em uma teleologia semicega para que seu comportamento seja funcionalmente eficiente; portanto, não podem ser entendidos como dados objetivos. A segunda resultante é a de que a característica atribuída em torno das realidades vitais é, na verdade, um reconhecimento de uma forma congênere de comportamento entre humanos e animais. Assim como as realidades vitais, as formas

³⁶ A integração serve como índice da substância ética do comportamento: quanto mais integrado, melhor ele é, mais adaptações é capaz de realizar e, além disso, possui mais poder criativo, a ponto de fundar objetos e finalidades sobrenaturais, para citar o termo utilizado por Kojève, o qual retomaremos a seguir.

simbólicas de comportamento são maneiras globalmente motivadas e integradas de resposta. Finalmente, a terceira é a de que os seres humanos apresentam uma forma de integração melhor estruturada do que os animais por exibirem capacidade não só de reorganização das correlações sensório-motoras, mas também de criação de estruturas virtuais de comportamento.

Partimos, então, para o segundo momento da obra, no qual, após haver reconhecido os limites da dimensão objetiva do comportamento, Merleau-Ponty procura construir pressupostos transcendentais que tornam possíveis a capacidade perceptiva simbólica dos hominídeos. Aqui a consciência humana aparecerá como consequência desse objetivo, a partir de uma realidade antinatural, por fundar um domínio autossuficiente e próprio chamado cultura.

2.2. O homem como antinatural

Assim que Merleau-Ponty expôs a amplitude fenomenológica da forma, foi preciso admitir, em seguida, que cada nível comportamental não se constitui como realidade substancial distinta uma da outra, o que apenas colocaria os impasses entre materialismo e vitalismo em outros termos. Tais níveis se definem, na verdade, pelos modos como concebem estruturas de sentido. As típicas comportamentais que apresentam apontam para uma hierarquia entre três planos de significado, a partir dos quais toda realidade pode ser descrita como estruturas menos ou mais integradas, de acordo com as maneiras próprias de significação.

Em todo o universo das formas estão presentes “caracteres ‘dominantes’” na matéria, na vida ou no espírito (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 207). Por mais que pertençam a um mesmo modo de Ser, é “impossível conceber uma forma física que tenha as mesmas propriedades de uma forma fisiológica, uma forma fisiológica que seja o equivalente de uma forma psíquica” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 207), pois, como já vimos anteriormente, os níveis da vida e do espírito não são compostos pela somatória algébrica de processos reais, mas por uma nova disposição estrutural, irreduzível aos níveis de organização aceitos pelo realismo.

Com efeito, o termo “forma”, que “servia aos psicólogos para designar as configurações do campo perceptivo, totalidades articuladas por certas linhas de força e das quais todos os fenômenos recebem o seu valor local” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 175),

deveria tornar-se capaz, para além da descrição de processos psicológicos e perceptivos, de realizar uma crítica da velha cosmologia. A fundação de uma nova filosofia da Natureza seria possível, desde que fôssemos capazes de renunciar às noções de substância e de causalidade³⁷, pois a ideia da forma parece ter poucas concordâncias com a física clássica e sua respectiva justificação formal a partir da filosofia transcendental crítica.

Entretanto, isso só seria possível se abdicássemos também dos pressupostos realistas que os psicólogos da *Gestalt*, de maneira inquestionada, assumiram ao encontrar no fisiológico e no psíquico uma forma mais complexa de organização encontrada na matéria. Enquanto o Ser físico for tido como abarcante, dirá Merleau-Ponty, corre-se o risco de colocá-lo como a causa da forma. Isto é,

[e]m vez de nos perguntarmos que espécie de ser pode pertencer à forma e, revelada na própria pesquisa científica, que crítica ela pode exigir dos postulados realistas da psicologia, nós a colocamos entre os acontecimentos da *natureza*, a usamos como uma causa ou uma coisa real (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 212, grifo nosso).

Com efeito, seria preciso reconhecer na ideia da *Gestalt* um “desenvolvimento descontínuo”, já que considerar as leis como conjuntos destacados de acontecimentos concretos seria apenas constrangê-las à exigência de uma determinação sem dimensão temporal alguma, uma vez que esse modo causal não passa de uma “sequência idealmente isolável”. Por outro lado, “as leis e a relação linear da consequência com as condições nos remetem a acontecimentos em interação, a ‘formas’ das quais não devem ser abstraídas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 217).

³⁷ “Resultado importante da ‘analítica transcendental’ é o de mostrar que as categorias fundam os juízos sintéticos *a priori* da física. A natureza é constituída pela aplicação das categorias aos fenômenos. Na base de todo o saber da natureza devem aparecer regras que no fim de contas traduzem que todo o conhecimento do real é sintético, ou seja, que todo o objeto deve estar subordinado às ‘condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível’. As categorias permitem pôr *a priori* as leis gerais da natureza.” Com efeito, o “esquema da causalidade consistirá na sucessão irreversível dos fenômenos no tempo; o da substância, pelo contrário, a permanência de um fenômeno num certo intervalo de tempo, etc.” (MORUJÃO, 2001, p. 15). A ideia de substância, por exemplo, como incondicionado regulativo, fruto de um procedimento analítico do sujeito, exige a atribuição de propriedades absolutas a corpúsculos, tal como a concepção newtoniana de gravitação dos corpos celestes, que supõe uma homogeneidade do espaço. Porém, se admitirmos, com a teoria da relatividade, que as leis gravitacionais se relacionam a uma noção de campo, dispensando a predicação euclidiana do espaço, admitindo, portanto, que existem regiões espaciais qualitativamente distintas entre si, a história do sistema solar exige outros fundamentos explicativos, menos como uma dimensão espacial que se dispõe homogeneamente do que pelo resultado de forças em estado de equilíbrio. “A reflexão sobre as leis [...] encontra, não, por assim dizer, os traços principais de uma constituição anatômica do mundo, os arquétipos segundo os quais o mundo físico seria feito e que o regeriam, mas apenas as propriedades de certos conjuntos relativamente estáveis”. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 215-216). A conclusão de Merleau-Ponty é a de que a partir da teoria da forma, somos obrigados a admitir, na própria ciência natural, a produção de totalidades parciais.

Merleau-Ponty conclui, portanto, que o

exigido não é a ideia de um universo no qual, a rigor tudo dependeria de tudo e no qual nenhuma clivagem seria possível, mas não é tampouco a ideia de uma *natureza* na qual processos seriam cognoscíveis isoladamente, e que os produziria a partir de seus próprios recursos, não é nem fusão, nem justaposição, é a estrutura (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 218, grifo do original).

Ao sugerir uma modificação geral na maneira pela qual a filosofia da Natureza foi entendida ao longo da ciência moderna, timidamente segundo princípios da teoria da relatividade – mas também, e em grande parte, por ocasião das mudanças substantivas no campo da fisiologia e da biologia –, Merleau-Ponty parece deparar-se com dois caminhos bastante distintos entre si. Ou credita ao Ser da forma uma autonomia que os atos perceptivos podem expressar, ou atribui-lhes um valor meramente fenomênico, isto é, ou a forma é um evento autônomo ao sujeito, ou é percebida como tal somente na medida em que é produzida por uma consciência.

Para escapar do realismo e das formas causais³⁸, Merleau-Ponty julgou ser adequado admitir o segundo caminho. “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” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 224). Portanto, se nas formas físicas podemos entender que os meios privilegiados de conceber um sentido são submetidos ao princípio de uma lei de equilíbrio entre vetores inter-relacionados, a ordem vital apresenta a norma como sua condição privilegiada de produzir um significado, pois o organismo “delimita seu meio por um processo circular que não tem análogo no mundo físico” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 232). As descrições das formas vitais admitem uma realidade orgânica e dinâmica capaz de fundar os próprios limites e as soluções a uma solicitação exterior, menos dependente de condições locais do que como uma atividade total do organismo³⁹.

Para Merleau-Ponty, o privilégio das formas vitais pode ser fundamentado, dentre outros acontecimentos, no fato de que o conhecimento das unidades de correlação dos sistemas físicos no ato perceptivo é tardio: uma criança, em suas ações anímicas, atribui

³⁸ Isso porque, para Merleau-Ponty, a única consequência lógica que poderia ser tirada de uma realidade autônoma à consciência, ao menos nessa obra, consistiria na relação linear entre um em-si, que por sua vez, causa um para-si.

³⁹ “Cada organismo tem, pois, na presença de um meio dado, suas 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” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 232).

vitalidade e intenção a sólidos organizados, antes mesmo de ser capaz de compreender as leis de um sistema quântico. Assim, o fenômeno da vida consiste, para Merleau-Ponty, na capacidade de delimitação de uma realidade extensível, que exprime, por sua vez, exteriormente um ser interior (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 252).

Ora, a partir da caracterização da forma geral da vida, poderíamos supor que a consciência seria uma “projeção no mundo de um novo ‘meio’, irreduzível aos precedentes”, ou devemos considerar “a humanidade apenas como uma nova espécie animal”⁴⁰? De maneira análoga à ordem anterior, em que os princípios dinâmicos da vida não podem ser reduzidos a meras realidades físicas, o homem não poderia ser tomado como uma forma mais complexa de uma realidade vital. Isso porque ele inaugura uma dialética irreduzível à esfera do instinto.

Assim como os experimentos com os chimpanzés de Koehler já apontavam, a atividade dos símios superiores deparava-se com um limite caso os utensílios se distanciassem do objetivo, pois se perdem em situações em que são incapazes de reiterar um sentido no tempo e no espaço. A atividade humana, por outro lado, possuiria, para Merleau-Ponty, a novidade de fazer emergir novos ciclos de comportamento.

De fato, o ser vivo, é verdade, só pode ser conhecido a partir da experiência que dele temos, mas isso significa apenas que partilhamos uma mesma maneira de Ser, a da forma; porém, no que tange ao modo de conceber estruturas, a realidade humana é marcada pela superioridade do trabalho em relação à monotonia da adaptação vital.

É preciso admitir, com base na exposição acima, uma dupla função do termo “trabalho”⁴¹. Em primeiro lugar, ele garantiria que o comportamento humano não fosse uma dimensão redutível à esfera vital, como acabamos de ver, pois ela possui um significado próprio, capaz de transformar a Natureza em mundo humano⁴²; em segundo lugar, e talvez a consequência mais radical, o conceito presta-se a “esclarecer que toda percepção é mediada por significações humanas ou culturais” (RAMOS, 2013, p. 31).

A percepção humana é, portanto, primordialmente uma história de desejos desejados⁴³, que consiste no reconhecimento da presença de outrem nas ações de um sujeito individual, que deve, por sua vez, tomar como incipiente uma trajetória profundamente elaborada pela dimensão desgastante de um trabalho de reconhecimento – o que atesta, portanto, sua

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 252.

⁴¹ Tal como nos indica Ramos (2013, p. 51).

⁴² Historicamente, no interior da dialética, “a ampliação da função da categoria de trabalho é paga, entre outras coisas, com a necessidade de distinção ontológica entre expressão subjetiva e comportamento natural” (SAFATLE, 2015, p. 243). Embora em Merleau-Ponty não se trate de uma diferença ontológica, a distinção estrutural marca o triunfo do trabalho humano diante da monotonia vital.

⁴³ Segundo Safatle (2012, p. 74) esta seria a intuição primordial de Kojève

realidade intersubjetiva. Ou seja, primeiramente os homens captam realidades marcadas pela necessidade de reconhecimento, para, em seguida, de posse dessa dimensão primeva, serem capazes de perceber formas vitais, posteriormente captando as leis de um sistema físico.

Por fim, é plausível afirmar que não somente a forma é um objeto de percepção humana quando realiza a capacidade de conhecer as leis da ordem física, mas também é ela que atribui aos fenômenos animais sua norma vital e suas predicções de motivação e significação.

Da mesma maneira que seria, para Merleau-Ponty, cair num realismo atribuir às formas vitais uma estrutura similar ao domínio dos sólidos organizados, a da conservação de ordens correlativas, de forma análoga, seria errôneo conceber a ordem humana o pertencimento à esfera vital⁴⁴. Afirmar esta que critica o vitalismo, uma vez que o trabalho humano, de acordo com o filósofo francês, não possui função relacionável à do instinto. A veste não seria uma mera analogia à pelagem animal, um utensílio não seria a substituição de um órgão e a linguagem não seria um mero meio adaptativo. Assim, o “advento das ordens superiores, à medida que se realiza, suprime como autônomas as ordens inferiores e dá aos processos que as constituem *um significado novo*” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 280, grifo nosso).

A percepção humana, coroada no topo da hierarquia da forma, “é um momento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, tem como objeto primeiro não o ‘sólido organizado’ mas ações de outros sujeitos humanos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 258).

A realidade perceptiva infantil⁴⁵ serve de ensejo para sustentar tal disposição primeira, que se refere menos a uma realidade Natural do que a uma esfera virtual, como é o caso do bebê, que visa, anteriormente qualquer estímulo, os gestos e o rosto maternos; daí as sensações podem servir apenas como um apêndice de um processo não redutível à sensibilidade, seja da ordem de interações internas de um sistema seja como processo motivado adaptativo.

⁴⁴ “Desse novo ponto de vista, vemos que, se todas as ações permitem uma adaptação à vida, vemos que, se todas as ações permitem uma adaptação à vida, a palavra vida não tem o mesmo sentido na animalidade e na humanidade, e as condições da vida são definidas pela essência própria da espécie.” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 270-271).

⁴⁵ Os dados fenomenológicos infantis permitiriam a Merleau-Ponty ressaltar o caráter primevo da percepção humana como a própria condição da racionalidade, ou de uma consciência predicativa, possível a partir das intencionalidades de outrem. A racionalidade é muito mais um efeito dessa disposição fundamental do que a sua causa. “A criança entenderia, antes de qualquer elaboração lógica, o sentido humano dos corpos e dos objetos de uso ou o valor significativo da linguagem, porque ela própria esboçaria os atos que dão sentido às palavras e aos gestos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 265).

Assim, o “significado humano é dado antes dos pretensos signos sensíveis” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 260), pela ocasião de que a intersubjetividade representa a realidade privilegiada da consciência, pois as situações que fazemos nossas são feitas a partir da dimensão do trabalho de outrem. O que a Psicologia infantil nos mostra é “justamente o enigma de uma consciência linguística e de *uma consciência do outro mais ou menos puras*, anteriores à dos fenômenos sonoros ou visuais” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 268, grifo nosso). O desejo é percebido em função dos objetos desejados, o querer, dos objetos queridos, o medo, das situações temidas, todas elas irreduzíveis à relação entre representante e representado.

O privilégio da intersubjetividade, por isso, como um acontecimento humano, indicará que

o gestuário de diferentes animais pode ser claramente percebido, porém, pouco se compreende, ao menos à primeira vista o *sentido* veiculado pelos gestos, uma vez que não há reciprocidade entre tal mímica e o comportamento humano. Já entre seres humanos, ao menos de uma mesma cultura, a compreensão gestual se efetua sem problemas (FERRAZ, 2006, p. 109, grifo do original)⁴⁶.

De forma mais elucidativa, para Merleau-Ponty,

O que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da natureza biológica, é sobretudo a capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 273).

De modo que toda estruturação normal é uma organização de qualquer conduta em profundidade, em que um modo de comportamento passado não possui mais lugar no sentido presente, “ela alcançaria um comportamento perfeitamente integrado, cada momento da qual seria interiormente interligado ao conjunto” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 276), uma vez que o tempo da história humana apaga os vestígios de uma vivência ancestral, no caso, a vida animal, dando a ela um significado inteiramente novo. Razão pela qual Merleau-Ponty poderia reconhecer na psicanálise apenas uma descrição do comportamento patológico⁴⁷, já

⁴⁶ Tal afirmação será, como veremos a seguir, inteiramente revisada por Merleau-Ponty quando este reconhece a existência de uma interanimalidade.

⁴⁷ “A estruturação normal é aquela que reorganiza a conduta em profundidade, de modo que as atitudes infantis não tenham mais lugar nem sentido na atitude nova; ela alcançaria um comportamento perfeitamente integrado, cada momento da qual seria interiormente interligado ao conjunto” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 276). Por isso, a neurose é expressa então “à maneira das crianças que se guiam pelo sentimento imediato do permitido e do proibido, sem buscar o sentido dos interditos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 278). Daí, a conclusão de

que a existência adulta, desde que praticando livremente, no momento sucessivo de sua história particular, não poderia ser interpretada de acordo com as elaborações infantis⁴⁸.

Por esse motivo, um sujeito adulto não poderia viver segundo as soluções afetivas de outrora, quando se guiava pela antinomia interdição/permissão, pois, uma vez superada a infância, busca-se também compreender o sentido que integra a contradição moral da vida sexual precoce.

Finalmente, “[o] *homem nunca pode ser um animal*: sua vida é sempre mais ou menos integrada que a de um animal” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 282, grifo nosso). A nova relação que a ordem humana possui com o tempo permite estacioná-la, nos casos da experiência da anomia, ou impulsioná-las adiante, no caso da conduta normal, segundo uma característica fundamental, não presente nos animais, qual seja, a liberdade.

Por essa razão, de que tudo aquilo que a percepção humana capta é investida e transformada em “consciência” de algo, aquilo que entendíamos sob o nome de “vida” devemos entender, ao contrário, como *consciência da vida*. Analogamente, tudo aquilo que pertence ao domínio natural devemos reconhecer como *consciência da Natureza* (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 286). A percepção é, pois, considerada como um tipo particular de comportamento, uma disposição existencial que já seria, previamente, compreendida como espírito, em oposição ao ser físico e vital⁴⁹.

Por mais que possamos compreender que a alternativa do para-si e do em-si, bem verdade, é resolvida pelo fato de que as ordens que se subordinam à da percepção a atravessam como experiência, motivo pelo qual Merleau-Ponty não pode conceber uma metafísica, no final das contas o conhecimento que temos do mundo só deve sua validade à ordem humana, pois, se a ciência, a arte e as narrativas históricas são ditas, pensadas e

Merleau-Ponty (2006a) de que “[a] obra de Freud não é um quadro da existência humana, mas um quadro de anomalias, por mais frequentes que sejam” (p. 279).

⁴⁸ A posição de Merleau-Ponty em relação à psicanálise mudará substancialmente quando, posteriormente, o filósofo passa a entender que o tempo não se dispõe segundo sucessividades perfeitamente integradas. A *Fenomenologia da percepção* mostrará que essa integração é sempre precária, e a sexualidade infantil nunca pode ser, de fato, superada. Ver especialmente o capítulo IV, parte II, *Outrem e o mundo humano*, na obra de 1945, e a apresentação das teses principais do livro, neste trabalho, mais adiante. Adiantamos a discussão apenas dizendo que Merleau-Ponty reconhecerá na *Fenomenologia da percepção* uma dimensão sexual e afetiva que repousa em um arco intencional que sintetiza precariamente o tempo, fazendo que ela seja, ao mesmo tempo, retenção e propensão da libido. É exatamente isso que faz da sexualidade humana uma história cheia de impasses, que em cada momento sucessivo não se encontra inteiramente integrada ao presente. “Aquilo que vivemos”, dirá Merleau-Ponty, na *Fenomenologia...*, “é e permanece perpetuamente para nós, o velho toca sua infância” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 526; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 450).

⁴⁹ “A elaboração dos estímulos e a distribuição dos influxos motores se fazem conforme as articulações próprias do campo fenomênico, e o que introduzimos com o nome de ‘fenômenos transversos’, é, na realidade o próprio campo percebido. Isso significa para nós que o corpo vivo e o sistema nervoso, em vez de serem como que anexos do mundo físico no qual se preparariam as causas ocasionais da percepção, são ‘fenômenos’ recortados entre aqueles que a consciência conhece” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 316-317).

realizadas pelos homens, ela é, na verdade, de antemão, uma forma antropomórfica de conhecimento.

*

Chegamos ao final da primeira obra com um saldo que parece favorecer a história intersubjetiva humana em relação à Natureza. O Ser Natural é tomado como um espetáculo para-a-consciência, preso no interior de suas determinações espaciais, incapaz de tornar-se autopoisição por não possuir a dimensão negativa do trabalho humano e do possível.

Mesmo apontando para as insuficiências do objetivismo científico, uma vez que o conhecimento é uma função realizável graças à virtualidade do ato simbólico, o conceito de Natureza permanece atado, de certo modo, à herança cartesiana, isto é, como uma subsistência material inamovível, pois, ainda que Merleau-Ponty não suponha uma distinção categórica entre coisa e percepção, ele se serve de uma distinção de integração estrutural⁵⁰.

Contudo, há de se admitir que existe, no interior da obra de 1942, uma potência de junção entre o físico, o vital e o simbólico, já que os três domínios não podem ser separados, como já nos alertou Merleau-Ponty, em três esferas ontológicas, distintas entre si. A ideia de estrutura, a seu modo, é uma forma de indicar ao leitor, uma ligação – bem verdade, mediada pela percepção humana – entre o sujeito transcendental e o vivente, pois “[a] estrutura é a verdade filosófica do naturalismo e do realismo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 345). A vida intencional seria, portanto, fruto de um processo que antecede qualquer procedimento analítico, dando às formas da predicação do espírito um ponto de apoio.

3. Natureza como corporeidade própria

Veríssimo (2009) afirmará que *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da Percepção* são unidas por um objetivo comum, qual seja, a resolução da antinomia clássica entre ideia e matéria. Com efeito, a percepção e o corpo (lugar de ancoragem do espírito) seriam pontos de integração entre fato e essência, assumindo a tarefa de sustentação das estratégias de Merleau-Ponty na defesa da impossibilidade tanto de uma Psicologia pura quanto de um materialismo objetivista. Porém, muito embora unidas por uma cumplicidade teórica, há uma distinção metodológica entre *A estrutura do comportamento* e a

⁵⁰ Priest chega mesmo a afirmar que em *A estrutura do comportamento* há um cartesianismo naturalizado, pois, embora a percepção não possa existir sem a vida, entre as duas há uma dualidade que não permite a redução do psíquico ao vital e do vital ao físico (PRIEST, 2003, p. 4).

Fenomenologia da Percepção, que denota um impacto expressivo no tratamento do conceito de Natureza. Pois, como vimos, na obra de 1942 as formas da consciência humana integram plenamente o dado Natural convertendo-o em uma genealogia da espécie humana.

No livro de 1945, a partir do exercício do método fenomenológico, Merleau-Ponty apontará para uma camada mais original do que a da dimensão simbólica das intuições gestálticas humanas, descrita no primeiro trabalho. Isso impulsionou nosso filósofo a admitir cada vez mais, em sua revisão transcendental, que a realidade sensível é um centro de referência primordial que oferece, por sua vez, um mundo ao sujeito epistemológico.

Essa divergência metodológica⁵¹ colocara Merleau-Ponty, no primeiro trabalho, próximo da antropologia negativa de Kojève, inspirada na dialética hegeliana, para a qual “a identidade é o Ser natural” (KOJÈVE, 2002, p. 62), e o homem, por outro lado, negatividade e liberdade, uma vez que “a possibilidade que o homem tem de transcender sua natureza é o que há de propriamente humano no homem” (KOJÈVE, 2002, p. 62)⁵². Merleau-Ponty, ao aderir às intuições de Kojève (2002), defendeu na obra de 1942, assim como o filósofo dialético de origem russa, que “[o] homem difere do animal porque é um Ser negador” (p. 62), muito embora a adesão a Kojève permaneça em *A estrutura do comportamento* uma influência não reconhecida⁵³.

Porém, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty encontra em Husserl uma nova inspiração⁵⁴. A oscilação de método filosófico terá grandes repercussões na definição do Ser Natural, por abandonar uma transformação integral da Natureza em História humana⁵⁵,

⁵¹ Para mais detalhes, Veríssimo (2010).

⁵² A cumplicidade teórica de Merleau-Ponty em relação a Kojève pode ser vista por meio de frases como: “O que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da natureza biológica, é sobretudo a capacidade de *superar as estruturas criadas para criar outras*” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 272, grifo nosso). Ou ainda: “a dialética humana é ambígua: manifesta-se inicialmente pelas estruturas sociais ou culturais que faz surgir e nas quais se aprisiona. *Mas seus objetos de uso e seus objetos culturais não seriam o que são se a atividade que os faz surgir não tivesse também como sentido negá-los ou superá-los*” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 274, grifo do original)

⁵³ Em um depoimento acerca da filosofia de Kojève no seio do pensamento francês, Badiou (2015) afirma que uma das leituras que “acompanhava nossa paixão pelas ciências humanas formalizadas era, um tanto bizarramente, a *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Nós a líamos na impressionante tradução de Jean Hyppolite, aliás, um de nossos mestres, e assim recebíamos indiretamente o ensino de Kojève, que, em seu famoso seminário, tinha transmitido o vírus hegeliano a pessoas como Bataille e Lacan” (p. 47).

⁵⁴ Ainda que *A estrutura do comportamento* fizesse referências explícitas ao pensamento husserliano, a *Fenomenologia da Percepção* assume seu método como a solução para os problemas enfrentados acerca da antinomia entre corpo e alma.

⁵⁵ Em 1942, tratava-se de assumir que o “advento das ordens superiores, à medida que se realiza, *suprime* como autônomas as ordens inferiores e dá aos processos que as constituem um significado novo. Por isso falamos de uma ordem humana, mais do que uma ordem psíquica ou espiritual. A distinção tão frequente do psíquico e do somático tem seu lugar em patologia, mas não pode servir para o conhecimento do homem normal, isto é, integrado, já que nele os processos somáticos não se desenvolvem isoladamente e são inseridos num ciclo de ação mais vasto. Não se trata de duas ordens de fato exteriores uma à outra, mas de dois tipos de relação, o segundo integrando o primeiro. Entre o que chamamos de vida psíquica e o que chamamos de fenômenos

como queria Kojève, assumindo com Husserl, a partir de suas meditações sobre o tempo, um novo ponto de vista sobre a passagem dos instantes temporais, incluindo não somente o aspecto sucessivo, mas também a sedimentação do tempo, com ideia de retenção intencional⁵⁶. Além disso, a Natureza ganha um novo redimensionamento, a partir da interpretação merleau-pontiana da fenomenologia alemã, que, de acordo com nosso filósofo, chegara muito próximo de renunciar o sujeito constituinte e o pensamento de sobrevoo, oferecendo aos discípulos a oportunidade de crítica à tradição transcendental. Por essa razão, o filósofo francês negará uma conversão perfeitamente integrada entre Natureza e a História dos homens, reconhecendo que a passagem do Ser Natural à cultura é possível apenas como uma transformação precária, muito embora, na maior parte da obra, a tensão entre o humano e o Natural quase sempre pese em favor do primeiro.

O novo procedimento metodológico, a *époche*, na interpretação de Merleau-Ponty, à sombra do pensamento de Husserl, “se beneficia de um trabalho já feito, de uma síntese geral constituída de uma vez por todas” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 319; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 275). De acordo com a fenomenologia alemã, a Filosofia consiste na tematização de um projeto em curso “já sempre implicitamente presente e atuando na vida, [onde] sai de seu ocultamento e chega a uma autoapresentação numa experiência transcendental” (OLIVEIRA, 2012, p. 13).

Sem as constantes referências e enraizamentos que o sujeito é forçado a assumir quando está engajado em um processo de reflexão, o conhecimento não passaria de mera idealidade, pois “[t]odo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiro despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 3; MERLEAU-PONTY, 1976, p. II-III).

É preciso, segundo as coordenadas deixadas pela *époche*, que sejamos capazes de suspender os enunciados objetivistas e intelectualistas acerca do mundo para apontar as insuficiências das teorias clássicas e dar um novo sentido à epistemologia, porquanto “[o] mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio *natural* e o

corporais, o contraste é evidente quando temos em vista o corpo considerado parte por parte e momento por momento. Mas mesmo a biologia, como vimos, se refere ao corpo fenomênico, ou seja, a um centro de ações vitais que se estendem num segmento de tempo, respondem a certos conjuntos concretos de estímulos e fazem que todo o organismo colabore. Nem mesmo esses modos de comportamento subsistem tal e qual no homem. Reorganizados por sua vez em *conjuntos novos, os comportamentos vitais desaparecem como tais*. É o que significam, por exemplo, a periodicidade e a monotonia da vida sexual nos animais, sua constância e suas variações no homem” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 280-281, grifo nosso).

⁵⁶ A subseção sobre o tempo e a temporalidade tratará de aprofundar melhor essa questão.

campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 6; MERLEAU-PONTY, 1976, p. V, grifo nosso).

Como já indicamos brevemente, na obra de 1945 Merleau-Ponty dialoga nitidamente com a fenomenologia assumindo o método da primeira pessoa, fazendo da existência uma grandeza transcendental, pois ela comporta a possibilidade de articulação entre uma consciência e um corpo objetivo. Interseção sem a qual nenhuma produção de conhecimento é possível, uma vez que o “sujeito que percebe deixa de ser um sujeito pensante ‘acósmico’, e a ação, o sentimento e a vontade devem ser explorados como maneiras originais de pôr um objeto” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 50; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 32).

Assim sendo, a *Fenomenologia da Percepção* não é uma repetição das lições husserlianas acerca da reflexão transcendental. Merleau-Ponty não considera, assim como Husserl, que o caminho para as verdadeiras condições de possibilidade consista numa dupla redução fenomenológica, que deva primeiro passar pelo mundo da vida e, em seguida, distanciado deste, posicionado de maneira privilegiada e abarcante, conceber uma essência eidética mais ou menos independente de condições objetivas determinadas. O entrelaçamento entre sujeito e objeto, o qual se apresentava para Husserl como um círculo vicioso porquanto desembocava em paradoxos, torna-se em Merleau-Ponty um círculo virtuoso, pois é essa inter-relação entre corpo e mundo que torna a experiência pregnante de sentido⁵⁷. Exatamente por isso, a *Fenomenologia da Percepção* ressaltara as impossibilidades do projeto husserliano, mesmo tomando-o como ponto de partida.

Acerca da exposição do conceito de Natureza, o abandono da segunda atitude de redução torna a obra de 1945 bastante distinta acerca da apresentação do Ser Natural tal qual foi apresentada em *A estrutura do comportamento*, por pelo menos duas razões. Em primeiro lugar, a nova ideia de temporalidade que surge na *Fenomenologia da Percepção* torna possível considerar que a passagem de eventos sucessivos no tecido do tempo não transforma integralmente o passado em um evento presente. Tudo se passa como se o tempo presente conservasse algo de ancestral, mesmo nas manifestações mais atuais do fluxo temporalizante. Em segundo lugar, a revisão do idealismo fenomenológico impulsiona a rearticulação dos impasses transcendentais husserlianos para a crítica da consciência constituinte, de tal forma que o fenomenólogo francês é forçado, cada vez mais, a reconhecer a presença de uma unidade Natural, como a evidência da ligação entre o corpo e os objetos.

⁵⁷ A solução do paradoxo da circularidade por Merleau-Ponty é mostrada mais detalhadamente na subseção sobre o tempo e a liberdade.

Pretendemos discutir, sobretudo, na subseção seguinte, como o abandono do distanciamento da atitude transcendental husserliana por Merleau-Ponty poderia anunciar uma forma renovada de redefinir o escopo do Ser natural.

3.1. A reforma transcendental e a atitude natural

Ciente dos impasses do idealismo transcendental, Merleau-Ponty procura fazer, já no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, uma retratação da filosofia husserliana. Embora sua interpretação das intenções filosóficas de Husserl pareça desviar daquilo que o próprio fenomenólogo alemão compreendia como o verdadeiro sentido da *époche*⁵⁸, Merleau-Ponty não deixa de ter razão ao indicar que, nos escritos inéditos⁵⁹ daquele pensador, o plano intencional ligando a consciência ao mundo serviu de tema fundamental da filosofia husserliana.

Por esse motivo, os privilégios concedidos ao ego transcendental, tomado por Merleau-Ponty no prefácio da obra de 1945 como uma impossibilidade metodológica, não parece ter como alvo apenas Kant, mas a própria execução do projeto de Husserl⁶⁰, mesmo no desenvolvimento de sua última filosofia, e as conclusões sobre a impossibilidade de um observador absoluto parecem dizer mais de Merleau-Ponty do que de uma abdicação das faculdades do eu originário por parte do fenomenólogo alemão⁶¹.

Dito isso, Merleau-Ponty pôde, no máximo, tomar de Husserl a seguinte interrogação: por que razão o sujeito seria capaz de se posicionar para além dos limites do *Lebenswelt*

⁵⁸ Para Merleau-Ponty, o fenomenólogo alemão esteve prestes a admitir que a reflexão fenomenológica era incapaz de dissolver as opacidades do mundo da vida. Como consequência, este nunca poderia ser despojado de suas lacunas, de modo que seria cada vez mais difícil manter a distância devida, na tradição, entre psicologia fenomenológica e psicologia empírica (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 651; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 419).

⁵⁹ Merleau-Ponty se refere aqui às obras inéditas de Husserl, ao menos na década de 1940, principalmente a *Crise das ciências europeias e fenomenologia transcendental*.

⁶⁰ “Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda ‘redução’, as estruturas do mundo vivido devem por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 651; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 419, grifo nosso).

⁶¹ “Husserl afirma que a problemática transcendental gira em torno do ‘eu e da vida da consciência que é a minha no mundo, do qual eu sou consciente e do qual eu conheço o ser verdadeiro em minhas próprias formações de conhecimento’ (HUSSERL, 1962, p. 101, grifo do autor). Trata-se de compreender como esse saber é adquirido, como a subjetividade tem contato com algo transcendente, clarificando por fim a possibilidade do conhecimento objetivo. Tal investigação deve prescindir de qualquer conhecimento advindo da ciência ou da prática. Como é a possibilidade de conhecer a transcendência que está em questão, se se servisse de qualquer dado mundano, estar-se-ia incorrendo numa flagrante circularidade. Daí que a filosofia transcendental se limite a uma análise das operações subjetivas constituintes da experiência objetiva” (FERRAZ, 2006, p. 14).

somente na medida em que tematiza sua ligação com o mundo? (BARBARAS, 2005). Ou seja, se é um equívoco saltar dos prejuízos objetivistas diretamente para a atitude transcendental, o que faz da primeira redução, que conduz a consciência ao mundo da vida, tão necessária?

De todo modo, Merleau-Ponty recusa qualquer posição que tenha como consequência uma atitude filosófica de sobrevoos – razão pela qual havia privilegiado a *intencionalidade operante* quando a distinguiu da *intencionalidade de ato*. Enquanto a primeira é o contato ingênuo com o mundo, ou ainda com a vida antepredicativa “que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 16; MERLEAU-PONTY, 1976, p. XIII), a segunda é a consciência inteiramente realizada do trabalho constituinte da subjetividade. Em outras palavras, a intencionalidade operante é a unidade natural (*unité naturelle*), aclarada pela ligação primordial entre o sujeito e o mundo da vida. Isso quer dizer que Merleau-Ponty dispensa o fluxo autoconstituente da subjetividade transcendental husserliana, encontrando na *intencionalidade operante* as condições transcendentais do exercício subjetivo.

Para Husserl, a atitude natural⁶² se refere à vida natural como uma dimensão na qual, “ingênua e diretamente, se entrega ao mundo, ao mundo que, enquanto horizonte universal está sempre aí consciente de um certo modo” (HUSSERL, 2012, p. 259). Mas ela é apenas o primeiro passo da reflexão transcendental. Assim, o que esse primeiro andamento metódico realiza é insuficiente para produzir uma experiência universal. Essa atitude se produz de forma alienada de seus fundamentos últimos e universais. No percurso do método husserliano, em um primeiro momento, o sujeito

vive, por assim dizer, “perdidamente” nos polos de unidade, sem advertir as multiplicidades a eles pertencentes essencialmente constitutivas, para o que seria necessária *uma completa mudança de atitude e reflexão* (HUSSERL, 2012, p. 143, grifo nosso).

Isso exigiria um segundo passo para reconduzir a subjetividade da posição de naturada a uma postura naturante.

Assim, para Husserl, a atividade filosófica é, sobretudo, um esforço antinatural⁶³, pois é preciso que haja um trabalho subjetivo para conduzir a evidência natural da coisa,

⁶² Isso é verdade ao menos em *Crise das ciências europeias e fenomenologia transcendental*, obra cujo impacto repercute em toda a escrita da *Fenomenologia da Percepção*.

⁶³ Embora o termo “atitude natural” sofra com uma polissemia de significado, explicitada por David Carr (1970), tradutor da *Crise das ciências europeias e fenomenologia transcendental* para a língua inglesa, ora como

transformando-a, assim, em uma experiência transcendental. Com efeito, o estado de coisas, que são,

de acordo com o próprio Husserl, [...] activamente constituído pelo sujeito [...] está dependente da forma como esse mesmo conhecimento foi constituído. Ele é o próprio *estado do sujeito* da percepção, embora sendo fundado no *facto intuído* que por sua vez [...] é um *juízo antepredicativo que visa uma concordância entre o objeto e uma qualquer de suas camadas ou propriedades significativas que aparecem nos esboços sucessivos concordantes com que a coisa se completa de significados*, e que é correlativamente uma *análise concreta fundadora das predicções lógicas, gramaticais e materiais* (MOTA, 2006, p. 99-100, grifos do original).

O reconhecimento do estado de coisas é responsável pela produção das intuições categoriais, que, para Husserl, são um tipo específico de universalidade, possível de ser apreendida da experiência sensível, produzindo, antinaturalmente, uma forma em geral da coisa. Assim, a autoevidência do objeto é insuficiente para produzir sua universalidade, de tal forma que Husserl conserva a distinção entre a constituição subjetiva e o mundo da vida, uma vez que, para o filósofo alemão, deveria haver, ao final do procedimento metodológico utilizado pela filosofia fenomenológica, uma inversão do movimento natural da consciência na progressiva transformação da evidência do objeto em um pensamento constituinte.

Por isso, Merleau-Ponty, ao privilegiar a íntima ligação entre a subjetividade e o mundo da vida, instanciada pela *intencionalidade operante*, parece indicar uma religação entre a evidência natural e a experiência transcendental. Uma vez que o filósofo francês rejeita o fluxo autoconsciente que age projetando-se a partir das evidências do mundo da vida, que culminaria em um tipo específico de intuição categorial, a redução fenomenológica constituinte, parece razoável admitir que toda a obra de 1945 seja o esforço para dar à atitude natural um estatuto filosófico transcendental, já que Merleau-Ponty não estava mais compromissado com a distinção entre a atitude natural e a reflexão transcendental.

a atitude teórica realista, nas *Ideen*, vol. I, ora na *Crise...* como a atitude ingênua e antepredicativa, os dois modos deveriam ser superados pela reflexão filosófica. No primeiro caso, o termo se vinculava aos prejuízos naturalistas, por serem associados aos preconceitos objetivistas de uma consciência como um feixe de relações redutíveis a explicações causais, de acordo com os princípios da ciência natural e da mecânica; e, no segundo caso, como a estreita relação entre sujeito e o mundo da vida.

De todo modo, sem reconhecer uma Natureza incrustada na atitude que liga o corpo ao mundo, é impossível, segundo Merleau-Ponty, dar à intencionalidade operante e ao mundo da vida, para a qual ela sempre se dirige, uma exposição adequada do Ser Natural.

Certamente, a questão não é mais tão simples quanto parecia na obra anterior, como afirma Ramos (2013), uma vez que a envergadura transcendental da reflexão filosófica tem uma relação direta com o contato natural, o que faz da corporeidade e do mundo um íntimo diálogo habitado pela Natureza. Por isso, Merleau-Ponty tem de ser capaz de demonstrar como a consciência se apercebe ou se mostra inserida numa Natureza, a partir do método descritivo de um ponto de vista transcendental.

Assim, dirá Merleau-Ponty, ao criticar a distinção entre sensibilidade e inteligibilidade na filosofia cartesiana, que a

análise do pedaço de cera significava não que uma razão está escondida atrás da natureza, mas que a razão está enraizada na natureza; a “inspeção do espírito” não seria o conceito que desce na natureza, mas a natureza que se eleva ao conceito (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 614; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 13).

Isso leva Merleau-Ponty a reconhecer que, se é necessário admitir que toda percepção humana possui um fundo de Natureza (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 73; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 52) – já que a intencionalidade operante, para o filósofo francês, é o verdadeiro produto da redução fenomenológica –, é imperativo que a própria amplitude do Ser Natural seja alargada e que ele deixe de ser referido, ao modo empirista, “como soma de estímulos e de qualidades” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 51; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 33), redescobrimo o “mundo natural e seu modo de existência, que não se confunde com aquele do objeto científico” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 51; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 33).

A releitura do procedimento filosófico defendido por Merleau-Ponty deve demonstrar que uma reflexão não somente é incapaz de se apossar inteiramente de si, mas também é inapto a reconhecer que as funções cognoscíveis do sujeito se oferecem à percepção como um dom da natureza (*don de nature*).

3.2. O corpo próprio, a psicopatologia e a Natureza

Ao desfazer os embaraços das teorias clássicas acerca da percepção, Merleau-Ponty apresenta o corpo próprio como um dos recursos conceituais centrais da discussão transcendental, opondo-se ao corpo objetivo, entendido como um objeto reativo regulado por relações exteriores e mecânicas. O corpo próprio é concebido por Merleau-Ponty tanto um objeto de percepção quanto a condição de toda a montagem sensível. Ele parece assumir, portanto, o lugar que Merleau-Ponty dera às formas gestálticas no trabalho anterior e passa a ser um fenômeno mais original do que as típicas comportamentais sustentadas pela função simbólica da percepção humana.

Dessa forma, ao atribuir como principal tarefa da epistemologia o reconhecimento de que o verdadeiro trabalho filosófico é passar a “palavra” para a própria percepção a fim de que ela seja capaz de falar por si mesma – a despeito do caráter objetivante ao qual é relacionada na atitude científica –, Merleau-Ponty é capaz de construir uma nova teoria do conhecimento, dando semblante remoçado a velhos temas da tradição filosófica; entra nesse bojo o reconhecimento de uma feição revitalizada da sensação. Essa atitude filosófica deve ser capaz de “despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega a da tradição racional que a funda” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 90; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 69).

A suspensão dos prejuízos nos quais a atividade perceptiva se encontra limitada implica também analisar a própria contradição das teorias objetivantes, uma vez que, se elas se alimentam da fisionomia concreta do mundo vivido para exigir o direito de expressar suas predicções acerca do corpo e da sensação como válidas e universais, devemos tomá-las apenas por consequência e não por princípio, como, de forma contrária, querem reivindicar. Uma vez que a apresentação da coisa admita um fenômeno identificável apenas no tempo presente, aludindo sua condição de possibilidade à própria correlação dos elementos físicos de sua constituição, isto é, como puro ato, Merleau-Ponty deve mostrar que o processo ocorre por uma síntese prévia, que encontra no corpo próprio um lugar de destaque nas tramas perceptivas.

A experiência da recordação, por exemplo, necessita recorrer a um conjunto de registros que se deixam reabrir pelas evocações do presente perceptivo⁶⁴, uma vez que o tempo transcorrido possui uma significação que a consciência do presente pode retomar, caso seja demandada pela experiência atual, como um “campo sempre à disposição da consciência e que, por essa razão, circunda e envolve todas as suas percepções” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 47; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 30).

A estrutura corpórea não é, para Merleau-Ponty, uma justaposição de órgãos sensitivos no espaço ou um mosaico de ossos e músculos guiados por uma infraestrutura cognitiva. O corpo não só pode ter posse indivisa de si mesmo, mas também pode realizar um tipo de reflexão. O corpo tateia o entorno projetando-se no mundo e elabora um movimento muito particular que o permite alternar entre a posição de um sujeito sensitivo e a de um objetivo sensível. O corpo vivido qualifica-se ainda como infraestrutura intencional capaz de sentir a própria sensibilidade⁶⁵. Exatamente por isso, por colocar-se no limiar da distância e da aproximação do objeto e de si mesmo, o corpo próprio possui uma relação não só com eventos concretos, mas também com situações futuras ou imaginárias.

Assim sendo, o corpo próprio, produto do método fenomenológico, deve-se reconhecer enquanto um tocante-tocado, tal como Merleau-Ponty ilustra a partir da experiência tátil, pois

se posso apalpar com a mão esquerda a minha mão direita enquanto ela toca um objeto, a mão direita-objeto não é a mão direita que toca: a primeira é um entrelaçamento de ossos, de músculos e de carne largado em um ponto do espaço, a segunda atravessa o espaço como um foguete para ir revelar o objeto exterior no seu lugar (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 135-136; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 108).

⁶⁴ A experiência do tempo terá uma função de extrema importância na obra de 1945, pois é exatamente o fluxo temporalizante que torna possível a aparência coerente dos objetos como dimensões identificáveis pela sensibilidade. É “graças ao duplo horizonte de retenção e protensão” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 106; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 83) que o tempo pode deixar de ser uma série de atualidades unidas pelo trabalho da consciência e se tornar uma organização autônoma a qual pertence, por sua vez, ao campo perceptivo, uma vez que a dimensão das sucessividades “funciona por si só” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 465; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 399). De modo que “[s]ó se pode compreender o papel do corpo na memória se a memória é não a consciência constituinte do passado, mas um esforço para reabrir o tempo a partir das implicações do presente, e se o corpo, sendo nosso meio permanente de ‘tomar atitudes’ e de fabricar-nos assim pseudopresentes, é o meio de nossa comunicação com o tempo, assim como com o espaço” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 246; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 211).

⁶⁵ “Meu corpo, dizia-se, é reconhecível pelo fato de me dar ‘sensações duplas’: quando toco minha mão direita com a mão esquerda, o objeto mão direita tem esta singular propriedade de sentir, ele também. [...] as duas mãos nunca são ao mesmo tempo tocadas e tocantes uma em relação à outra. Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de ‘tocante’ e de ‘tocada’” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 137; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 109).

O jogo entre a aproximação e a distância, entre o corpo próprio e a coisa, procura incrustar a indeterminação no interior da ortodoxia transcendental, criticando assim a apoditicidade dos juízos determinantes nos quais foram construídos os prejuízos objetivos.

Se a coisa mesma fosse atingida, doravante ela estaria exposta diante de nós e sem mistério. Ela deixaria de existir como uma coisa no momento mesmo que acreditaríamos possuí-la. Portanto, o que faz a “realidade” da coisa é justamente aquilo que a subtrai à nossa posse. A aseidade da coisa, sua presença irrecusável, e a ausência perpétua na qual ela se entrincheira são dois aspectos inseparáveis da transcendência (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 313; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 270).

Por conseguinte, Merleau-Ponty reconhece que

para nós a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão temporalidade, e é isso que nos permite preservar no sujeito da percepção sua opacidade e sua historicidade (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 321; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 276, grifos nossos).

De fato, a categoria da reversibilidade, isto é, o trânsito livre entre a posição de sujeito da percepção e de objeto sensível, está fundada na temporalidade, pois, em vez de os fatos sucederem no interior do Ser de maneira indiferente, eles se apresentam no corpo próprio como retenção e como projeção de eventos, constituindo o duplo horizonte temporal da experiência transcendental, dando à subjetividade uma orientação histórica. Tudo se passa como se o sujeito tomasse emprestado uma dimensão já-aí, que se renova em cada ato de fixação da montagem sensível, razão por que “a unidade do objeto aparece pelo tempo, e porque o tempo escapa a si na medida em que ele se retoma” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 322; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 277-278).

Em contrapartida, se analisarmos o corpo objetivo encontraremos nele apenas “qualidades opacas”, nas quais o entrelaçamento entre o mundo e a sensação só poderia ser compreendido como um atributo inverossímil à ordem das constâncias. E esse cenário se mostra porque o realismo objetivista procurou descrever o sujeito sinestésico sem vislumbrar a necessidade de redefinição do próprio sentir.

[...] o corpo objetivo não é a verdade do corpo fenomenal, quer dizer, a verdade do corpo tal como nós o vivemos, ele é só uma imagem empobrecida do corpo fenomenal, e o problema das relações entre a alma e o corpo não concerne ao corpo objetivo, que só tem uma existência conceitual,

mas ao corpo fenomenal (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 578; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 493).

Portanto, se o exercício subjetivo nas páginas d'*A estrutura do comportamento* era justificado por uma função perceptiva a partir da inspiração nos trabalhos de Goldstein sobre a psicopatologia e de Cassirer⁶⁶ sobre a experiência da consciência simbólica, a *Fenomenologia da Percepção*, quando fala do corpo próprio, está indicando uma correlação mais primordial do que foi reconhecida no primeiro trabalho de Merleau-Ponty, porquanto é anterior aos atos que conferem ao corpo próprio a capacidade de realização de atos judicativos.

A categoria da reversibilidade – a capacidade do corpo próprio, ou corpo sujeito, de alternar as posições livremente entre sujeito e objeto – apresenta a particular característica de substituir o processo da reflexão como pertencente a uma esfera predicativa da consciência constituinte e indica, a partir da reflexão radical (*epoché*), um processo ambíguo que se desenreda entre a distância e a aproximação do sujeito ante o espetáculo sensível, sendo este, ao mesmo tempo, um naturante e um naturado.

De acordo com Moura (2009), a simultaneidade desse processo, que se aproxima e se distancia do objeto, é de natureza não identitária, uma vez que o corpo próprio se descobre não só voltando a si, mas também se reconhecendo naquilo que lhe é estranho.

Portanto, refletir é, conjuntamente, o reconhecimento, por parte do corpo próprio, da aproximação com a unidade natural do mundo, ao mesmo tempo em que é capaz de transplantar a estruturação da percepção no tempo. O corpo próprio “é este estranho objeto que utiliza suas próprias partes como simbólica geral do mundo, e através do qual, por conseguinte, podemos ‘frequentar’ este mundo, ‘compreender’ e encontrar uma significação para ele” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.317; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 274).

O esquema corporal, para Merleau-Ponty, portanto, extravasa a definição associacionista, em que é apenas a tradução psicofísica de uma ação exteriormente determinada. Na verdade, ele é uma estrutura, ou uma *Gestalt*, não só se dispendo como uma

⁶⁶ A *Fenomenologia da Percepção* é capaz, segundo Merleau-Ponty, finalmente, de esclarecer a distinção entre uma *Gestalt* e sua respectiva significação. A primeira se apresenta como uma intencionalidade operante, já trabalhando anteriormente a qualquer juízo, enquanto a segunda é um entendimento que a engendra a partir da montagem sensível (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 575; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 491). “Pela intencionalidade de ato, o sujeito toma os dados sensíveis como representante de um objeto, que se manifesta em um certo perfil sob uma certa perspectiva. Ora, tal manifestação *pressupõe* a teia de relações entre os fenômenos, pois não é senão *perfil* de uma infinidade de visadas possíveis sobre o objeto” (FERRAZ, 2006, p. 20, grifo do original).

figura ante um fundo, mas também organizando ativamente atividades de acordo com seus projetos.

O corpo próprio é uma unidade inacabada, formada a partir de um esquema corporal na qual se realiza a partir da solicitação dos objetos. Opõe-se às teses empiristas em que é apenas uma forma de conduta responsiva causada pela soma algébrica de seus diferentes elementos, por sua vez, provocado por um agente exterior, ou segundo a tese intelectualista, na qual o esquema corporal seria realizado de antemão pelo juízo, decidindo, a despeito das coordenações sensório-motoras, seus sistemas de localização.

Assim como na obra anterior, Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da Percepção*, mostra que a fisiologia moderna se deparou com impasses dos quais não conseguiu se desvencilhar, sendo forçada, com relação aos seus achados, a defender uma teoria incapaz de suplantar inteiramente as insuficiências do objetivismo. No entanto, diferentemente da obra de 1942, em que havia discutido os prejuízos objetivistas acerca do comportamento, o alvo de *Fenomenologia da Percepção* é, como já dissemos, o corpo, procurando fundar uma teoria da corporeidade que não seja somente a admissão da atitude científica.

No caso das anosognoses⁶⁷, mais especificamente a do membro fantasma, as teorias realistas, mesmo supondo princípios que ignoram o mundo vivido, analisam essa psicopatologia a partir de conceitos mistos⁶⁸, precariamente articulando a teoria da representação corporal e da fisiologia mecânica para definir a dimensão patológica dos sintomas discutidos nas situações experimentais.

Para Merleau-Ponty, o corpo apresenta uma função peculiar nesse caso, pois a recusa de aceitação da ablação do membro serve de ensejo para, a partir do avesso, indicar uma íntima ligação com o mundo. Isto é, aquele que padece de uma anosognose instancia “uma negação implícita daquilo que se opõe ao movimento *natural* que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 121; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 97, grifo nosso).

O corpo próprio, por isso, indica um contato primário que torna possível a existência de uma história pessoal em nossas atitudes corporais em meio a processos gerais, ou ainda a capacidade de retomar uma situação escoada no passado em um instante atual. A integração entre porvir e passado é realizada de maneira frágil o suficiente de modo a permitir, no sujeito motor, a retomada de instantes transcorridos em experiências presentes. Tudo se passa como

⁶⁷ Estado no qual o paciente ignora sua inabilidade de interação com o ambiente.

⁶⁸ Mesmo que, em alguns casos, o reconhecimento da ligação entre o psíquico e o físico só se dê como uma hipótese auxiliar, que deixam intactos os prejuízos objetivistas herdados do positivismo.

se, no caso do exemplo do membro fantasma, o doente insistisse em um esquema corporal que existia anteriormente à amputação do membro, cristalizando-lhe as potências motoras a um corpo que não é mais íntegro. Merleau-Ponty, dessa forma, põe os argumentos de Descartes contra ele mesmo, uma vez que a situação do membro fantasma na famosa Sexta Meditação serviu como um fato incontestável de que corpo e alma poderiam gozar de totalidades inteiramente distintas entre si⁶⁹.

Em vez de rechaçar o sensível por não possuir a capacidade de converter os dados corporais em um juízo claro e transparente, Merleau-Ponty dá a essa ambiguidade do corpo próprio um estatuto transcendental; não é a despeito de uma ambiguidade que um mundo inteligível é possível, mas é exatamente por razão de uma ambiguidade que temos objetos diante de nós.

Merleau-Ponty sugere, em vista disso, que é impossível falar de uma incorporação entre a dimensão fisiológica do comportamento e do domínio afetivo e pessoal que possuímos do corpo, sem abarcar uma discussão sobre a temporalidade⁷⁰. Contudo, a união entre uma situação presente e passada se dá de forma sempre insuficiente, uma vez que a impossibilidade de uma integração temporal plena torna o sujeito motor capaz de descolar intenções de uma situação atual – tanto evocando acontecimentos vividos a partir de dimensões já transcorridas quanto lhes antecipando ações que ainda não se encontram possíveis ao corpo imediato.

Os eventos futuros não são uma passagem inteiramente realizada em relação a acontecimentos passados, como se a totalidade expressada pelas intencionalidades motoras pudessem, de um só golpe, resolver os impasses entre a vida pessoal e a histórica⁷¹, ou ainda como se o psíquico pudesse reivindicar para si um domínio próprio que só deve a si mesmo apartado do aspecto social dos reconhecimentos intersubjetivos. De maneira análoga, toda

⁶⁹ O argumento cartesiano acerca da distinção entre corpo e alma só encontra uma solução lógica em total acordo com o dualismo substancial se se distingue da experiência da vida cotidiana e da experiência científica, uma vez que a produção de juízos claros e distintos demanda um procedimento metodológico que assegura uma posição privilegiada do espírito, que pensa a si mesmo e ao mundo, de forma verdadeira, a despeito da confusão sensível. (DESCARTES, 2011; FERRAZ, 2006). Para mais objeções a essa distinção ver Merleau-Ponty (2006b, p. 139; 1976, p. 110-111) e ao longo do capítulo II, parte I, *A experiência do corpo e a psicologia clássica*.

⁷⁰ “Com maior razão, o passado específico que é nosso corpo só pode ser reapreendido e assumido por uma vida individual porque ela nunca o transcendeu, porque ela o alimenta secretamente e emprega nisso uma parte de suas forças, porque ele permanece seu presente, como se vê a doença em que os acontecimentos do corpo se tornam os acontecimentos da jornada diária. O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambiguidade do ser no mundo se traduz pela ambiguidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 126; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 101).

⁷¹ Ora, se o presente nada mais fosse do que a simples sucessão perfeitamente integrada de um passado que se encontra realizado na atualidade, como explicar a insuficiência das suplências afetivas de nossa vida pessoal da qual fala a psicanálise, ou ainda como justificar a evidência de que o classicismo se fazia possível, tomado por uma racionalidade aceitável, dirá Merleau-Ponty (2004), mesmo diante das incertezas do espírito moderno?

experiência fisiológica persiste no domínio das vivências intencionais, assim como todas as generalidades pré-pessoais da existência histórica persiste nos sujeitos individuais. Essa é a “lógica” própria do tempo: nunca supera inteiramente seus impasses e arrasta consigo as experiências mais arcaicas. Daí a ambiguidade do corpo próprio, porquanto se faz a partir das estereotípias naturais, “banais e cíclicas” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 129; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 103), e das transfigurações que são operadas no mundo natural por meio da história e da vida do homem singular.

Por essa razão, por expressar a dimensão ambígua da temporalidade, Merleau-Ponty designa ao corpo próprio um tipo específico de intencionalidade que não parece possível aos animais e ao mundo natural. Os animais e a Natureza repetem apenas sentidos preestabelecidos, o corpo próprio integra o sincretismo natural por meio de coordenações motoras, transfigurando-os, de forma precária, em cultura. O corpo próprio, segundo Merleau-Ponty, nos mostra que ao contrário da repetição persistente dos comportamentos de animais, o sujeito humano

não dispõe de seu corpo apenas enquanto implicado em um meio concreto, não está em situação apenas a respeito das tarefas dadas de um ofício, não está aberto apenas para as situações reais, mas tem, além disso, seu corpo enquanto correlativos de puros estímulos desprovidos de significação prática, está aberto às situações verbais e fictícias que pode escolher ou que um experimentador pode propor-lhe (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.156; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 126).

Com efeito, as experiências patológicas descritas a partir do caso Schneider⁷² mostram que o corpo do paciente que sofreu uma lesão cerebral não conta mais com um espaço virtual disponível, mas limita-se somente a um contato efetivo com o entorno, motivo pelo qual, se ele é orientado a apontar alguma parte do corpo, é preciso que antes o paciente ensaie movimentos prévios que indiquem sua localização⁷³. A distinção entre movimento concreto e movimento abstrato supõe que no primeiro caso a expressão motora é um meio dado, e no segundo *um meio construído*.

⁷² Paciente que sofreu uma lesão na região occipital do cérebro durante uma guerra.

⁷³ “Pelos movimentos preparatórios, o doente tenta se dar um ‘fundo cinestésico’, e ele consegue assim ‘marcar’ a posição de seu corpo na partida e começar o movimento; todavia, este fundo cinestésico é lábil, ele não poderia fornecer-nos, como um fundo visual, a reconstrução do móbil em relação ao seu ponto de partida e ao seu ponto de chegada durante toda a duração do movimento. Ele é desarranjado pelo próprio movimento e precisa ser reconstruído após cada fase do movimento. Eis por que, diremos nós, em Schn. os movimentos abstratos perderam seu ritmo melódico, porque eles são feitos de fragmentos postos lado a lado, e porque frequentemente eles ‘descarrilam’ a caminho” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 166; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 135).

Desenha-se aqui uma primeira insuficiência do mundo natural, muito similar a que havíamos encontrado em *A estrutura do comportamento*. O movimento concreto – observável em certas psicopatologias decorrentes de lesões cerebrais e visível em comportamentos animais – sugere que seu alcance seja alheio ao tempo⁷⁴, uma vez que a amplitude motora do doente “só existe como um mundo inteiramente pronto ou imobilizado” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 161; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 130).

De modo oposto, o movimento normal se insere como um ato virtual, inscrevendo suas ações a partir de uma série de possíveis, onde “cava, no interior do mundo pleno no qual se desenrola o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 160; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 129). Por isso, o que falta ao animal e ao doente é a capacidade de projetar ou convocar algo que está ausente em seu campo atual e encenar uma situação que não possui evocações reais, alargando, assim, a expressividade motora⁷⁵.

Com efeito, a existência humana é entendida por Merleau-Ponty como um projeto indeterminado, não porque ela é incompleta ou incapaz. Não se trata de encarar o teor não determinante da filosofia merleau-pontiana como a impossibilidade de apresentar condições universais do pensamento transcendental que, por sua vez, requereria um procedimento auxiliar para garantir a existência de um mundo verdadeiro. Ao contrário, é por conta de uma indeterminação que as situações retomadas pelo sujeito motor podem adquirir sentido inteiramente novo. Essa novidade será chamada por Merleau-Ponty de transcendência e consistirá, análoga ao termo trabalho em *A estrutura do comportamento*, na capacidade que a existência humana tem de, por sua conta, retomar e transformar “uma situação de fato”. E, exatamente porque é transcendência, “a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 234;

⁷⁴ Merleau-Ponty dirá que, para Schneider, o “futuro e o passado são para ele apenas prolongamentos ‘encolhidos’ do presente. Ele perdeu ‘nosso poder de olhar segundo o vetor temporal’. Ele não pode sobrevoar seu passado e reencontrá-lo sem hesitação indo do todo às partes: ele o reconstitui partindo de um fragmento que conservou seu sentido e que lhe serve de ‘ponto de apoio’. [...] Assim, todos os distúrbios de Schn. deixam-se reconduzir à unidade, mas esta não é a unidade abstrata da ‘função de representação’; ele está ‘atado’ ao atual, ele ‘carece de liberdade’, dessa liberdade concreta que consiste no poder geral de pôr-se em situação” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 189; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 157-158, grifo nosso).

⁷⁵ “Por exemplo, um paciente sabe bater à porta, mas não sabe mais fazê-lo se a porta está escondida ou mesmo se ela não está ao alcance de um toque. Neste último caso, o doente não pode executar no vazio um gesto de bater ou de abrir, *mesmo se está com os olhos abertos e fixados na porta*” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 167; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 136, grifo do autor). Merleau-Ponty vale-se também da experiência teatral, para ilustrar o manejo que o ator ou a atriz realiza durante a encenação de uma peça, pois a dimensão cênica do comportamento consegue tornar ampla a expressão sinestésica para além de seu corpo atual, animando uma vida que não é a mesma do artista.

MERLEAU-PONTY, 1976, p. 197)⁷⁶, uma vez que, como vimos, a função do tempo é a de manter sempre tensionado o campo entre presente e passado.

Logo, a função de projeção e retenção temporal, explicitada pela diferença entre um comportamento atado ao presente e outro que tem uma viscosidade que habita diferentes dimensões no tempo, não pode ser explicada por uma correlação de impulsos nervosos. De modo contrário, ela também não poderia ser creditada à alma, seja a partir de um dualismo substancial seja de um juízo analítico *a priori* que encontra na ideia de Deus o seu incondicionado.

A relação entre matéria e forma é aquela que a fenomenologia chama de relação de *Fundierung*: a função simbólica repousa na visão como em um solo, não que a visão seja sua causa, mas porque é este dom da natureza (*don de la nature*) que o Espírito precisava utilizar para além de toda esperança, ao qual ele devia dar um *sentido radicalmente novo* e do qual todavia ele tinha necessidade não apenas para se encarnar, mas ainda para ser (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 178; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 147, grifo nosso)⁷⁷.

O corpo próprio, segundo Merleau-Ponty, altera o sentido oferecido a ele por um mundo biológico convertendo os gestos que se limitam à conservação da vida dando a eles um novo alcance, ou ainda um “novo núcleo de significação” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 203; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 171). A motricidade humana, portanto, constrói para si um instrumento projetando-se um mundo cultural.

Merleau-Ponty, ao atribuir a particular relação entre a motricidade humana e o tempo, se furta a explicar os processos de aprendizagem evocando uma função representativa. O arco intencional⁷⁸ – importante conceito relacionado à dialética ou ao circuito entre a sedimentação de um sentido que impulsiona a elaboração de novas operações corporais com a finalidade de cumprir determinadas evocações do meio humano (DREYFUS, 2004) – aponta para uma

⁷⁶ O que só reforça a tese já apresentada de que a temporalidade nunca é uma ultrapassagem entre presente e passado, de forma a dissolver as tensões que impulsionam o fluxo de sucessividades no tempo.

⁷⁷ Aqui Merleau-Ponty se refere à função simbólica encontrada nos trabalhos de Henry Head e de Ernst Casirrer e não àquela que foi desenvolvida em *A estrutura do comportamento*, embora guardem muitas similaridades. A função simbólica, como Merleau-Ponty reconhecerá, não pode ser reduzida à dimensão do intelecto e de modo congênere ao problema da percepção; ela exigirá uma atitude filosófica que buscará a condição de possibilidade, isto é, aquilo que lhe é subjacente, já que “[m]eu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por ‘representações’, sem subordinar-se a uma ‘função simbólica’ ou ‘objetivante’”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 195; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 164). Para mais detalhes da retomada crítica de Merleau-Ponty acerca da função simbólica, ver o trabalho de Veríssimo (2009).

⁷⁸ A ideia do arco intencional, no entanto, parece esquecida, ou ao menos retomada sob outros termos durante a obra, sendo mencionada em apenas duas páginas da *Fenomenologia da Percepção*. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 190, 218; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 158, 184). Para mais detalhes do processo no qual o corpo vivo é capaz de adquirir conhecimento, transformando as retenções intencionais em pontos de apoio para uma ampliação do alcance perceptivo, cf. § 3º, da segunda parte, em Husserl (2001).

intencionalidade operativa⁷⁹. Essa estrutura existencial mais fundamental e anterior às abstrações que culminam nas teorias da representação mental está presente em cada percepção, sendo responsável por identificar e tornar inteligíveis as mudanças no arranjo perceptivo e em cada ato serve como base das motivações e das antecipações sensório-motoras quando cumprem determinado objetivo (FUCHS, 2010).

O arco intencional é responsável por realizar a “unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 190; MERLEAU-PONTY, 1976, p.158), podendo ser considerada como “uma atividade de projeção, que deposita os objetos diante de si como traços de seus próprios atos, mas que se apoia neles para passar a outros atos de espontaneidade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 190; MERLEAU-PONTY, 1976, p.158). Mover o corpo é, para Merleau-Ponty, tornar as coisas vistas através dele, tornando-o apto a responder a essa solicitação que, por sua vez, se exerce sem intermédio de qualquer sorte de função intelectual ou representativa, já que “lesões cerebrais podem deixar a recordação visual intacta ao mesmo tempo em que suprimem a consciência do movimento” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 194; MERLEAU-PONTY, 1976, p.163).

Em conclusão, “[c]ada movimento abarca toda sua extensão, e em particular o primeiro momento, a iniciação cinética, inaugura a ligação entre um aqui e um ali, entre um agora e um futuro que os outros momentos se limitarão a desenvolver” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 194; MERLEAU-PONTY, 1976, p.163).

As críticas merleau-pontianas, neste caso, não são nem tanto para demonstrar ao leitor que só existem modos de aprendizagem inteiramente conscientes, uma vez que ele já sabia graças a Freud⁸⁰ que nem toda intencionalidade se dá de forma racional. Merleau-Ponty deseja, na verdade, embarçar as hierarquias infraestruturais do funcionamento das atividades motoras, quer sejam conscientes ou inconscientes. O que é importante na exposição do arco intencional é reconhecer nele uma ligação profunda aos projetos do corpo e perceber que tais projetos são incapazes de se organizar de uma vez por todas. Os lineamentos de aprendizagem do corpo são dependentes dos projetos que o sujeito motor decide realizar, podendo haver

⁷⁹ Termo utilizado por Fuchs (2010, p. 558).

⁸⁰ “Se elas persistem em mim [a imagem verbal], é antes como a Imago freudiana, que é muito menos a representação de uma percepção antiga do que uma essência emocional muito precisa e muito geral separada de suas origens empíricas. Resta-me da palavra aprendida o seu estilo articular e sonoro. E preciso dizer da imagem verbal aquilo que dizíamos mais acima da ‘representação de movimento’: não preciso representar-me o espaço exterior e meu próprio corpo para mover um no outro. Basta que eles existam para mim e constituam um certo campo de ação disposto em torno de mim. Da mesma maneira, não preciso representar-me a palavra para sabê-la e para pronunciá-la. Basta que eu possua sua essência articular e sonora como uma das modulações, um dos usos possíveis de meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 245-246; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 210).

uma reorganização dos sistemas de coordenadas, caso seja necessário. Antes de ser determinado por uma relação linear, o arco intencional é uma relação circular dependente das finalidades do corpo próprio, capaz de se refazer a cada momento.

*

Com efeito, parecem existir até agora dois tipos de generalidades pré-pessoais nas quais a atividade motora se apoia. Em primeiro lugar, ela nasce da generalidade do Ser Natural, para a qual a atividade sincrética das formas de vida não humanas está destinada⁸¹. Somente sobre os vestígios do mundo biológico é possível fundar um outro tipo de generalidade, a do hábito, que é aquela responsável por criar um halo intencional desenhado ao redor das expressões corpóreas. De um lado, um sentido cíclico e repetitivo e de outro uma generalidade intercambiável com as novidades que se oferecem ao sujeito motor, fazendo aparecer diante dele um mundo cultural⁸².

Assim, o corpo próprio é, de acordo com Merleau-Ponty, um “conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio” (MERLEAU-PONTY, 2006b, 212; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 179), e, por ter a especial capacidade de temporalizar tudo aquilo que toca, tem o poder de dar ao objeto

um novo nó de significações: nossos movimentos antigos integram-se a uma nova entidade motora, os primeiros dados da visão a uma nova entidade sensorial, repentinamente nossos *poderes naturais* vão ao encontro de uma

⁸¹ Elas tomam o espaço vivido a partir de um sistema de coordenadas alheias ao tempo, e é exatamente por essa razão que a experiência da anomia nos mostra que o comportamento patológico é análogo ao sincretismo animal, dado que ambos são pobres do ponto de vista expressivo. Por exemplo, o humor de Schneider é regulado inteiramente pelas alterações de funções orgânicas elementares. Para ele, “o mundo é afetivamente neutro” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 217; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 183), e, se por acaso sinta a necessidade de tomar a iniciativa de engajar um contato sexual ou fraterno com outrem, sua decisão precisa ser premeditada e racionalmente planejada.

⁸² “Com efeito, o mundo natural se apresenta como existente em si para além de sua existência para mim, o ato de transcendência pela qual o sujeito se abre a ela arrebatando-se a si mesmo e nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 213; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 180). Isso só demonstra que as sínteses perceptivas realizadas pelo corpo próprio dispensam o prestígio dado ao sujeito na tradição da filosofia, uma vez que elas são maneiras autônomas de sentido que dispensam um autor, oferecendo uma forma de visibilidade que isenta o objeto de abarcar uma totalidade inteiramente nítida para ser reconhecido enquanto tal. Apesar disso, tudo o que é percebido pela motricidade humana precisa ser trazido para um mundo cultural para ser considerado como um objeto de inúmeros usos possíveis, dando a ele uma riqueza expressiva que falta ao mundo natural. Ver também como exemplo desse outro tipo de generalidade, que se desenha ao redor da motricidade humana, a descrição de um sintoma histérico por Merleau-Ponty. “[...] na histeria e no recalque podemos ignorar algo ao mesmo tempo em que o sabemos, porque nossas recordações e nosso corpo, em lugar de se apresentarem a nós em atos de consciência singulares e determinados, dissimulam-se na generalidade. Através dela, nós as ‘temos’ ainda, mas apenas o suficiente para mantê-las longe de nós. Descobrimos através disso que as mensagens sensoriais ou as recordações só são apreendidas expressamente e por nós conhecidas sob a condição de uma adesão geral à zona de nosso corpo e de nossa vida da qual elas dependem”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 224; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 189). O histérico solapa sua existência biológica ao mesmo tempo em que conserva motivações pessoais e afetivas, reconhecendo, sem dar-se conta, no esquecimento, pela via do recalque, a intencionalidade das memórias.

significação mais rica que até então estava apenas indicada em nosso campo perceptivo ou prático (MERLEAU-PONTY, 2006b, 212; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 179, grifo nosso).

A fisiologia moderna nos mostrou com uma análise mista das anosognoses, a partir da exposição de Merleau-Ponty do caso clínico do membro fantasma, a dimensão de intercâmbio entre o psíquico e o fisiológico, mesmo que sejamos forçados a admitir que a passagem de um a outro, ainda que precária, sempre encontra um polo privilegiado no sujeito, uma vez que este é capaz de subverter os dados de manutenção da vida em favor de motivações pessoais.

Assim, todo comportamento humano possui, segundo Merleau-Ponty, um fundo de Natureza, porque o corpo próprio a integra a partir de uma atividade criativa, para, em seguida, dissolver os sentidos sedimentados na história dos homens com base nos rastros do tempo. O fundo Natural, aludido ao sincretismo animal e à psicopatologia, como uma forma de sentido cíclica, não é convertido integralmente em cultura, pois se incorpora na história humana sem desaparecer inteiramente.

Daí a conclusão de Merleau-Ponty ao afirmar que o homem é “uma ideia histórica e não uma espécie natural”. Uma criança, para o filósofo francês, não tem a humanidade garantida pelo simples fato de pertencer à escala evolutiva dos hominídeos⁸³, mas deve fazer-se humana durante a vida, pois “[t]udo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 236; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 199, grifo do original).

De um modo geral, a psicopatologia nos mostrou que o Ser Natural pode ser articulado sem grandes problemas à existência humana, desde que seja considerado como uma forma menos expressiva de sentido⁸⁴, porquanto a Natureza não é livre e múltipla assim como os comportamentos humanos sadios. O caso Schneider nos mostrou que uma lesão cerebral na região occipital do córtex não afeta as funções de representação visual do paciente. Ele mantém um semblante racional, metucioso e calculista nas operações motoras. O que se

⁸³ “Se sou transcendência, projeto desde meu nascimento, a própria distinção entre o que é dado e o que é criado perde o sentido: é impossível apontar um só gesto que seja inato, que não seja espontâneo, mas, por outro lado, não há um só gesto que seja absolutamente novo em relação à minha maneira de ser no mundo, que me define desde o começo”. Isso quer dizer que uma “concepção de liberdade como transcendência ativa, como ato pelo qual atribuo um sentido figurado a uma situação para além de seu sentido próprio, aparenta-se como uma descrição da criação artística” (BARBARAS, 2011, p. 56 e p. 58, respectivamente).

⁸⁴ Acerca da obra de arte, Merleau-Ponty dirá que o fundo de Natureza que elas apresentam é insuficiente para a compreensão do sentido que a peça artística secreta. “No caso da prosa ou da poesia, a potência da fala é menos visível, porque temos a *ilusão* de já possuímos em nós, com o sentido comum das palavras, o que é preciso para compreender qualquer texto, quando, evidentemente, as cores da paleta ou dos sons brutos dos instrumentos, tais como a *percepção natural os oferece a nós*, não bastam para formar o sentido musical de uma música, o sentido pictórico de uma pintura” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 224; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 209, grifo nosso).

encontra prejudicada, contudo, é uma maneira geral de existir, e Schneider não apresenta, assim como na existência não patológica, uma amplitude expressiva adequada a ponto de poder tomar para si uma situação e, por um ato de libertação, reclamar a multiplicidade expressiva que é necessária para que se cumpra adequadamente uma série de atividades cotidianas: da simples indicação de uma parte do corpo até a complexidade das relações amorosas.

Vejamos, a seguir, o que a discussão a respeito da linguagem diz a respeito dos comportamentos da fala atados à generalidade natural e aqueles que operam sua superação em rituais articulados a partir da estrutura sintática de uma língua, ou até mesmo pela inventividade que o ato linguístico é capaz de realizar.

3.3. Expressão e linguagem

A distinção entre o conteúdo expressivo da motricidade humana e não humana também se encontra nas análises de Merleau-Ponty acerca das afasias. Para discorrer sobre o assunto, iremos nos apoiar em algumas exposições feitas pelo autor em sua caracterização da linguagem. Essas reflexões guardam importantes vestígios sobre o tipo de Natureza relacionada ao gesto expressivo implicado na análise do comportamento linguístico.

A primeira delas é o postulado sob o qual o filósofo francês caracterizou as psicopatologias, tal como havíamos mostrado no tópico anterior: tudo aquilo que possui uma estreita ligação com o Ser Natural apresenta, assim como este, seja uma patologia seja um comportamento pouco vivaz, uma pobreza expressiva⁸⁵ que o afasta da maneira eficaz com que o corpo próprio normal habita as situações, uma vez que a vida humana solicita criação para que dela o sujeito motor tenha experiência⁸⁶.

⁸⁵ Ver por exemplo a distinção entre o grito e a linguagem articulada. A fala se distingue do grito porque este “utiliza nosso corpo tal como a natureza o deu a nós, quer dizer, pobre em meios de expressão, enquanto o poema utiliza a linguagem, e mesmo uma linguagem particular, de forma que a modulação existencial em lugar de dissipar-se no instante mesmo em que se exprime, encontra no aparato poético o meio de eternizar-se” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 209; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 176).

⁸⁶ A frase é uma provocação que inverte o sentido de uma citação de Merleau-Ponty que Chauí (2002, p. 151) indica em seu artigo *Obra de arte e a filosofia*. O tom da instigação consiste no fato de que a *Fenomenologia da Percepção* defende exatamente o que a retomada crítica de *O visível e o invisível*, lugar de onde a filósofa brasileira retira a citação, tentou corrigir: o prejuízo humanista. Naquela obra, “vista do interior, a percepção não deve nada àquilo que nós sabemos de outro modo sobre o mundo, sobre os *estímulos* tais como a física os descreve e sobre os órgãos dos sentidos tais como a biologia os descreve. Em primeiro lugar, ela não se apresenta como um acontecimento no mundo ao qual se possa aplicar, por exemplo, a categoria da causalidade, mas a cada momento *como uma re-criação ou uma re-constituição do mundo.*” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 279; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 240, primeiro grifo do autor, segundo grifo nosso). A citação indicada por Chauí (2002) indica uma mudança radical de perspectiva, uma vez que é o Ser e não a percepção que exige de nós a criação para que dele tenhamos uma experiência.

As estereotípias do doente só podem iniciar uma conversa se a iniciativa parte do interlocutor; porém, se ele consegue esboçar um sentido linguístico, as questões nunca apresentam a riqueza das figuras de linguagem, pois, nas afasias, elas são relacionadas sempre a uma situação efetiva e nunca possível. A metáfora, a hipérbole e a metonímia são do ponto de vista lógico inverossímeis com a experiência que o afásico possui do mundo (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 265; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 228). No caso Schneider, embora a articulação da palavra conserve a integridade da inteligência geral, afirma Merleau-Ponty, nunca suscitam nele uma questão.

A segunda exposição, em decorrência da primeira, leva Merleau-Ponty a indicar dois tipos de expressão linguística: a fala falante e a fala falada. “A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente” e que não pode ser definida “por nenhum objeto natural”, pois é “para além do ser que ela procura alcançar-se” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.266-267; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 229). Ela pode ser identificada como uma expressão autêntica (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 636; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 207), a qual formula, pela primeira vez, uma semântica que lhe é própria e que se identifica com o pensamento.

Merleau-Ponty a entende ainda como uma fala originária, “aquela da criança que pronuncia a primeira palavra, do apaixonado que revela seu sentimento, a do ‘primeiro homem que tenha falado’ ou aquela do escritor ou filósofo que despertam a experiência primordial para além das tradições” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.636; MERLEAU-PONTY, 1976, p.208). Entretanto, a palavra quando expressa uma significação nascente também carrega consigo sentidos já sedimentados, aqueles da fala falada, compostos por uma sintaxe e pelos signos linguísticos de que são feitas as novidades expressivas, pois “o ato de expressão constitui um mundo linguístico e um mundo cultural” somente na medida em que o faz “ser naquilo que tendia para além” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 267; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 229).

É exatamente essa circularidade⁸⁷, o vai e vem entre sedimentação e criação, que caracteriza a fala, ou seja, “o excesso de nossa existência sobre o ser natural” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 267; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 229). Em outras palavras, “uma abertura recriada na *plenitude do ser*” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 267; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 229, grifo nosso). Destarte, o corpo próprio está sempre enraizado na

⁸⁷ “Em suma, uma vez apagadas as distinções entre o *a priori* e o empírico, entre a forma e o conteúdo, os espaços sensoriais tornaram-se momentos concretos de uma configuração global que o espaço único, e o poder de ir a ele não se separa do poder de retirar-se dele na separação de um sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 299; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 256).

Natureza e ao mesmo tempo transformado pela cultura; diferente daquela, ele nunca se fecha sobre si mesmo.

Isso justifica, de modo efetivo, para Merleau-Ponty, nosso acesso tardio ao Ser Natural, tese muito familiar àquela defendida em *A estrutura do comportamento*, dado que o aspecto intersubjetivo na motricidade humana é originário. A criança identifica-se de antemão como membro de uma comunidade falante antes mesmo de poder reconhecer seu pertencimento à escala evolutiva das espécies naturais⁸⁸, porque os gestos não humanos são entendidos como coisas e sua compreensão existencial é limitada do ponto de vista da significação. “Eu não ‘compreendo’ a mímica sexual do cão, menos ainda a do besouro ou do louva-a-deus. Não compreendo nem mesmo a expressão das emoções nos primitivos ou em meios muito diferentes do meu” (MERLEAU-PONTY, 2006b, 251; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 215).

3.4. O corpo próprio e o mundo natural

Nesta subseção, iremos nos concentrar na relação entre a coisa natural e o corpo próprio, procurando apresentar como Merleau-Ponty justifica a aproximação do corpo aos fenômenos de realidade. Afinal, se seu objetivo consiste na crítica do idealismo, o filósofo francês precisa responder como os dados fenomenológicos se referem a coisas que estão efetivamente no espaço e no tempo, em vez de serem meras projeções subjetivas de uma organização prévia aos objetos, uma vez que, para Merleau-Ponty, a tradição crítica, com Kant, havia passado por cima do fenômeno do corpo e do fenômeno da coisa (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 407; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 349-350).

Acerca desse problema, o filósofo francês trata de responder a seguinte questão: “como uma forma ou uma grandeza determinada – verdadeira ou mesmo aparente – pode mostrar-se diante de mim, cristalizar-se no fluxo de minhas experiências e enfim ser-me dada, em uma palavra, como existe algo de objetivo?” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 402; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 346).

⁸⁸ Isso porque, para Merleau-Ponty, “o franzir da sobrancelha, destinado, segundo Darwin, a proteger o olho do sol, ou a convergência dos olhos, destinada a permitir a visão clara, tornam-se componentes do ato humano de meditação e o significam ao espectador. A linguagem, por sua vez, não coloca outro problema: uma contração da garganta, uma emissão de ar sibilante entre a língua e os dentes, uma certa maneira de desempenhar de nosso corpo deixam-se repentinamente investir de um *sentido figurado* e o significam fora de nós” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 263; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 226, grifo do original).

Após passar pelas evidências das constantes cromáticas, auditivas e táteis, Merleau-Ponty argumentará que a estabilidade da percepção nos é oferecida não porque somos capazes de sintetizar por processos tardios ou reflexivamente *a priori* os inúmeros elementos da paisagem, mas exatamente porque podemos discriminar os componentes da montagem visível que, então, devemos assumir uma “lógica” sensível anterior ao ato reflexivo da diferenciação dos elementos do espetáculo perceptível⁸⁹. A iluminação, por exemplo, se dá à visão, como tal, pela articulação entre a clareza e a escuridão, porque formam um sistema ordenado, juntamente com os caracteres geométricos, formando um todo articulado. Entretanto, ela precisa ser considerada como crível pelo sujeito que olha antes que ele possa ajuizar a luminosidade.

Isso porque tal unidade só pode aparecer se se encontra sustentada em uma compreensão antepredicativa que temos de nosso próprio corpo. Muito embora Merleau-Ponty possa afirmar que a realidade efetiva é a plena coexistência entre a coisa e o corpo próprio, ou ainda que “[h]á na coisa uma simbólica que liga cada qualidade sensível às outras” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.428; MERLEAU-PONTY, 1987, p. 368), algo só apresenta validade epistemológica ou mais radicalmente só se aproximará de uma existência concreta, se ancorada ante a sinergia corpórea, que pode investir o objeto de humanidade⁹⁰.

Assim, “a unidade pré-objetiva da coisa é o correlativo da unidade pré-objetiva do corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 422; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 363, grifo nosso) – motivo pelo qual, se existe um distúrbio psicopatológico que torna o sujeito doente desfamiliarizado com essa unidade corporal, ele se torna incapaz de perceber as montagens segundo significações correlativas e globais⁹¹. Dessa forma, “[t]oda percepção tátil, ao

⁸⁹ “[...] não é porque percebo cores constantes sob a variedade das iluminações que creio em coisas, e a coisa não será uma soma de caracteres constantes, ao contrário, é na medida em que minha percepção é em si aberta a um mundo e as coisa que reconheço cores constantes”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 420; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 362).

⁹⁰ “Esta unidade das experiências sensoriais repousa em sua integração em uma única vida, da qual elas tornam assim o atestado visível o emblema. O mundo percebido é não apenas uma simbólica de cada sentido nos termos de outros sentidos, *mas ainda uma simbólica da vida humana*, como provam as ‘chamas’ da paixão, a ‘luz’ do espírito e tantas metáforas ou mitos” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 648-649; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 368-369, grifo nosso).

⁹¹ Tal argumento é similar à justificação de Merleau-Ponty em *A estrutura do comportamento* acerca da insuficiência prática dos chimpanzés de Koehler, que eram incapazes de generalizar sua familiaridade corporal à própria coisa. Aqui o corpo assume uma posição ainda mais central, pois ele é um polo a partir do qual se irradia um poder geral que alimenta as atitudes práticas e nossas posições teóricas, pois o comportamento humano “abre-se a um mundo (*Welt*) e a um objeto (*Gegenstand*) para além dos utensílios que ele se constrói; ele pode até mesmo tratar o corpo próprio como um objeto. A vida humana se define por esse poder que ela tem de se negar no pensamento objetivo, e este poder, ela o tem de seu apego primordial ao próprio mundo. A vida humana ‘compreende’ não apenas tal ambiente definido, mas uma infinidade de ambientes possíveis, e ela se compreende a si mesma porque está lançada em um mundo natural” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 438; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 377).

mesmo tempo em que se abre a uma ‘propriedade’ objetiva, comporta um componente corporal, e a localização tátil de um objeto, por exemplo, o situa em relação aos pontos cardeais do esquema corporal” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 422; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 363), pois são fundadas na unidade do corpo próprio enquanto uma estrutura coesa⁹².

Mesmo que, em um primeiro momento, a coisa seja percebida como uma dimensão autônoma ou mesmo jazida em um fundo inumano, onde o dado repousa em um mundo alheio àquele da corporeidade, Merleau-Ponty admite que o que é dado na percepção, se realizada, a partir das evidências da experiência antepredicativa, a reflexão filosófica, “não é somente a coisa, mas a *experiência* da coisa, uma transcendência em um rastro de *subjetividade*, uma natureza que transparece através de uma história” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 436; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 376, grifo nosso). O corpo próprio é, com efeito, “a típica das relações intersensoriais” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 438; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 377).

A partir do investimento de propriedades móveis ante um mundo pleno, o corpo opera o desenvolvimento da percepção, uma vez que é ele que se aproxima, se afasta ou muda configurações para ter um acesso o mais rico quanto possível do objeto.

Por esse motivo, o universo “permanece o mesmo através de toda a minha vida porque ele é justamente o *ser permanente* no interior do qual eu opero todas as correções do conhecimento” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 439; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 378, grifo nosso), isto é, as reviravoltas que o percebido é capaz de oferecer ao sujeito percipiente são feitas sobre uma unidade já dada, aquela do mundo natural, pois a subjetividade é a responsável por revestir a coisa de indeterminação⁹³, e a pluralidade perceptiva é, portanto, uma produção do sujeito sinestésico, e não da própria coisa.

Com efeito, a “pretensa plenitude do objeto e do instante só surge diante da imperfeição do ser intencional” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 447; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 384). Esse pode apenas nos expressar um semblante ambivalente, ou ainda um mistério “a partir do momento em que não nos limitamos ao seu aspecto objetivo e os recolocamos no ambiente da subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 447; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 384).

⁹² “Assim, a coisa é o correlativo de meu corpo e, mais geralmente, de minha existência, da qual meu corpo é apenas a estrutura estabilizada, ela se constitui no poder de meu corpo sobre ela, ela não é em primeiro lugar uma significação para o entendimento, mas uma estrutura acessível à inspeção do corpo, e, se queremos descrever o real tal como ele aparece na experiência perceptiva, nós o encontramos carregado de *predicados antropológicos*” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 429; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 369, grifo nosso).

⁹³ “A coisa e o mundo só existem vividos por mim ou por sujeitos tais como eu, já que eles são o encadeamento de nossas perspectivas, mas *transcendem* todas as perspectivas porque esse encadeamento é *temporal e inacabado*” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 447; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 384-385, grifo nosso).

Por outro lado, a evidência plena da coisa é um substrato material imprescindível à percepção. Mais uma vez evocando as evidências da psicopatologia, Merleau-Ponty afirmará que o fenômeno alucinatorio carece da evidência do mundo, assegurando que as vozes incógnitas, as alucinações ou os episódios de despersonalização não possuem uma textura verdadeira por serem incapazes de repousar na plenitude da coisa, pois, como vimos anteriormente, a percepção do sujeito sadio tem dois pontos de apoio: aquele das relações permanentes e monótonas do Ser Natural e aquele da esfera do hábito, que se desenvolve durante o curso da vida humana, sedimentando-se no passado e abrindo espaço para eventos futuros. No esquizofrênico, no entanto, essa ancoragem encontra-se comprometida.

Por isso, a subjetividade é, afinal de contas, a responsável por retirar o em-si de sua acomodação integral, fazendo com que ele se desenrole na dimensão negativa do tempo, simultaneamente apoiando-se na presença da coisa para a organização das motivações do organismo humano. Sem a generalidade Natural, o comportamento alucinatorio só pode expressar-se como um movimento desarticulado, forçando aquele que padece do transtorno mental em crer nos próprios assombros perceptivos, sem encontrar na coisa a densidade da percepção⁹⁴, uma vez que esta é destituída de fisionomia intersubjetiva e torna-se válida somente para o doente.

Aquele que vivencia a experiência psicopatológica “se beneficia do ser no mundo para talhar-se num ambiente privado no mundo comum e tropeça sempre na transcendência do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 459; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 395). Se Schneider sofria pela falta do tempo, aquele que alucina sofre pelo seu excesso.

Ao contrário, na experiência ordinária nos desviamos precariamente do trabalho da subjetividade e a coisa visita a percepção, invadindo-a, parecendo, à primeira vista, como um fenômeno autônomo e insuspeito, tornando-se não só algo para-mim, mas, por amparar-se no Ser Natural, um para-nós. Deste modo, a fim de que uma vida humana seja possível, é preciso que seja primeiramente uma existência generalizada para, em seguida, projetar ao redor de si uma vida pessoal.

*

Merleau-Ponty nos mostrou, a partir dos esquemas corporais, que o sujeito motor, antes de mover-se de acordo com um sistema de coordenadas intercambiáveis com o entorno,

⁹⁴ “[...] a ilusão de ver é muito menos a apresentação de um objeto ilusório do que o desdobramento e como que o enlouquecimento de uma potência visual doravante sem contrapartida sensorial. Existem alucinações porque nós temos, através do corpo fenomenal, uma relação constante com um ambiente em que ele se projeta e porque, separado do ambiente efetivo, o corpo permanece capaz de evocar, por suas próprias montagens, *uma pseudopresença* desse ambiente” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 455-456; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 392, grifo nosso).

deve ser capaz de retomar dois tipos de impessoalidade: aquela da Natureza, onde jazem os sentidos cíclicos, e aquela que lança o corpo próprio na dimensão do hábito, aberta a multiplicidade de usos possíveis, graças à relação íntima que possui com a temporalidade. Por exemplo, se desejo mover-me para alcançar um objeto, não preciso ambicionar racionalmente o movimento dos membros. Somente já lançado em um arco intencional, que me permite rearranjar o posicionamento dos braços e pernas, de acordo com meus objetivos, é possível, de forma prospectiva, emitir um juízo sobre o corpo e o objeto almejado.

Com efeito, acerca da experiência que o corpo próprio tem da coisa, devemos admitir, igualmente, uma generalidade sensorial, aquela do mundo natural, retomada pelo corpo próprio e responsável por articular a percepção, dando ao sujeito motor a densidade concreta dos objetos. Relembremos que o desenrolar da percepção, para Merleau-Ponty, não encontra uma integração inteiramente realizada da dimensão pré-pessoal ao sujeito individual, razão pela qual a Natureza é uma generalidade sempre presente em qualquer espetáculo perceptivo⁹⁵. É preciso, portanto, que o sujeito tenha uma montagem plena para, a partir dela, torná-la, precariamente, uma experiência cultural. Como vimos também, ao longo de nossa exposição, a temporalidade não é uma função do sujeito, mas algo que tem um funcionamento alheio à vontade de quem percebe. As transposições de sentido, por exemplo, quando operam as sínteses de transição, emprestam ao sujeito sensível sua função, sem confundir-se com um poder de arbítrio ante a própria montagem sensitiva.

Para Merleau-Ponty, se supomos na generalidade Natural sobre a qual o corpo próprio constrói seu campo intencional, um ponto de apoio importante à realidade perceptiva, é razoável reconhecermos que a Natureza se infiltra no centro de nossas vidas pessoais; o contrário também é verdadeiro: isto é, toda Natureza encontra-se retomada por um mundo cultural ou ainda por uma atmosfera antropológica. É sob esse anonimato que os objetos culturais, de acordo com Merleau-Ponty, oferecem-se ao sujeito perceptivo, pois, como já havíamos insistido no tópico sobre a expressão e a linguagem, o corpo próprio de outrem é a primeira de todas as montagens sensíveis.

Ainda assim, mesmo sob a aparência de uma relação a princípio equivalente, a conduta humana pode anexar “a si objetos naturais *desviando-os* de seu sentido imediato”. Isso porque a vida humana “não se esgota em um certo número de funções biológicas ou sensoriais [...], ela constrói utensílios, instrumentos, ela se projeta no ambiente em objetos culturais”

⁹⁵ “O objeto natural é o rastro dessa existência generalizada. E, em primeiro lugar, todo objeto será, em algum aspecto, um objeto natural, ele será feito de cores, de qualidades táteis e sonoras, se ele deve poder entrar em minha vida” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 465; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 399).

(MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 474; MERLEAU-PONTY, 1976, p.408-409, grifo nosso). Com efeito, a ligação entre cultura e Natureza permanece assimétrica, pois a primeira tem o poder de investir o Ser Natural de tempo, deslocando-o dos sentidos iniciais. Entretanto, o inverso não parece acontecer, pois a Natureza não pode adentrar a percepção sem deixar-se alterar pelo fluxo das sucessividades que ela mesma não possui. Em outras palavras, para que o Ser Natural seja visível ele tem de ser negado e tornar-se seu outro, transformando-se assim em um objeto sensível para uma corporeidade.

De modo efetivo, a cultura, a partir das exigências temporais que impõe à percepção humana, é aquilo que rouba nossa relação plena com o Ser, pois

[u]ma vez outrem posto, uma vez que o olhar de outrem sobre mim, inserindo-me em seu campo, me despojou de uma parte de meu ser, compreende-se que eu só possa recuperá-la travando relações com outrem, fazendo-me reconhecer livremente por ele, e que minha liberdade exija para outros a mesma liberdade (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 479; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 410).

Uma vez capturados pela cultura, o sujeito motor recusa o dado pleno, e a Natureza não pode ser senão, *aos olhos dos homens*, a síntese instável entre o dado e o construído, ou ainda uma experiência ambivalente, ao mesmo tempo determinada e livre⁹⁶.

Sem dúvida, eu não me sinto constituinte nem do mundo natural nem do mundo cultural: em cada percepção, em cada juízo, faço intervir, seja funções sensoriais, seja montagens culturais que atualmente *não são minhas*. Ultrapassado de todos os lados por meus próprios atos, afogado na generalidade, todavia sou aquele por quem eles são vividos, *com minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável que se apropria de tudo aqui que pode encontrar*, a quem nada pode ser pura e simplesmente dado porque ele recebeu o mundo em partilha e desde então traz em si mesmo o projeto de todo ser possível, porque de uma vez por todas este foi cimentado em seu campo de experiências (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.480; MERLEAU-PONTY, 1976, p.411, grifo nosso).

O que Merleau-Ponty almeja a partir dessa citação é ressaltar a inexistência de uma constituição subjetiva do mundo natural. Assim, todo ato linguístico é o depósito de intencionalidades que não são inteiramente produtos do agente falante. A reflexão fenomenológica significa depositar na estrutura da fala os sentidos repetitivos da experiência

⁹⁶ “Para mim, é um destino ser livre, não poder reduzir-me a nada daquilo que vivo, conservar uma faculdade de recuo em relação a toda situação de fato, e este destino foi selado no instante em que meu campo transcendental foi aberto, em que nasci com uma visão e saber, em que fui lançado no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 483; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 413).

biológica e depois os recobrir com os sentidos da língua culturalmente partilhada. Somente após esse duplo revestimento, a fala pode aparecer como um sentido singular.

Analisaremos no próximo tópico a relação entre tempo e liberdade. Na tradição ela representou a antinomia que tornou inconclusivo se a filosofia deveria ou não encontrar na Natureza um princípio de atividade. Caso a Natureza não possua um fluxo de tempo, ela permanece estacionada e assim é tida como uma identidade regular e invariável. Por outro lado, se nela há tempo, pode mover-se em um fluxo de continuidade, sendo movimento e transformação. Assim, caberá a nós expor como Merleau-Ponty se posiciona acerca dessa antinomia.

3.5. Liberdade e tempo

Pela ocasião de admitir na Natureza inerte um ponto de apoio à multiplicidade cultural, a preocupação acerca do problema da liberdade, na obra de 1945, parece referir-se inteiramente ao aspecto prático do comportamento humano quando relacionada ao impasse do reconhecimento de outras subjetividades. Sob esse ponto de vista, o domínio dos objetos, por eles mesmos, não escapa do panorama cíclico dos sentidos do mundo físico e do mundo Natural, mas, arrastada na dimensão do tempo pelo sujeito motor, a liberdade – isto é, o domínio dos possíveis – acaba sendo de exclusividade do corpo próprio. Por outro lado, a necessidade é a predicação fundamental do Ser, que ampara a sucessividade dos sentidos produzidos pelas atividades criativas humanas. Consequentemente, isso leva o filósofo francês a cercear o ato livre no interior dos limites da história dos homens⁹⁷.

⁹⁷ Merleau-Ponty permanece ainda muito próximo da apresentação de Kojève do paradigma entre senhor e escravo, no qual a liberdade é, como já indicamos no primeiro capítulo deste trabalho, um aspecto exclusivamente humano. “Portanto, o pudor e o despudor têm lugar em uma dialética do eu e do outro que é a do senhor e do escravo: enquanto tenho um corpo, sob o olhar do outro posso ser reduzido a objeto e não contar mais para ele como pessoa, ou então, ao contrário, posso tornar-me seu senhor e por minha vez olhá-lo, mas esse domínio é um impasse, já que, no momento em que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, o outro não é mais a pessoa por quem eu desejava ser reconhecido, ele é um ser fascinado, sem liberdade, e que a esse título não conta mais para mim. Dizer que tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como um objeto e que procuro ser visto como sujeito, que o outro pode ser meu senhor ou meu escravo, de forma que o pudor e o despudor exprimem a dialética da pluralidade das consciências e que eles têm sim uma significação metafísica” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 230-231; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 194-195). No entanto, a dialética defendida por Merleau-Ponty não pode comportar um aspecto metafísico, e, quando o outro é inteiramente subjugado à condição de escravo por um senhor, a tensão da dialética passa a ser uma contrariedade inconciliável. Por essa razão, se tomo o outro inteiramente como subjugado a mim, desejo possuir na verdade um corpo animado por uma consciência. O que a dialética do senhor e do escravo deve preservar é a distensão e a ambiguidade do corpo, que ligados a uma experiência mais geral da conduta humana, dão-se como autônomos e ao mesmo tempo como dependentes.

Para Merleau-Ponty, na obra de 1945, o corpo próprio, ao contrário do domínio Natural, é uma entidade livre, uma vez que o homem possui uma intimidade com o tempo que os animais e a coisa não dispõem, pois insere na plenitude objetiva do Ser seu negativo.

Com efeito, o ato de libertação do sujeito motor procura ultrapassar a seguinte contradição: de um lado, o sujeito é liberdade e nada possui de determinado, e, por outro lado, o ato livre é apenas uma ficção. Grosso modo, procurando resolver esse impasse dando à liberdade uma predicação ambígua, o filósofo afirmará, segundo Barbaras (2011), que “[e]nquanto tenho um corpo, nasci com determinações físicas que não escolhi, com certas aptidões, com uma situação geográfica e, portanto, histórica, com certos laços familiares e um meio social”. Contudo, “eu tenho, e até *sou*, o poder de transcender essas determinações, de lhes dar um sentido, e é nesse sentido que não tenho nenhuma natureza” (BARBARAS, 2011, p. 56, grifo do original).

O filósofo francês dirá que a liberdade não é um dado objetivo e, portanto, ela não pode ser um objeto no sentido do cientista, uma vez que esse “não ser que nos constitui não se poderia insinuar no pleno do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, 585; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 499).

Se a liberdade depende de uma relação entre o irrecusável e o possível, ela não deve ser eclipsada na ideia formal de uma coisa como as outras, mas entendida a partir de um eu natural⁹⁸ e sensitivo, ligado perdidamente naquilo que o cerca. Entretanto, no interior dessa relação, capaz de criar os próprios meios de expressão, uma vez que “não há caso em que eu esteja inteiramente tomado” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 607; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 516), porquanto a subjetividade movimenta o dado em direção a uma constituição que se faz sentido em um campo, de acordo com as finalidades criadas pelo corpo. Assim, “os horizontes não estão mais limitados às preocupações mais imediatas, existe jogo, existe lugar para um novo projeto vital” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 598; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 509), pois, como nos mostrou Kojève, a liberdade é, em primeiro lugar, um ato transitivo, isto é, um comportamento de libertação⁹⁹.

⁹⁸ “Abaixo de mim enquanto sujeito pensante, que posso ao meu bel-prazer situar-me em Sirius ou na superfície da terra, existe portanto como que um eu natural que não abandona sua situação terrestre e que sem cessar esboça valorizações absolutas. Mais: meus projetos de ser pensante visivelmente são construídos sobre estas” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 589; MERLEAU-PONTY, 1976 p. 502).

⁹⁹ “É portanto o trabalho que forma-ou-educa o homem a partir do animal. O homem formado-ou-educado, o homem completo e satisfeito com sua completude, é necessariamente não senhor, mas escravo; ou, no mínimo, aquele que passou pela sujeição. Ora, não há escravo sem senhor. O senhor é o catalizador do processo histórico, antropogênico. Ele não participa ativamente desse processo; mas, sem ele, sem sua presença, esse processo não seria possível. Porque, se a história do homem é a história de seu trabalho e esse trabalho só é histórico, social e humano contanto que se efetue contra o instinto ou o interesse imediato do trabalhador, o trabalho deve efetuar-

Como vimos ao longo das argumentações apresentadas nas subseções anteriores, o corpo próprio apresenta um trânsito livre diante das posições de sujeito e objeto que o tornam apto a diversificar suas capacidades expressivas, de maneira quase indefinida. A grande modalidade expressiva da linguagem articulada e da experiência artística evidencia, para Merleau-Ponty, o quão diversas podem ser a vivacidade do corpo próprio.

Contudo, ele deve apoiar-se na inércia do mundo natural para realizar tal feito, uma vez que, se o corpo próprio arrasta para si somente a dimensão da negação, acaba por produzir sentidos privados para uma consciência particular, como é o caso da experiência do delírio e da despersonalização. Se o corpo próprio deseja tornar-se inventivo e comunicável, deve ser capaz de amparar-se em eventos gerais, de modo a produzir sentidos intersubjetivamente compartilhados. Por isso, dada a lógica própria do tempo, que é a manutenção das tensões entre o sucessivo e os eventos que o antecedem, o corpo próprio pode exercer rearticulações de sentido de forma criativa. O mundo natural, instância fundamental para a realização dessa atividade corporal, expressa, por exemplo, nas reorganizações do arco intencional, a necessidade de apoio do corpo no mundo inerte da Natureza para a produção de uma experiência transcendental, de tal modo a oferecer a outrem sentidos acessíveis, produzidos, por sua vez, pelo sujeito motor.

Por isso, por pressupor sempre uma vida pré-pessoal que antecede a consciência de si, Merleau-Ponty afirmará que a ideia de indivíduo só poderá aparecer amparada em uma vida histórica, uma vez que a vivência intersubjetiva é um interespaço: entre a existência duplamente generalizada tanto da Natureza e das solicitações no interior das quais o sujeito sensitivo é capturado impessoalmente pela história dos homens, quanto de sua existência individual.

Reconhecemos portanto em torno de nossas iniciativas e desse projeto rigorosamente individual que nós somos, uma existência generalizada e de projetos já feitos, significações que vagueiam entre nós e as coisas e que nos qualificam como homem, como burguês ou como operário (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.603; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 513).

De modo especular à questão da liberdade, as características transcendentais do corpo próprio são amparadas pelo padrão “lógico” do tempo, que orienta a resolução das antinomias enfrentadas ao longo da obra de 1945¹⁰⁰. O reconhecimento da potência temporalizante do

se a serviço de outrem, e deve ser um trabalho forçado, estimulado pela angústia da morte” (KOJÈVE, 2002, p. 28).

¹⁰⁰ Isso é reconhecido tanto por Ferraz (2009, p. 31) quanto por Moura (2008, p. 28).

corpo próprio guarda importantes vestígios acerca da compreensão epistemológica merleau-pontiana. Além do mais, fornece condições para um melhor diagnóstico da compreensão do conceito de Natureza.

“O tempo supõe uma visão sobre o tempo”, escreve Merleau-Ponty (2006b, p. 551; 1976, p. 470). Sem o reconhecimento da ação do tempo sobre as coisas pela subjetividade, somente podemos conceber um mundo indivisível e imóvel, porquanto a temporalidade não é uma unidade *real*, como se fosse um dado determinado e expresso pela atitude científica. Nas trilhas do pensamento de Husserl, Merleau-Ponty (2006b; 1978) tomará o tempo não como um fragmento objetivo ou ainda como “o tempo da natureza no sentido das ciências naturais e também da psicologia, como ciência natural do psíquico” (HUSSERL, 1994, p. 38), mas como uma totalidade intencional.

Com efeito, Merleau-Ponty tematizará o sentido da temporalidade como um conceito de relação e não como um ser objetivamente conhecido a partir de dados sensoriais reais¹⁰¹. O caráter próprio do tempo não é o de possuir uma certa duração justificada por um eu empírico, mas o de ser animado por uma função de apreensão do sentindo das sucessividades e das retenções.

Com efeito, o tempo “nasce de *minha* relação com as coisas. Nas próprias coisas, o porvir e o passado estão em uma espécie de preexistência e de sobrevivência eternas” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 551; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 471, grifo do original). Se diante de uma paisagem o sujeito resgata uma intuição de sucessão ou de passado, ele não poderia supor que a própria coisa é que abre diante dele uma inscrição no tempo. O objeto, nele mesmo, é feito de uma série de “agoras” indiferente à dimensão transcorrida e vindoura, e, se o sujeito supõe no percebido um sentido de sucessão ou de retenção, ele só pode dar-se a partir de outro registro. Merleau-Ponty admite, portanto, que se há um tempo nas coisas é exatamente porque a percepção humana cobre os objetos sensitivos pelos sentidos temporais. Isso não significa, por outro lado, que é a consciência que constitui a dimensão da temporalidade, uma vez que, para que seja possível a existência do tempo, é preciso que o sujeito não encontre diante de si um sentido inteiramente realizado por ele, já que somente há tempo naquilo que não está completamente desdobrado. Esse raciocínio leva Merleau-Ponty a ponderar que o campo temporal que nasce da relação entre o sujeito e a coisa “não é um mundo interior ou um estado mental” (PINTO, 2008, p. 35).

¹⁰¹ Como já indicamos anteriormente, Merleau-Ponty define como real tudo aquilo que procura dar-se como puro ato, alheio à indeterminação temporal. Para o filósofo francês, a ideologia do cientista representa a insistência em afirmar um objeto inteiramente determinado por sua manifestação presente, portanto, destituído de temporalidade.

É possível perceber a existência do tempo porque a paisagem se oferece como indeterminada, uma vez que a relação entre subjetividade e o fluxo intencional tem a peculiar característica de nunca ser uma esfera inteiramente constituída. A síntese temporal, portanto, é sempre ofertada como uma unidade em curso¹⁰², ou ainda como um ato prestes a realizar-se.

Dando continuidade à refutação da tese objetiva – na qual o tempo é algo que tem nascimento inteiramente fora do sujeito, possível graças à conservação psicológica (por sua vez, unida a uma causalidade fisiológica real) – e da antítese intelectualista – na qual a alternativa ao objetivismo é conceber um sujeito que abarca presente, passado e futuro, dando origem a um sentido sem lacunas –, Merleau-Ponty busca uma terceira solução para o problema da temporalidade, já anunciada durante toda a *Fenomenologia da Percepção*.

O tempo é essa intuição prestes a se concluir, uma dimensão difusa que dispensa um Eu central, arrastando atrás de si um horizonte de retenções e por suas propensões abarcando um porvir (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 558; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 476). De modo efetivo, a intuição do tempo não é uma linha progressiva, mas uma rede de intencionalidades (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 558; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 477).

Como anuncia Ricoeur (1997) nas discussões sobre da natureza do tempo em Husserl e Kant, a grande contribuição da fenomenologia acerca de suas meditações sobre o tempo é a de ampliar a ideia de sucessividade presente na estética transcendental de tradição crítica, incrustando nela o valor eidético da duração. Husserl, e a seu modo Merleau-Ponty, considerarão o tempo para além de uma linearidade temporal e admitirão aquilo que Ricoeur (1997), citando o precursor da fenomenologia, chamará de o “grande agora”, tornando preposta a totalidade temporal à identidade lógica¹⁰³. O hermeneuta francês ressalta ainda que o diagrama husserliano subverte a linearidade dos “agora” como uma sequência de instantes presentes, inserindo na diagramação do tempo, linhas oblíquas que se projetam e recuam diante do presente empiricamente determinado. Assim sendo, o

achado de Husserl [...] é que o “agora” não se contrai num instante pontual, mas comporta uma *intencionalidade longitudinal* (para contrapô-la à intencionalidade transcendente, que, na percepção, acentua a unidade do objeto), em virtude da qual ele é ao mesmo tempo ele mesmo e a retenção da frase de som que acaba “agora mesmo” (*soeben*) de passar, assim como a protensão da fase iminente (RICOEUR, 1997, p. 46, grifo do original).

¹⁰² “Não é preciso uma síntese que, do exterior, reúna os *tempora* em um único tempo, porque cada um dos *tempora* já compreendia, além de si mesmo, a série aberta dos outros *tempora*” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.564; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 481).

¹⁰³ A identidade lógica do tempo está fundamentada na ideia de uma sucessividade linear que unifica o objeto. Uma vez que a espacialidade nos permite identificar objetos em diferentes lugares da cadeia causal, o tempo, por outro lado, assegura, no decurso da ligação entre causa e efeito, sua unificação inteiramente realizada.

A passagem de um instante a outro não é definida por Merleau-Ponty como se a sucessão fosse possível através de uma síntese intelectual na qual agruparia instantes idênticos, conservando-os por meio das vivências vindouras, mas é exatamente porque o sentido do escoamento nos atravessa que podemos pensar racionalmente o campo das sucessividades e das retenções. O sujeito sensitivo percebe uma síntese de transição em acontecimento, onde o passado se projeta no presente por meio de uma retenção intencional, desenrolando-se, assim, na novidade do evento que o sucede. O “agora”, por conseguinte, retoma as projeções dos eventos transcorridos, vividos como tais a partir de uma unidade que se refaz a cada instante¹⁰⁴.

Assim, o tempo não é um dado interno, é um evento que se desdobra em um campo, na interseção entre a coisa (em-si) e a subjetividade (para-si). Contudo, cabe ao sujeito irromper a integralidade do Ser e impulsionar o dado objetivo na direção de seu outro, ou ainda para o não-ser¹⁰⁵, aquilo que ainda não possui existência, negando o que é ofertado pela plenitude, fazendo dela constituição.

Apesar de não sustentar aqui uma posse do tempo que permaneça sob a tutela do sujeito, Merleau-Ponty considera que a subjetividade detém o privilégio de expressar a atividade criativa da passagem¹⁰⁶.

Com o intuito de criticar a ideia de uma síntese temporal que se faz de uma vez por todas, o filósofo francês rejeita a imagem do riacho para ilustrar a duração temporal na qual a água que transcorre no presente foi em primeiro lugar neve, depois um fluxo de água doce que finalmente deságua no oceano. Dessa imagem, Merleau-Ponty conclui que somente podemos assentir a uma circularidade imprópria, uma vez que o sentido da metáfora do rio tem um começo, um meio e um fim definidos¹⁰⁷; opta pela imagem do jato de água (MERLEAU-

¹⁰⁴ “Para mim mesmo, eu não estou no instante atual, estou também na manhã deste dia ou na noite que virá, e meu presente, se se quiser, é este instante, mas é também este dia, este ano, minha vida inteira” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 564; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 481).

¹⁰⁵ “A unidade do tempo é condição indispensável para efetivação de uma passagem contínua de um momento a outro, da *passagem ao outro*, de uma síntese não externa aos momentos que vivemos, isto é, não originada numa consciência tética ou num entendimento” (PINTO, p. 40, grifo do original).

¹⁰⁶ “[...] o presente (no sentido amplo, com seus horizontes de passado e porvir originários) tem todavia um privilégio porque ele é a zona em que o ser e a consciência coincidem” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 568; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 484-485).

¹⁰⁷ Nas palavras de Husserl (1994) a imagem do riacho representaria um “infinito tempo objectivo, no qual todas as coisas e acontecimentos, os corpos e as suas propriedades físicas, as psiques e os seus estados psíquicos, *têm as suas posições temporais determinadas*, que são determináveis pelo cronómetro” (p. 41, grifo nosso).

PONTY, 2006b, p. 565; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 482)¹⁰⁸, que nos oferece uma alegoria do fenômeno da passagem como fluxo contínuo, pela conservação da forma do tempo, isto é, cada instante consecutivo da onda retoma a função do movimento precedente e se oferece ao espectador como uma corrente ininterrupta.

No tempo, tudo é variável menos a própria passagem. E exatamente por ter confundido a constância da forma com a eternidade é que foi produzida, no pensamento clássico, a ilusão de possuir o tempo. O infinito positivo pode ser apenas um prejuízo que se alimenta do fluxo contínuo e da permanência da forma, sendo, no máximo, para Merleau-Ponty, uma grandeza negativa. Assim, Merleau-Ponty procura conciliar uma ideia de tempo que satisfaça duas condições: abarque a passividade e a atividade ao mesmo tempo que não se apresente como uma dimensão subjetivamente ou empiricamente determinada¹⁰⁹.

A solução de Merleau-Ponty, já descompromissado com a fundação de uma hilética análoga à do projeto husserliano, dispensa tanto a existência de uma relação subordinada entre forma e matéria quanto a separação clara e distinta entre a ideia e o objeto. Por conseguinte, Merleau-Ponty dá ao tempo uma qualidade ambígua, uma vez que o “afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o ímpeto do tempo é apenas a transição de um presente a um presente” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 571; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 487).

Diferentemente do idealismo de Husserl, na execução da dupla redução fenomenológica não precisamos “colocar, atrás desse fluxo [aquele das intuições naturais], um outro fluxo para tomar consciência do primeiro” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 571; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 487), uma vez que ele “se constitui como fenômeno em si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 571; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 487). Segundo Pinto (2008),

A temporalidade vem então esclarecer esse sentido, oferecendo-nos o fundamento da ambiguidade e mostrando-a definitiva; ou seja, a generalidade e a particularidade articulam-se finalmente, dissolvendo o paradoxo da atividade que é passividade, através do tempo (p. 36).

O sujeito na sua coincidência com o tempo não é uma substância idêntica a si mesma, e a subjetividade não precisaria, segundo Merleau-Ponty, ser tratada a partir de um eu

¹⁰⁸ Husserl (1994, p. 63) recorre a uma imagem muito semelhante àquela do jato de água: a cauda de cometa para ilustrar o fluxo das retenções. Enquanto a imagem de Merleau-Ponty parece priorizar os eventos vindouros, a metáfora de Husserl exemplifica a atualidade do passado na percepção enquanto apresentação.

¹⁰⁹ “O fato de que a percepção da duração não cessa de pressupor a duração da percepção não pareceu a Husserl mais embaraçoso do que a condição geral a que está submetida toda a fenomenologia, inclusive a da percepção, a saber, que, sem familiaridade prévia com o mundo objetivo, a própria redução careceria de qualquer ponto de apoio” (RICOEUR, 1997, p. 44).

transcendental puro que ilumina um rastro obscuro, qual seja, a totalidade da experiência natural. Com efeito, a ideia de uma síntese passiva é compreendida como uma noção confusa em relação ao ato de espontaneidade somente se ajuizarmos o trabalho subjetivo de acordo com a gramática transcendental ortodoxa, subtraindo dele a generalidade do mundo Natural e do mundo da cultura.

Na filosofia transcendental usual, a síntese seria composição e a passividade consistiria em receber uma multiplicidade sensível, em vez de compô-la (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 572; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 488). “Falando em síntese passiva, queríamos dizer que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 572; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 488).

Merleau-Ponty insiste ainda em dizer que “eu não sou autor do tempo, assim como não sou autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 572; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 488), simultaneamente em que o “jorramento do tempo não é um simples fato que eu padeço, nele posso encontrar um recurso contra ele mesmo, como acontece em uma decisão que me envolve ou em um ato de fixação conceptual” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 572; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 488). A temporalidade, para Merleau-Ponty, portanto, satisfaz duas condições: tanto é a medida da espontaneidade quanto ao mesmo tempo é entregue ao sujeito anonimamente, assim como seu nascimento.

Não obstante, Merleau-Ponty alertará para a inexistência de “um tempo *natural*, se se entende por isso um tempo das coisas sem subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 607; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 516, grifo nosso), e as imagens que o filósofo construíra comparando o tempo às batidas de um coração servem apenas para indicar a impessoalidade do tempo e não sua independência do sujeito.

Ademais,

[o] mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida [possível graças à temporalidade] e termo único de todos os nossos projetos, não é mais um desdobramento visível de um Pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade (MERLEAU-PONTY, 2006b, 576; MERLEAU-PONTY, 1976, p.492).

O tempo torna-se, dessa maneira, a chave para a compreensão da intencionalidade

operante, condição de possibilidade de todo conhecimento objetivo e da ciência, e a chave para a compreensão das relações entre o corpo próprio e o mundo da vida.

Ora, apesar de Merleau-Ponty ultrapassar o paralogismo entre indução passiva e dedução ativa, perpetuado pela tradição idealista, admitindo o tempo tanto como espontaneidade e sensibilidade, o filósofo francês deixa intacto o prejuízo antrópico. Se no homem testemunha-se o próprio surgimento do tempo, não estaria Merleau-Ponty destacando que os homínídeos são um Ser de exceção? Isto é, está submetido às leis da Natureza e ao mesmo tempo pode dar a si mesmo as próprias normas, porque assume uma indeterminação no interior do próprio comportamento, já que a experiência temporal humana, segundo nosso filósofo, é corrosiva e nos oferece apenas um esboço de um envolvimento, desfazendo tudo que acaba de elaborar¹¹⁰.

Chegamos ao fim de *Fenomenologia da Percepção*, que nos apresentou uma concepção de Natureza incapaz de defrontar-se com a negatividade do tempo. Embora a solução aqui apresentada seja muito distinta daquela encontrada em *A estrutura do comportamento*, na qual a conduta simbólica havia transformado integralmente o comportamento vital em uma típica que constrói a forma do espírito sem qualquer vestígio de naturalidade, *Fenomenologia da Percepção* nos mostrou que a unidade do tempo é sempre precária e se refaz em cada momento.

Por isso, a Natureza deixa rastros por onde quer que passe, penetrando a linguagem, a expressão e atravessando o campo da liberdade. Assim, o Ser Natural é uma condição indispensável, uma generalização de primeira grandeza, a esfera pré-pessoal primeva na qual um mundo é possível à percepção. Entretanto, se quisermos compreender o momento expressivo do corpo próprio, este somente encontra lugar no sistema sujeito-outrem-mundo (RAMOS, 2013, p. 142), porque a Natureza, em sua pobreza expressiva, é incapaz de fornecer condições para descrever os efeitos dos poderes corporais ante o mundo cultural.

Com efeito, no momento do escoamento temporal, o passado e o futuro que não são “se retiram do mundo e passam para o lado da subjetividade, já que ela é o não ser que concorda com a natureza do passado e do futuro” (MOURA, 2008, p. 26). Isso quer dizer que a “solda” que une eventos transcorridos e sucessivos, responsável por produzir as infinitas modulações comportamentais do ser humano, impossíveis aos animais e à própria coisa, não

¹¹⁰ “Assumindo um presente, retomo e transformo meu passado, mudo seu sentido, libero-me dele, desembaraço-me dele. Mas só o faço envolvendo-me alhures” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 610; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 519).

forma uma unidade no interior do objeto, mas no próprio tecido do tempo do qual o agente motor não é o criador, embora possua com ele uma relação de exclusividade.

O corpo próprio, dirá Merleau-Ponty, “é o lugar, ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), [...] seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 315; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 271-272), pois é ele que dá “*um sentido não apenas ao objeto natural, mas ainda a objetos culturais*” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 315; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 272, grifo nosso).

A regalia que a percepção humana possui com o tempo, em oposição ao ser objetivo, permite a ela não se perder inteiramente no espetáculo sensível, como o sincretismo animal, criando uma distância que possibilita a reflexão radical e impondo à unidade natural, que une o meu aparato sensório ao estímulo, uma interrogação. É uma distanciação que não é total, visto que, para o sujeito sensitivo falar do fenômeno concreto, ele deve admitir permanente ligação ao real por meio de intuições. Contudo, isso somente é realizável na medida em que, simultaneamente, reconhece que a montagem perceptiva e o sujeito da percepção não se confundem¹¹¹. Assim,

todos os segredos e movimentos da “existência” encontrarão seu fundamento último na temporalidade, e na intencionalidade operante que está em sua base, seja enquanto potência de expressão, no interior do mundo, seja enquanto potência de unificação deste próprio mundo sensível (MOURA, 2008, p. 28).

*

O conceito de Natureza nos dois primeiros trabalhos de Merleau-Ponty¹¹² foi marcado por um projeto comum: a rearticulação da filosofia transcendental, buscando compreender de que forma a consciência se liga ao fenômeno do real (FERRAZ, 2006). Merleau-Ponty, na obra de 1942, encontrou na psicologia da *Gestalt* importantes evidências que permitiram uma crítica às concepções clássicas da consciência, e, no trabalho magno de 1945, partira do método descritivo em primeira pessoa para desatar a seguinte antinomia: ora a consciência era entendida como uma coisa entre coisas, ora entendida como subjetividade desencarnada e expectadora absoluta de fatos objetivamente dados. Tomou, para tanto, dois tipos de objetos

¹¹¹ “[...] o corpo próprio é ao mesmo tempo objeto constituído e constituinte em relação aos outros objetos” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 318; MERLEAU-PONTY, 1976, p. 274).

¹¹² Referimo-nos a suas duas teses de doutoramento: *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da Percepção*.

privilegiados em sua escrita: em um primeiro momento, o comportamento enquanto estrutura, e, em um segundo, o corpo próprio.

Ambos tinham o aspecto comum de se caracterizarem para além das descrições de uma consciência intransitiva – tomada, dentre outras, pela teoria da reflexologia de Pavlov, na qual era entendida apenas por sua característica reativa a estímulos exteriores¹¹³ – e das posições intelectualistas que encontram na consciência, em seu processo de redução, ou uma realidade substancialmente diferente do corpo, ou o meio privilegiado pelo qual é possível, predicativamente, conhecer o mundo.

As duas obras têm o objetivo de indicar as insuficiências de tais posições, procurando trazer a contradição do ato subjetivo para o interior de uma filosofia transcendental, rejeitando não apenas a posição do cogito enquanto coisa, mas também como uma ideia, alheia a qualquer intuição sensível.

Merleau-Ponty, em sua primeira obra, ainda que não tenha assumido uma metodologia própria da escola fenomenológica, já assinalava que toda compreensão objetivista do comportamento era possível apenas como uma ilusão *a posteriori* e que era preciso analisar as condutas vivas em seu acontecimento concreto para descrevê-las adequadamente. O francês, mesmo que indiretamente, toma o empreendimento husserliano como uma estratégia na refutação da argumentação intelectualista crítica em que o eu penso poderia ser apenas compreendido como uma analítica para, então, rejeitá-lo.

Husserl, pelo menos no âmbito da *Crise das ciências europeias e fenomenologia transcendental*, compreendeu que era impossível tornar profundo o questionamento acerca das condições de possibilidade do conhecimento sem uma passagem necessária pela atitude natural. Por esse motivo, ele define a filosofia de Kant como um esforço, embora louvável, insuficiente (HUSSERL, 2012). Para Husserl, as intuições dos dados sensíveis, em sua constante referência ao mundo da vida (*Lebenswelt*), indicam um passo fundamental, contudo, não suficiente para que seja realizado o trabalho subjetivo ante a atitude natural, transformando-a, em seguida, em uma experiência transcendental.

Merleau-Ponty, em *A estrutura do comportamento*, assumiu uma posição em terceira pessoa, tomando a experiência científica (WAELEHENS, 2006) como uma das evidências que tornam inaceitáveis uma concepção de uma realidade puramente objetiva de um lado e puramente subjetiva de outro.

¹¹³ “Diante de uma situação nova, o animal reagiria por uma série de tentativas às quais não deveria atribuir nenhum caráter intencional, ou seja, numa relação interna com a situação” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 147).

No segundo trabalho, tratou-se de assumir explicitamente uma metodologia fenomenológica, encontrando nos trabalhos de Husserl o fundamento metódico para uma teoria do corpo que desse conta de comportar tanto uma solicitação exterior ao mundo quanto uma enformação (*Ausgestaltung*) típica que tornasse inteligível a polarização das expressões corporais. Merleau-Ponty, portanto, gostaria de dar ao problema da correlação entre corpo e *Umwelt* uma envergadura filosófica adequada. Ou ainda tratar a atitude natural como uma evidência transcendental.

Dentro desse contexto, em que se fez presente uma teoria da percepção e do corpo como objetos prepostos da discussão dessas duas obras, Merleau-Ponty situa o conceito de Natureza, grosso modo, de forma similar. Ambas as considerações acerca do Ser Natural não comportam descrições de uma ontologia autônoma em relação ao fenômeno da percepção, entendido, em um primeiro momento, como realidade gestáltica, ou, posteriormente, como o conjunto das correlações sensíveis do corpo próprio. Muito embora possamos afirmar que, nessas duas obras a Natureza, é situada a partir de uma herança cartesiana, ou mesmo advinda da filosofia crítica, ela recebe tratamentos inteiramente distintos, como quisemos demonstrar ao longo dos dois primeiros capítulos.

Em primeiro lugar, a mudança de método que Merleau-Ponty opera em sua empreitada intelectual torna o problema da Natureza uma questão de difícil resolução. No primeiro trabalho, era possível atribuir-lhe a condição de manter-se atrelada a uma consciência da Natureza, já que o ato perceptivo seria o responsável por realizar a integração completa entre a ordem física e a vital em uma estrutura simbólica, pondo-se à distância da própria normatividade vital para fundar um conhecimento sobre o mundo, inteiramente distinto do comportamento animal (RAMOS, 2013). Merleau-Ponty situa, de um lado, a ideia de Natureza, como objeto em si, e, de outro, a humanidade, como a fundação de estruturas de comportamento inéditas, a partir do aspecto negativo do trabalho humano. De tal modo que a humanidade era inteiramente alheia a qualquer referência vital, fundando ela própria uma dimensão que não só era impossível ao domínio dos organismos não humanos, mas também capaz de integrá-los de certa maneira e convertê-los em um dado culturalmente intersubjetivo.

No segundo trabalho, mais ligado ao método fenomenológico husserliano, Merleau-Ponty abre mão da perspectiva em terceira pessoa para encarnar uma posição de primeira pessoa. O autor também torna a exposição do Ser Natural uma dimensão não inteiramente integrada aos esquemas corporais humanos. A Natureza permanece como um vestígio sob o qual qualquer experiência temporalizante humana se encontra apoiada.

Ao rejeitar em parte o idealismo de Husserl e entender que a verdadeira experiência transcendental deve comportar elementos do mundo Natural em sua arqueologia, Merleau-Ponty é forçado a admitir, que toda reflexão deve passar pelo mundo da vida. Até o momento, nosso filósofo permanecera fiel ao projeto fenomenológico transcendental. Contudo, ao inaugurar uma filosofia do corpo engajado, ele tem de admitir, muito mais como uma consequência do que como um princípio, que existe um pacto natural entre o corpo e o mundo, ou ainda uma sublimação (precária) do mundo natural em mundo cultural. É preciso destacar, no entanto, que os argumentos contidos na *Fenomenologia da Percepção* não ignoram e até reconhecem na história dos homens um privilégio expressivo ante a inércia do Ser Natural.

Entretanto, vemos aqui uma atenção maior à Natureza por Merleau-Ponty e uma articulação mais estreita entre uma filosofia da vida e uma filosofia do conceito. Isso porque o corpo não é mais entendido como um dado físico ultrapassado pela superioridade histórica da subjetividade, mas um ponto central e incontornável da reflexão transcendental. Além do mais, gostaríamos de insistir, a Natureza não se apresenta como superação inteiramente realizada no espírito, mas, ao contrário, serve de ponto de apoio para a produção importante, sem o qual não há a produção de uma experiência universal.

4. A natureza temporalizante e simbólica, enfim

A ideia de um Ser Natural distante do objetivismo e do idealismo não se restringe ao curso *A Natureza*, sendo até mesmo prévia à construção da obra. E o que ajuda a sedimentar essa nova definição do mundo Natural são, curiosamente, os primeiros trabalhos de Merleau-Ponty. É verdade dizer que eles não contêm ainda a inquietação da arguição ontológica acerca do Ser Natural, nem propriamente distinguem a coisa e o sujeito da percepção – permanecendo no limiar da consciência simbólica e do corpo próprio. Mas, se os critérios hermenêuticos deixados pelo autor estiverem corretos, as intenções de um filósofo não esgotam o sentido de um texto escrito por ele¹¹⁴. Em outras palavras, o próprio fenomenólogo nos permite buscar em obras anteriores as ferramentas para avaliar nosso objeto de estudo.

Queremos deixar claro que o reconhecimento do mundo Natural, imerso na dimensão do tempo e do símbolo, não poderia jamais ser descrito por Merleau-Ponty se antes ele não tivesse reconhecido os limites do comportamento mecânico. Para isso valeu-se da consciência como um fenômeno organizado e vivo, fornecendo então a descrição de um organismo que delimita para si próprio as fronteiras de seu *Umwelt*. E, mesmo que esse juízo acerca dos viventes seja tratado como uma qualidade da consciência simbólica na atribuição de predicados que ela julga perceber nas formas vivas, o princípio dinâmico tem uma validade objetiva, a partir do reconhecimento dos experimentos realizados pela Psicologia da *Gestalt*.

Na *Fenomenologia da Percepção*, a Natureza deixa de ser uma esfera inteiramente subsumida à vida perceptiva humana e passa a compor o alicerce onde a intencionalidade operante adere à realidade. Sem ela, como vimos na experiência do esquizofrênico, o doente tropeça no tempo e perde o aspecto metafórico dos gestos do sujeito motor sadio. Tudo para aquele que é assombrado por seu delírio carece de uma potência de virtualização do meio circundante; perde-se a familiaridade com as coisas, encobre-se na pobreza expressiva de uma interioridade sem abertura. Para que a multiplicidade do olhar humano mostre frutos, *a experiência da coisa Natural é uma exigência da percepção*.

Desse modo, exporemos no último e talvez mais importante capítulo de nosso trabalho como Merleau-Ponty articula, a partir de um enfoque ontológico, o Ser Natural para dele fazer

¹¹⁴ Ao mencionar suas discordâncias em relação a Sartre, Merleau-Ponty dirá que: “Nós que lemos e lembramos não podemos tão facilmente isolar o acusado e o seu juiz, descobrimos nos dois um ar de família. Não, o Sartre de vinte anos não era tão indigno daquele que neste momento o renega; e o seu juiz de agora assemelha-se-lhe ainda pelo rigor da sentença. Esforço de uma consciência para se compreender, interpretação de si e de todas as coisas por si, este texto não foi escrito para ser lido passivamente, como um *constat* ou um inventário, mas para ser decifrado, meditado, relido. Tem – é o destino da literatura quando é boa – decerto um sentido mais rico, quiçá um sentido diferente daquele que o seu autor lhe imprimiu” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 38).

aparecer uma Natureza que seja autônoma à história humana. Dispensada a hierarquia da matéria¹¹⁵, a Natureza pode ser considerada tão indeterminada, múltipla e livre quanto a percepção, pois ambas se sustentam na mesma generalidade do Ser. Significa dizer ainda que os dois termos devem ser considerados como passagem (atividade e passividade); enfim, esferas que contêm as dimensões do tempo, da liberdade e do símbolo.

Aqui, Merleau-Ponty refaz os laços que ligam liberdade e cosmologia, dessa vez mediada por uma teoria do Ser e não por uma antropologia filosófica. O filósofo francês tentará realizar o difícil trabalho de ao mesmo tempo reconhecer as diferenças entre as espécies naturais, recusando-se conjuntamente assumir nos seres humanos uma espécie de exceção à dimensão vital dos seres vivos em geral.

4.1. Natureza como uma dialética ontologicamente comprometida

Merleau-Ponty (2006d; 1995), ao introduzir o pensamento dialético e as respectivas abordagens do Ser Natural¹¹⁶, atribui razoável importância a Schelling. O filósofo alemão rejeitara a ideia de uma Natureza como um produto de uma causa efetiva exterior. Para Schelling, segundo Merleau-Ponty (2006d; 1995), há um cruzamento entre as concepções de finitude e infinitude, em que a última não é um dado essencial mas existencial. O infinito não é uma causa efetiva que empresta forma à finitude, fornecendo um conjunto dedutível de

¹¹⁵ O sincrético, o amovível e o simbólico, ou ainda o natural, o vital e o humano. Tais hierarquias, para Merleau-Ponty, de acordo com trabalhos tardios, têm como pressuposto a distinção entre indivíduo e essência. Em escritos posteriores, todo o fato, e não somente a subjetividade, contém uma dimensão vertical e, conseqüentemente, comporta o fenômeno da diferenciação. Portanto, o Ser, ele mesmo, e não mais exclusivamente a percepção ou o corpo próprio, devem ser entendidos como um espaço de transcendência. As transcrições de notas inéditas de Merleau-Ponty, feitas por Renaud Barbaras, publicadas na tese de Ferraz (2009), nos mostram que a circularidade entre sujeito-outrem-mundo presente na *Fenomenologia da Percepção* possui uma arqueologia mais antiga que a da correlação sensível do corpo próprio, qual seja, o circuito natureza-homem-ser. “Peut-être aussi: partir de résultats de la *Phénoménologie de la perception* et montrer qu’il faut les transformer en ontologie” (MERLEAU-PONTY, 2009b, p. 308). Merleau-Ponty detalha, sinteticamente, o caminho para a passagem de uma psicologia, presente na *Fenomenologia da Percepção*, a uma ontologia: “1) Passer de l’affirmation du ‘perçu’ à celle de l’être brut”; “2) Passer de l’idée du corps comme sujet à celle de l’être indivis” (MERLEAU-PONTY, 2009b, p. 308, grifo nosso). Para mais detalhes, cf. Merleau-Ponty (1964, pp.228, 299 e 301).

¹¹⁶ Para Merleau-Ponty, em uma passagem não publicada em língua portuguesa, pois se trata dos resumos dos cursos dados sobre a Natureza, divulgado ao final do volume original, a dialética representava um sistema filosófico de extrema importância, ao mesmo tempo em que exigia importantes ressalvas, uma vez que “La tâche du philosophe serait de le décrire, d’élaborer un tel concept de l’être que les contradictions, ni acceptées, ni dépassées, trouvent en lui leur place. Ce que les philosophies dialectiques modernes n’ont pas réussi à faire parce que la dialectique en elles restait encadrée dans une ontologie pré-dialectique, deviendrait possible pour une ontologie qui découvrirait dans l’être même un porte-à-faux ou un mouvement” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 371). Para mais detalhes sobre a relação de Merleau-Ponty com as filosofias dialéticas cf. a ideia de hiperdialética em Merleau-Ponty (1964, p. 127).

antemão e sua condição de existência. A finitude não é assim um efeito morto, produzido pela sabedoria de um incondicionado absoluto.

Similar à nossa exposição nesta dissertação acerca da temporalidade, Merleau-Ponty defenderá em Schelling a possibilidade de uma mescla entre o naturante e o naturado, ou ainda entre passividade e atividade. Contudo, aqui, essa discussão terá uma envergadura ontológica natural, não comprometida com o humanismo.

A Natureza é ao mesmo tempo passiva e ativa, produto e produtividade, mas uma produtividade que tem sempre necessidade de produzir outra coisa (por exemplo, a geração humana, que se renova incessantemente) (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 59-60; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 61).

Na interpretação de Merleau-Ponty, Schelling considera a Natureza como um sujeito produtor que não é todo poderoso e que não antecipa, de antemão, sua produção. Em sua rotação, ela nada produz de definitivo. Aí existe a articulação entre a infinitude da forma produtiva da Natureza com a multiplicidade finita de suas organizações passageiras. Merleau-Ponty ressaltará em Schelling uma afronta às filosofias reflexivas, afirmando que o Ser deverá ser tomado como coexistente à razão, ou mais radicalmente que o Ser é anterior a toda reflexão. “Esse excesso do Ser sobre a consciência do Ser, eis o que Schelling quer pensar com todo rigor” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 61; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 62).

No entanto, Schelling parecia se referir ao real a partir da oposição entre o Ser Natural e seus espectros. O romantismo do filósofo alemão consistia na volta àquilo que é fundamental, isto é, a Natureza¹¹⁷. Para Schelling, “nossa percepção não é um exercício inteiramente natural, ela foi pervertida pela reflexão” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 63; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 63), uma vez que o real é tido como uma integração *ideal* maculada pela consciência. Por isso, a “filosofia da Natureza tem a necessidade de uma linguagem que possa retornar a Natureza no que ela tem de menos humano” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 74; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 71).

Com efeito, para Schelling, o verdadeiro ato do pensamento não é passar de uma inconsciência à reflexão, mas de transformá-la em algo que pode ser perpetuamente retomado, quando capturado por uma intuição consciente. O vínculo entre sujeito e objeto se estreita em função de sua aliança ao ato produtivo. Por isso, em Schelling, a arte é preposta ao

¹¹⁷ “A razão é desprezada, e o homem racional é conhecido 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 encontramos no sonho. É um naturalismo radical e sem controle” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 134-135; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 118).

pensamento, porquanto a primeira cria o mundo, enquanto o segundo apenas o exprime. “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*” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 75; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 72).

Merleau-Ponty, apesar de não aceitar inteiramente o romantismo schellinguiano, tinha resistências às críticas hegelianas ao pensamento de Schelling. Hegel julgara o Ser Natural, na interpretação do filósofo francês, como uma perda em relação à ideia, ou ainda uma impotência de obedecer ao conceito¹¹⁸. O que Merleau-Ponty avaliava de mais importante no embate entre Schelling e Hegel, favorecendo o primeiro, é que a consciência poética¹¹⁹ não possuía inteiramente seu objeto e estava ciente de tal estado de inapreensão de si. Por outro lado, Hegel entende, segundo Merleau-Ponty, que tudo se passa como se se tratasse de uma apreensão inteiramente possível: toma o pensamento como uma dimensão abarcante, produzindo-se um ranço de um absolutismo racionalista. Para Merleau-Ponty, Hegel é incapaz de admitir uma historicidade da vida Natural.

Nessa discussão, Merleau-Ponty introduz a filosofia de Bergson para ressaltar a formulação deliberada do paradoxo no qual “o Ser é anterior à percepção, e esse Ser primordial só é concebível em relação à percepção” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 90; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 83), uma vez que Bergson dá à idealidade Natural de Schelling a opacidade de uma filosofia não identitária. No primeiro caso, a verdade filosófica seria essa aproximação vertiginosa ante o Ser Natural, transformação integral do sujeito em Natureza. Enquanto isso, para Bergson, a aproximação ao domínio vital só existe porque entre ambos (sujeito e Natureza) não há coincidência. A filosofia do conhecimento bergsoniana seria menos pretenciosa do que a de seus antecessores iluministas, e o processo epistemológico não poderia dar-se por esclarecimentos, mas pela diminuição de um enigma.

Ao estabelecer assim a relação do mundo e da percepção como uma relação entre o pleno e o vazio, o positivo e o negativo, Bergson pode afastar o paradoxo de seu “universo de imagens”. É verdade que o Ser me aparece

¹¹⁸ Acerca da resistência da filosofia francesa em reconhecer em Hegel intuições importantes acerca da ideia de Natureza, Canguilhem (2012a) dirá que uma “filosofia do orgânico à maneira hegeliana jamais seduziu muito os filósofos da cultura francesa. Kant lhes pareceu frequentemente mais fiel ao método efetiva e modestamente praticado pelos naturalistas e biólogos. Bergson pareceu mais fiel ao fato da evolução biológica, de que seria difícil encontrar em Hegel, apensar de alguns impasses, um pressentimento autêntico” (p. 381).

¹¹⁹ “É possível, assim, compreender a identidade entre filosofia da arte e filosofia da natureza no pensamento de Schelling, quando vemos que ambas as esferas não apenas se aproximam, se trocam e se interpenetram, dando origem a uma certa interseção, mas como que se fundem uma na outra, formando uma espécie de perfeita harmonia, a partir de um movimento que lhes é necessariamente comum, de uma atividade que lhes é própria, de uma ação que lhes é necessária e que constitui aquilo que Schelling denomina de liberdade” (GONÇALVES, 2015, p.28).

como primordial, pois a percepção me aparece como vazia de toda presença inicial, e o sujeito percipiente como o nada diante do Ser. Sendo o nada menos que o Ser, a coisa me aparece, portanto, justamente como mais real que a percepção. Mas, de um outro lado, é necessário que haja posição dessa coisa; daí a legitimação desse vazio, a partir do qual se vê a coisa. É preciso admitir, portanto a prioridade ou a simultaneidade do nada que percebe (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 91; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 83-84).

Por isso, a percepção é mais verdadeira do que a esfera da representação; enquanto esta tenta dar ao percebido uma descrição inteiramente positiva, aquela assume as opacidades da apresentação da coisa. Por meio da percepção, “o nada vem ao mundo e o ser natural perde aquela autossuficiência que lhe tinha sido inicialmente concedida” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 92; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 84). Para Bergson, a coisa que se apresenta inacabada é mais verdadeira do que o objeto visto do ponto de vista da consciência determinante, uma vez que o nada, em sua filosofia, tem um papel positivo.

Logo, a teoria do vivente bergosinana só pôde aceitar, em um primeiro momento¹²⁰, uma teoria dos organismos como uma história ou ainda como duração. Portanto, o organismo “nunca é idêntico ao seu passado, mas nunca está separado dele; ele se continua. A duração torna-se o seu princípio de unidade interna” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 97; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 88).

A vida, para Bergson, segundo Merleau-Ponty, não se realiza através de uma intuição clara do vivente de si mesmo, a partir da qual antecipa inteiramente seus objetivos futuros. Ele pode não prosseguir de acordo com as finalidades iniciais; pode ser paralisado ou até mesmo mudar bruscamente seus esforços¹²¹. Às vezes está ocupado mais com a forma de expressão do que com o aspecto prático, ou hipnotizado por si mesmo – como é o caso dos atos elaborados e complexos do acasalamento dos vertebrados.

A natureza viva é, pois, um princípio de unidade finito que se compõe com um contingência, que não a domina mas está encarregado de se realizar nessa contingência e, portanto, de se desfazer. Fazendo-se, a vida se desfaz (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 100; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 90).

¹²⁰ “Bergson está muito perto de uma filosofia que não definiria a vida pelo repouso, pela coincidência em si própria, mas por um trabalho de si sobre si, do qual ela não poderia queixar-se porque lhe permite realizar-se. A análise dos materiais concretos do capítulo 2 da *evolução criadora* o encaminha nessa direção. Mas a elaboração metafísica no capítulo 3 o desvia desse caminho e o conduz para outra direção” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 101; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 91).

¹²¹ “Se não há separação entre o contramestre e o operário, isso não significa apenas que o fim domina os meios, mas também que os meios podem desnaturar o fim, que sua resistência, sua inércia, levam a melhor sobre o fim” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 100; MERLEAU-PONTY, p. 90).

Em outras palavras, a natureza viva insere a indeterminação no interior da matéria e fabrica um mecanismo que busca triunfar ante o próprio mecanismo inicial.

Para Merleau-Ponty, essas primeiras considerações sobre a vida colocava Bergson na iminência de uma dialética viva entre a matéria e o vivente. Porém, ao situar as intuições bergsonianas acerca da vida como uma oposição à matéria, Merleau-Ponty considera em Bergson um vitalismo oposto à matéria. O aspecto negativo da vida, realizável através da modificação da matéria, é entendido por obstáculo em vez de ser considerado um princípio produtor. A operação da vida deixa de ser aliada ao dado material e torna-se avesso da realidade¹²². Portanto, o princípio negativo do vivente passa a ser um positivismo, uma vez que a ausência de algo quer dizer, na verdade, a presença de uma outra coisa no lugar da falta.

Para Merleau-Ponty, o verdadeiro sentido da filosofia bergsoniana seria a tentativa de incorporar a ideia de Ser ao nada, isto é, de recusar-se a reduzir o Ser à manifestação atual. Os instintos animais seriam menos uma previsão de uma situação futura – de maneira a realizá-la de acordo com vetores preestabelecidos – do que o engajamento em uma conjuntura que não se encontra ainda revelada. Diante das condutas vitais, o ser vivo acha a solução para uma situação qualquer apenas no interior das próprias tentativas. Contudo, as ideias de Bergson não serão inteiramente aceitas por Merleau-Ponty porque convergentes às intuições sartreanas, que rejeitavam um ponto de junção entre o positivismo e o negativismo¹²³.

4.2. A Natureza e o mundo da ciência

Merleau-Ponty estava ciente de que o papel da filosofia não era o de recusar a ciência em favor de uma reflexão autossuficiente. As formalizações das disciplinas científicas e suas constantes rearticulações forneceram ao longo de toda a obra do filósofo francês índices importantes para a redefinição não só dos objetos dignos de curiosidade empírica¹²⁴, mas também dos caminhos para a arguição da filosofia acerca dos fundamentos da subjetividade e

¹²² “As posições iniciais são invertidas: no começo, havia monismo e a concepção dialética das relações da matéria e do vivente, segundo a qual o elã não é analisável em dois elementos, ele é indissolivelmente ativo e passivo. Agora Bergson admite, ao mesmo tempo, um dualismo e um emanatismo que é a negação daquele” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 104; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 93). Cf. a comparação oferecida por Merleau-Ponty, feita por Bergson, entre a morsa e o sistema nervoso (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 102; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 92).

¹²³ Para mais detalhes acerca da relação entre Bergson e Sartre, ver a sucinta nota que Merleau-Ponty dedica a essa articulação no capítulo 4 da primeira parte no curso *A Natureza*. Para uma discussão ainda mais esclarecedora sobre as críticas de Merleau-Ponty ao negativismo sartreano cf. Merleau-Ponty (1964b, p. 74-139).

¹²⁴ Já em suas obras de 1940, o empírico aparecia como um domínio capaz de revelar algo próprio da esfera transcendental.

do Ser¹²⁵. Por exemplo, a ciência moderna foi capaz de fazer, sistematicamente, tanto a crítica de todas as concepções clássicas da filosofia e da ciência normal quanto sua autocrítica e a crítica da própria ontologia (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 137; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 120)¹²⁶.

Entretanto, a

consciência científica vive na atitude natural, como disse Husserl, e ignora a Natureza porque está nela: é a fruição *ingênua* e sem crítica da certeza natural. Mais do que isso, a ciência ainda vive, em parte, assente num mito cartesiano, um mito e não uma filosofia, posto que, se as consequências permanecem, os princípios são abandonados. O seu conceito de Natureza é, com frequência, apenas um ídolo ao qual o cientista sacrifica mais em virtude de motivos afetivos do que de dados científicos (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 137; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 120, grifo do original).

Por essa razão, Merleau-Ponty considerará que, embora todo o ato categórico do cientista traduz no interior das tentativas de aproximação da Natureza uma motivação vital, ela é insuficiente para a construção de uma ontologia Natural. O papel do filósofo consiste em interpretar os atos formais da ciência como o engajamento na tarefa de diminuir a distância que existe entre o cientista e a Natureza. Caberá, portanto, à filosofia encarar a ciência a partir de um esforço constante e incansável de redefinição de descobertas¹²⁷. O espaçamento absoluto entre ciência e Natureza é uma impossibilidade da criação de conceitos, mas, ao mesmo tempo, para Merleau-Ponty, a tentativa de encurtar essa distância é sua própria condição transcendental.

Os atos inteligíveis dos cientistas se mostram ligados não somente à dimensão sensível da experiência perceptiva, mas também, numa arqueologia mais fundamental, ao próprio Ser Natural. Por essa razão, a própria ciência poderia nos oferecer um caminho renovado para

¹²⁵ “La physique du XX^e siècle, au moment même où elle augmente notre pouvoir sur la nature dans des proportions incroyables, pose paradoxalement la question du sens de sa propre vérité en se libérant de la sujétion des modèles mécaniques et plus généralement des modèles représentables” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 327).

¹²⁶ Merleau-Ponty (2004) já havia reconhecido o horizonte de crítica da ciência em relação ao dogmatismo clássico, no texto *Mundo clássico e mundo moderno*.

¹²⁷ “O conhecimento consiste concretamente na busca da seguridade pela redução dos obstáculos, na construção de teorias de assimilação. Ele é, então, um método geral para a resolução direta ou indireta das tensões entre o homem e o meio [...]. Não é verdade que o conhecimento destrua a vida, mas ele desfaz a experiência da vida a fim de abstrair dela, por meio da análise dos fracassos, razões de prudência (sapiência, ciência etc.) e leis de sucessos eventuais, tendo em vista ajudar o homem a refazer o que a vida fez sem ele, nele, ou fora dele” (CANGUILHEM, 2012b, p. 2).

questionar as formações da Natureza viva e da filosofia da vida a partir do exame das evidências do mundo da ciência¹²⁸. Afinal, se

a natureza é um Englobante, não se pode pensá-la a partir de conceitos, a golpes de deduções, mas deve-se pensá-la a partir da experiência e, em especial, a partir da experiência sob a sua forma mais regulada, ou seja, a partir da ciência (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 140; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 122).

No entanto, não se trata, com Merleau-Ponty, de apenas assentir às pistas deixadas pelas evidências experimentais e pela metafísica especulativa dos homens esclarecidos. O princípio metodológico assumido por nosso filósofo assume que o sentido da Natureza é maior do que aquele oferecido pelos cientistas naturais¹²⁹ e indica que o nosso acesso ao Ser Natural só acontece de forma indireta. Porém, mesmo de forma oblíqua, a ciência contemporânea foi uma das responsáveis por criticar a forma imóvel do Ser Natural, fornecendo algumas condições para que nos livremos de falsas aceções a seu respeito – mesmo que a ciência nem sempre esteja ciente da amplitude de seus achados. Por isso, incumbe-se ao filósofo ver, nas costas das ciências empíricas, o que o cientista é incapaz de ver por sua conta¹³⁰.

Não se trata de encontrar na fenomenologia um domínio mais verdadeiro ou mais rigoroso do que aquele do método empírico indutivo geralmente praticado pela etologia cognitiva, a psicologia comparada e paleoantropologia; significa, simplesmente, que ela visa um outro tipo de verdade (BIMBENET, 2011, p. 28)¹³¹.

¹²⁸ “Hoje, como outrora, só há contudo uma única maravilha - considerável, é verdade -, que é o homem falar ou calcular, em outras palavras, que ele tenha constituído para si esses prodigiosos órgãos, o algoritmo, a linguagem, que não se desgastam, mas ao contrário crescem com o uso, capazes de um trabalho indefinido, capazes de produzir mais do que lhes foi colocado, e no entanto não cessam de se reportar às coisas” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 215).

¹²⁹ Assim como o sentido da percepção era maior do que aqueles encontrados pela experimentação no campo da ciência psicológica, em *A estrutura do comportamento* e na *Fenomenologia da Percepção*.

¹³⁰ “A preocupação do filósofo é ver; a do cientista é encontrar pontos de apoio para explicar o fenômeno. O seu pensamento não é dirigido pela preocupação de ver, mas de intervir. Quer escapar ao atoleiro do ver filosófico. Por isso trabalha frequentemente como um cego, por analogia. Conseguiu uma boa solução? Ele trata de experimentá-la numa outra coisa, porque teve êxito na primeira. O cientista tem a superstição dos meios que são bem sucedidos. Mas nessa tentativa para assegurar-se de um ponto de apoio, 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” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 139; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 121). Por outro lado, se o filósofo cede à tentação de ver sem pontos de apoio, “corre o risco de ceder à Gnose [...]. Ao confiar depressa demais na linguagem, ele seria vítima de um tesouro incondicionado de sabedoria absoluta contida na linguagem, e que só se possuiria praticando-a” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 139; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 122).

¹³¹ “Ce n’est pas que la phénoménologie soit plus vraie ou plus rigoureuse que la méthode d’induction empirique généralement pratiquée par l’éthologie cognitive, la psychologie comparée ou la paléanthropologie; c’est just qu’elle vise autre type de vérité.”

Por exemplo, cabe ao filósofo reconhecer¹³² que eles não seguem as leis da mecânica clássica, pois o desdobramento de seus movimentos é sempre descontínuo, ao contrário da cinemática clássica. É necessário assinalar que os corpúsculos sofrem uma influência de todas as ações do campo e não apenas dos pontos precisos com os quais se depara. Por isso, o campo da física probabilística submete o determinismo clássico à crise. “Tem-se a ideia de onda e de corpúsculo, mas sua existência é apenas fantasmática e ainda menos se pode buscar uma síntese e conciliar os dois fantasmas” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 146; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 127). Os fenômenos físicos descritos por Schrödinger literalmente supõem no ato de determinação do ente sua criação e sua aniquilação¹³³. Assim, a ondulatória afirma a impossibilidade de compor a realidade em uma esfera pré-formada e completamente inteligível.

Por isso, existiram duas maneiras de conhecimento da Natureza: o fluxo da apreensão sensível, fornecendo o conhecimento dos objetos a partir de suas inscrições no seio de uma atividade dinâmica; e o pensamento reflexivo, que apenas capta pontos determinados da passagem Natural. Enquanto o primeiro compreende a sustentação natural do sujeito sensível, o segundo compreende os eventos naturais somente como objeto de contemplação.

Em Merleau-Ponty, não se trata de tornar ultrapassada a esfera reflexiva por fornecer à percepção um tipo de conhecimento estático, mas trata-se de introduzi-la em uma compreensão do Ser Natural mais ampla possível. O domínio estático pode revelar algo do Ser porque se alimenta de processos análogos da apreensão sensível. Seriam, assim, dois níveis de esclarecimento de um mesmo desdobramento.

Por fornecer apenas verdades parciais, não se trata aqui de afirmar, segundo a lógica clássica, que a subjetividade é falível e comporta a experiência do erro, mas de admitir que “o aparelho, o observador e o objeto fazem parte de uma realidade única existente, não de fato, mas fundamentalmente, de direito, por princípio” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 149; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 129). O fenômeno da obscuridade e da imprecisão não repousa na consciência, mas abarca o próprio sistema sujeito-coisa-Natureza. E é justamente o reconhecimento dessa dimensão que falta, segundo o filósofo, à ciência da Natural.

Com efeito, o objeto ao qual o pensamento clássico assimila o sistema físico é uma onda de probabilidade; o papel do observador não é o de fazer passar

¹³² De acordo com as especulações acerca dos átomos elementares e segundo a teoria do efeito fotoelétrico de Hertz.

¹³³ Cf. a interessante ressalva feita por Seife (2006) do famoso experimento mental “o gato de Schrödinger”, o qual testa a possibilidade lógica do estado dual da matéria, deslocando o princípio de determinação do objeto da consciência para a própria Natureza.

o objeto do em-si ao para-si (como em Descartes): o objeto quântico é um objeto que não tem existência atual. O papel do observador será o de cortar a cadeia das probabilidades estatísticas, de fazer surgir uma existência individual em ato. O que faz surgir essa existência não é a intervenção de um para-si mas um pensamento que anexa a si um aparelho. A operação de medida, em mecânica ondulatória, é uma operação “engajada”. Toda operação da nova mecânica é uma operação no mundo, que nunca é alheia ao ato do medidor (MERLEAU-PONTY, 2006d, p; 152; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 131).

No final das contas, o que Merleau-Ponty pretende mostrar não é só o caráter de veracidade da ciência, mas também o profundo impacto que as descobertas da física contemporânea tiveram acerca do Ser; além disso, indica a capacidade de nos desvencilhar de uma Natureza no sentido cartesiano, da qual o próprio Merleau-Ponty permaneceu partidário no início de seu percurso intelectual. Assim, a ciência, mesmo incapaz de nos fornecer uma ontologia, “tem o poder de destituir as pseudo evidências de seu pretensível caráter de evidência” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 171; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 145).

O espaço, por exemplo, seria uma dessas figuras. Afastado das predicções euclidianas, pôde tornar-se, de maneira indireta, uma forma de pensar o Ser. Ele assume diversas formas em função da posição na qual o sujeito observador se põe, ou ainda qualifica-se como conjunto de relações e não conceito de um espaço absoluto, indicando Merleau-Ponty assim uma concepção dinâmica de cosmologia em *A estrutura do comportamento*.

De modo efetivo, as experimentações laboratoriais e suas teorias não são a garantia do progresso da razão. Se as evidências da ciência contemporânea indicam um retrocesso, quando, por exemplo, apontam na teoria da relatividade uma concepção egocêntrica do tempo, o filósofo tem o dever de discutir a temporalidade como o solipsismo de vários, procurando destacar da figura de nossa situação singular e de nossas perspectivas, a ligação que partilhamos com outros seres conscientes e com as coisas no interior do tecido do tempo¹³⁴.

Com efeito,

¹³⁴ “No campo da nossa percepção, há acontecimentos simultâneos. Por outro lado, vemos também nele outros observadores cujo campo invade o nosso, imaginamos ainda outros cujo campo invade o dos precedentes, e é assim que acabamos por estender a nossa ideia do simultâneo a acontecimentos tão afastados quanto quisermos um do outro, e que não se prendem ao mesmo observador. E assim que há um tempo único para todos, um único tempo universal. Esta certeza não é abalada, ela é mesmo subentendida, pelos cálculos do físico. Quando ele diz que o tempo de Pedro está dilatado ou retraído no ponto onde se encontra Paulo, não expressa de modo algum o que é vivido por Paulo, que, por sua vez, percebe todas as coisas de seu ponto de vista e assim não tem nenhuma razão para sentir a tempo que se escoou nele e à volta dele de forma diferente da que Pedro sente o seu. O físico atribui abusivamente a Paulo a imagem que Pedro se faz do tempo de Paulo. Leva ao absoluto os pontos de vista de Pedro, com quem faz causa comum. Supõe-se espectador do mundo inteiro. Pratica o que tanto se censura aos filósofos. E fala de um tempo que não é o de ninguém, de um mito” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 217).

Trata-se de justificar o pensamento do físico por outras razões que não as suas próprias e de dar significações ontológicas para as dificuldades práticas com que o cientista se defronta, de compreendê-lo melhor do que ele próprio se compreende, sendo próprio do filósofo compreender melhor do que aqueles que fazem aquilo o que eles fazem (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 176-177; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 149).

No campo das ciências da vida, o filósofo francês mostrará, com a embriologia, que o desenvolvimento do feto se antecipa ao próprio aparecimento das capacidades intelectivas ou motoras. O progresso celular dialoga com o meio circundante do animal, na medida em que evoca no embrião a motivação de certas atividades metabólicas no interior dos processos de desenvolvimento do feto, de acordo com as estimulações experienciadas pelo zigoto¹³⁵. Assim, nem a infraestrutura neural do embrião, tampouco os núcleos de divisão nuclear são a explicação última dos sistemas de diferenciação celular, no interior do óvulo fecundado. Antes, dirá Merleau-Ponty (2006d, p. 234; 1995, p. 192), “[d]eve-se admitir, portanto, uma potencialidade intrínseca de crescimento, um sistema dinâmico que reage ao seu meio circundante à maneira do organismo, e que substitui a função de condução como sendo uma consequência e não como o princípio desse sistema”¹³⁶.

Nosso filósofo defenderá, a partir dos experimentos do anatomista George Coghill¹³⁷, que a diferenciação celular começa por um processo anterior que induz o aumento metabólico de certas atividades de divisão de determinados corpúsculos celulares. Com efeito, os estudos embriológicos nos mostram que,

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, a ordem do desenvolvimento nervoso céfalo-caudal envolve a natação, *o organismo contém o possível*. O embrião não é simples matéria mas matéria que faz referência ao futuro (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 235; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 193, grifo nosso).

Portanto, o organismo não é uma composição mecânica produzida por uma causa efetiva, mas uma causa de si por si mesmo, ou ainda a sede de uma animação endógena. Em função disso é capaz de desenhar um projeto (inacabado), fazendo alusão ao todo da vida. O

¹³⁵ “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” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 234; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 192).

¹³⁶ As divisões celulares podem, inclusive, ser dirigidas em outras direções por diferenças ambientais, tais como a temperatura e a pressão.

¹³⁷ Cf. a exposição do experimento em Merleau-Ponty (2006d, p. 233; 1995, p. 191).

futuro do organismo não está contido no presente do animal, como se se tratasse aqui de uma teleologia finalista, mas é uma continuação do próprio presente. Daí porque Merleau-Ponty pode também mostrar características vitais que apresentam grande amplitude comportamental, exatamente pela razão de terem a potência para uma reelaboração de suas relações internas de sentido. O organismo não seria uma totalidade transcendente, em que seja possível a dedução de suas partes pelo seu todo.

Para Merleau-Ponty, a questão ponderada pela biologia moderna não é tanto pôr a filosofia sob o jugo das ciências experimentais, mas mostrar como elas podem suscitar ao filósofo questões de grande importância. A partir das descrições dos experimentos da embriologia, o problema filosófico sugerido é: qual é a relação entre o todo e as partes? Ou ainda que *status* deve ser dado à totalidade? (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 237; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 194.)

Finalmente, não é tornar a filosofia um reduto de reflexão de regras imanentes às ciências da Natureza, tampouco tomá-la como um Ser apartado da percepção que temos dela. Trata-se de, pela via da tecnologia científica, tornar preposta a importância de definição do conceito do Ser Natural, considerando-o como um acesso privilegiado da ontologia. A necessidade de criar dispositivos teóricos que tematizem seus processos de transformação deve ser uma propedêutica que deve dar maior clareza à própria doutrina do Ser.

4.3. A crítica do materialismo científico na definição do Ser Natural: Merleau-Ponty e Whitehead

Pela ocasião de atribuir importância robusta à mutabilidade do Ser, Merleau-Ponty, com a ajuda do filósofo britânico Whitehead, sugerirá uma inscrição do tempo na própria Natureza, tomando emprestadas as críticas do inglês à ontologia do Ser objetivo e ao dualismo transcendental. Não se trata de assumir no interior da subjetividade o limite fenomênico dos objetos, como Merleau-Ponty fizera ao longo de *A estrutura do comportamento* e de forma menos severa na *Fenomenologia da Percepção*, mas de afirmar que os atributos temporais, do retencional e do sucessivo¹³⁸, fazem parte da própria estrutura do Ser Natural. Nosso filósofo, portanto, livra a Natureza das predicções inertes que lhes foram atribuídas na década de 1940 e busca incrustar a ideia de passagem no interior de uma cosmologia.

¹³⁸ Para uma melhor exposição acerca da dupla função do tempo, ver a subseção desta dissertação: *Liberdade e tempo*.

Merleau-Ponty enunciará que tanto os conteúdos da percepção ordinária quanto as elaborações científicas dos químicos e dos físicos teóricos podem ser utilizadas para desconstruir a uniformidade do ser objetivo. O simples ato de ouvir uma estimulação sonora ou a movimentação dos elétrons no interior das ínfimas estruturas atômicas são exemplos dos quais se pode lançar mão para derreter a objetividade do ser.

O método fenomenológico deixa de apresentar utilidade exclusiva à argumentação transcendental e mostra frutos no interior de uma teoria do Ser, como nos aponta Barbaras (2011):

Se vemos as coisas tais quais elas aparecem para nós é porque a essência da coisa, por diferença do modo como aparecem na percepção, são dados como uma série de esboços, porque seu ser possível não pode ser distinguido do seu aparecimento. Portanto, a visada subjetiva não é mais um obstáculo, mas a própria condição de acesso para a coisa em si. Se o ser da coisa envolve aparições, as aparições subjetivas entregam o próprio ser da coisa: a aparição não é mais a aparência, mas a apresentação, exibição da coisa mesma (p. 157)¹³⁹.

Logo, o ato perceptivo tem acesso à própria coisa, embora esta não se ofereça inteiramente ao sujeito da percepção, porque o Ser só se compreende em “sua latência e [em] seu desvelamento” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 426; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 335).

Merleau-Ponty retomará as críticas feitas à ideia de substância partindo das objeções iniciais tecidas em *A estrutura do comportamento* acerca da possibilidade de uma espacialidade absoluta. Com a ajuda de Whitehead, o filósofo francês indicará a inviabilidade de tomar os objetos destacados de totalidades e de respectivas inscrições no tempo.

Com efeito, a conclusão de ambos os pensadores é a de que a matéria é formada pela conjugação entre espaço e tempo. Na verdade, o objeto não é a forma pronta da percepção, mas apenas uma propriedade focal “à qual se podem ligar as variações submetidas a um campo de forças” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 190; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 158). O objeto seria apenas, retrospectiva e heurísticamente, uma maneira resumida de indicar uma rede de ligações¹⁴⁰, estacionando o objeto alvo da ciência experimental em um ponto determinado no espaço durante um curto intervalo de tempo.

¹³⁹ “Si nous voyons les choses telles qu'elles nous apparaissent c'est parce que l'essence de la chose, par différence avec celle du vécu, lui prescrit de ne se donner que dans un cours d'esquisses, parce que son être ne peut être distingué de son apparition. Dès lors, la subjectivité du voir n'est plus un obstacle mais la condition même de l'accès à la chose comme telle. Si l'être de la chose implique des apparitions, l'apparaître subjectif délivre l'être même de la chose: l'apparition n'est plus apparence mais présentation, ostension de la chose même.”

¹⁴⁰ Por outro lado, se “optarmos – a meu ver erroneamente – por interpretar nossa experiência da natureza como uma apreensão dos atributos das substâncias, essa teoria nos impossibilitará encontrar quaisquer relações

Por isso, tanto para Whitehead como para Merleau-Ponty não haveria mais a necessidade de supor uma dualidade entre os objetos da intuição externa (espaço) e da intuição interna (tempo), ou ainda supor uma diferença entre uma Natureza causal objetiva e uma Natureza fenomênica, tal como o materialismo científico o fez. Por exemplo, de acordo com a ontologia corrente,

a teoria ondulatória da luz é uma teoria primorosa e bem estabelecida; infelizmente, porém, ela exclui a cor tal como esta é percebida. Assim, o vermelho percebido – ou outra cor – deve ser recortado da natureza e convertido na reação da mente sob o impulso dos verdadeiros eventos da natureza (WHITEHEAD, 1994, p. 56).

As abstrações realizadas pelo sujeito consciente humano através da ciência, embora não tenham nenhuma significação caso sejam isoladas da Natureza, são partes de uma totalidade, ou ainda um exercício aproximativo de compreensão do todo¹⁴¹. Por outro lado, o mundo, tal como nos é apresentado, é um fluxo contínuo de eventos e forma por suas inúmeras sobreposições, inclusões e separações uma infraestrutura espaço-temporal. O estado de coerência almejado pela ciência é apenas uma estratégia explicativa de eventos naturais. No máximo, ela seria uma localização bastante limitada das articulações dos fenômenos totais e parciais.

O Ser Natural é capaz de compreender enormes blocos de retenção temporal inimagináveis para a percepção humana e continuar essa atividade de forma indefinida. Com efeito, para pensar a Natureza de uma forma filosoficamente verdadeira, dirá Merleau-Ponty, é necessário conceber o Ser Natural apenas “se nos referirmos ao nosso ‘despertar sensível’, à percepção nascente” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 190; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 158), uma vez que “[s]ou uma parte da Natureza e funciono como qualquer outro 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” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 192; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 159).

análogas diretas entre as substâncias tais como reveladas em nossa experiência. O que efetivamente encontramos são relações entre os atributos das substâncias. *Portanto, se a matéria for tida como substância no espaço, o espaço no qual ela se encontra pouco tem a ver com o espaço de nossa experiência*” (WHITEHEAD, 1994, p. 28, grifo nosso).

¹⁴¹ “Consequentemente, as partículas de eventos são abstrações com as quais os eventos mais concretos [e, portanto, mais complexos] estão relacionados. [...] é impossível analisar a natureza concreta sem elaborar abstrações. De mais a mais, as abstrações da ciência, repito, não são entidades efetivamente existentes na natureza, embora não tenham nenhum significado isoladas da natureza” (WHITEHEAD, 1994, p. 203).

Esse despertar sensível coloca o sujeito cognoscente tanto quanto possível à proximidade do Ser Natural, porém sem coincidências. Não porque no sujeito repousem propriedades distintas encontradas somente na percepção¹⁴², mas porque a totalidade da Natureza se refaz em cada instante. Assim,

no que tange à apreensão sensível, existe uma passagem da mente, distinguível da passagem da natureza, embora estreitamente afim com ela. Podemos especular, se o quisermos, que essa afinidade da passagem da mente com a passagem da natureza resulta de ambas compartilharem algum caráter último da passagem que domina todo ser (WHITEHEAD, 1994, p. 84).

Com efeito, a subjetividade não é a negação do Ser Natural, mas “está presa na engrenagem de um tempo cósmico, numa *subjetividade da Natureza*” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 194; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 161, grifo nosso). A pulsação temporal não é creditada ao sujeito, mas é uma passagem da própria Natureza, que atravessa o exercício subjetivo, fazendo dele, de maneira congênere, tempo. A passagem Natural, em sua aparição presente, é uma retomada de tudo aquilo que lhe precedeu, ao mesmo tempo em que projeta vagamente os caminhos de sua manifestação.

Contudo, não se trata de uma volta às noções da Natureza fundamental de Schelling, porquanto aqui ela é um princípio opaco, que detém a marcha somente na medida em que a realiza.

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. A passagem da natureza, simplesmente uma outra denominação da força criativa da existência, possui uma ampla margem de presente definido e instantâneo em cujo âmbito operar. Sua presença criativa, que no momento impulsiona a natureza adiante, deve ser procurada ao longo do todo, tanto no passado remoto quanto na mais estreita amplitude de qualquer duração presente. *Talvez no futuro não realizado* (WHITEHEAD, 1994, p. 88-89, grifo nosso).

Por fim, Merleau-Ponty e Whitehead defenderão que os fatos espaciais e os fatos temporais não podem ser dissociados da Natureza, sendo ambos modos de expressar verdades acerca das relações entre os eventos naturais do mundo, porquanto tudo aquilo que é

¹⁴² “Isso significa uma recusa a sustentar qualquer teoria de acréscimos psíquicos ao objeto conhecido pela percepção. [...] A teoria dos acréscimos psíquicos trataria o verdor [da grama] como um acréscimo psíquico fornecido pela mente perceptiva e reservaria à natureza meramente as moléculas e a energia radiante que influenciam a mente no sentido de tal percepção. Meu argumento é o de que essa introdução forçada da mente como capaz de empreender acréscimos próprios à coisa oferecida ao conhecimento pela apreensão sensível não passa de uma forma de evitar o problema da filosofia natural” (WHITEHEAD, 1994, p. 37).

entendido como uma realidade elementar, dissociado de seu conjunto, é, na verdade, um caráter abstrato e aproximativo da verdade do mundo natural.

Para Merleau-Ponty, a ideia de Natureza convoca uma produtividade que não pertence ao sujeito, embora seja possível retomar a partir das criações artificiais da consciência humana. Ela é “simultaneamente o que há de mais velho e é algo sempre novo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 203; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 169). Nas palavras de Lucien Herr¹⁴³, a Natureza “está sempre no primeiro dia” e “não se gasta pelo fato de durar” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 203; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 169).

4.4. A fenomenologia do Ser Natural

Após passar por inúmeras definições da Natureza, Merleau-Ponty formula um parecer geral de todas as exposições do Ser Natural. O filósofo francês buscará na naturalização de temas importantes de seu programa filosófico inicial a condição para uma crítica do humanismo no seio da fenomenologia. Com a reavaliação do alcance de seu pensamento, ele mira especificamente a antinomia entre sujeito e Natureza.

Na subseção deste trabalho intitulada *A reforma transcendental e a atitude natural*, procuramos mostrar que aos olhos de Husserl a filosofia deveria ser um exercício antinaturalista, a despeito da polissemia do termo “atitude natural”¹⁴⁴. Num trabalho reflexivo, ela precisaria explicitar as atividades estruturais fundamentais que fazem da consciência um ato sempre transitivo, isto é, um processo de conhecimento que sempre se mostra como um “voltar-se para”. Na atitude natural, a essência, já operando nos atos subjetivos, é uma dimensão insuspeita e caberia à filosofia torná-la, reflexivamente, um objeto de análise.

Segundo Merleau-Ponty (2006d, p. 116; 1995, p. 102), Husserl procura

[s]uperar a atitude natural, ingênua, que não sabe o que faz na medida em que crê no mundo e ignora as razões de sua crença, escapa a si mesma na medida em que ela assegura essa função de nos pôr no mundo. Husserl quer romper esse vínculo e, através disso, torná-lo visível.

¹⁴³ Socialista e intelectual francês do século XX, citado por Merleau-Ponty, com base em seus comentários acerca da *Grande Encyclopédie*, obra dedicada a Hegel.

¹⁴⁴ Cf. nota 63 desta dissertação.

Merleau-Ponty, ao diferenciar os idealismos de Kant e Husserl, nos oferece meios para justificar a tematização da Natureza como uma dimensão da reflexão fenomenológica. Para o filósofo francês, ao passo que Kant ligara a receptividade sensível e os atos categóricos da consciência a partir do próprio exercício ativo do sujeito, Husserl nunca compreendeu as sínteses passivas como um produto da construção do Eu. O filósofo de Königsberg nunca havia considerado os graus inferiores da constituição, isto é, “a infraestrutura que precede os atos da idealização e que fornecem uma base quase natural para o desenvolvimento do *Ego cogito*” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 117; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 103). Ao contrário, o que o interessava era “compreender aquilo que é não filosófico, o que antecede a ciência e a filosofia: daí o seu interesse por esse trabalho preliminar pelo qual se constituiu uma coisa prévia e que é da ordem do primordial” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 117; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 103). Em outras palavras, Husserl, ainda que de maneira rudimentar, conciliou uma filosofia da vida e uma filosofia do conceito.

Por isso, a atividade filosófica de Husserl se põe em uma corda bamba: no antinaturalismo da filosofia reflexiva e na compreensão dos fundamentos pré-filosóficos do homem¹⁴⁵. Dessa maneira, o “irrefletido, [em Husserl] não é nem mantido tal qual, nem suprimido, continua sendo um peso e um trampolim para a consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 118; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 103). O pensamento de Husserl, segundo Merleau-Ponty, oscila entre a compreensão de que existe uma Natureza, uma alteridade que envolve anonimamente a percepção do Eu e de outrem, para, em seguida, propor uma superação desse envolvimento congênito, convertendo a *doxa* em *épistémè* e integrando, assim, o problema da origem sem abdicar da gramática transcendental usual.

O texto que Merleau-Ponty usa de inspiração para a discussão do caso peculiar da fenomenologia, sugerindo nele o germe para a tematização da Natureza no pensamento de Husserl, é uma publicação tardia do fenomenólogo alemão, intitulada *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*¹⁴⁶ e traduzida simplesmente como *A terra não se move*. Nesse pequeno texto, Husserl (2006) fornece um solo comum da existência, fazendo dela uma categoria apodítica para além dos

¹⁴⁵ “Daí um certo estrabismo da fenomenologia: aquilo que, em certos momentos, explica é o que está no grau superior; mas em outros, ao contrário, o que é superior apresenta-se como uma tese sobre um fundo. A fenomenologia denuncia a atitude natural e, ao mesmo tempo, faz mais do que qualquer outra filosofia por reabilitá-la” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 118; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 103-104). Ao longo de sua obra, Merleau-Ponty sempre reconheceu esse duplo posicionamento de Husserl, porém, ao final, quase sempre admitindo que o filósofo alemão optara pelos caminhos de uma filosofia da consciência, tomando para si a tradição da argumentação transcendental clássica.

¹⁴⁶ Em tradução literal: *Investigações fundamentais sobre a origem fenomenológica da espacialidade da Natureza*.

sentidos humanos e de sua história intersubjetiva. Ali o mundo da vida indica uma ultrapassagem do percurso das narrativas humanas, encontrando na Terra uma dimensão abarcante, ou ainda um solo comum¹⁴⁷ do fenômeno vivo em geral. Todas as pluralidades de vida se unificam ante um polo material comum – aquele do planeta Terra.

Nesse sentido, Husserl (2006) mostrará a existência de um foco partilhado da atividade consciente, ampliando o teor essencial a partir das vivências particulares e contingentes que habitam o mundo, dilatando a fenomenologia transcendental tanto quanto possível; abarca, portanto, a história Natural, o universo animal, a intersubjetividade humana para em seguida chegar ao Eu constitutivo. Todos “os animais, todo ser vivo, todo ser em geral somente tem seu sentido de ser a partir de minha gênese constitutiva, e esta gênese ‘terrena’, o precede” (HUSSERL, 2006, p. 54)¹⁴⁸. Essa história originária das vivências intencionais, que carrega atrás de si o desenvolvimento de uma temporalidade mais geral possível, é possível diante do horizonte do espaço terrestre.

Contudo, Husserl (2006) não desejava fazer uma ontologia do mundo da vida, como se se tratasse aqui de uma introdução a uma ideia do Ser Natural, mas apenas queria dar o maior alcance permitido à filosofia transcendental com um tipo específico de fenomenologia, a análise genética¹⁴⁹, ou ainda uma investigação sobre a origem das estruturas fundamentais da subjetividade.

Com efeito, ao fim, o fenomenólogo dirá que “o ego vive e precede a todo ser efetivo e possível, a todo ser de qualquer sentido real ou irreal” (p. 57)¹⁵⁰. O caso do tempo do mundo, nesse texto, fornece à filosofia transcendental husserliana o material concreto mais abrangente possível, e mais fundamental, mas de modo algum procurara defender na constituição do tempo vivido uma dimensão autônoma àquela da consciência do Eu. No máximo, esse pequeno texto, pôde servir de inspiração a Merleau-Ponty para que ele pudesse ser capaz de sedimentar sua hipótese, que diz mais da própria filosofia do que a tentativa husserliana de abandono do sujeito constituinte – qual seja, apresentar de acordo com a necessidade a

¹⁴⁷ “Solo ‘el’ suelo de la Tierra, con su espacio circundante de cuerpos, puede hallarse constituido de manera originaria. Ello presupone la constitucion de mi cuerpo de carne, y la de otros sujetos conocidos y la de un horizonte abierto de otros sujetos, distribuidos por el orden del espacio que como campo abierto de proximidad-lejania de los cuerpos circunda la Tierra y les presta el sentido de cuerpos terrestres y al espacio el sentido de espacio terrestre. La totalidad del nosotros, de los hombres, de los animalia, es en este sentido terrestre” (HUSSERL, 2006, p. 41).

¹⁴⁸ “[t]odos los animales, todo ser vivo, todo ser em general sólo tiene su sentido de ser a partir de mi génesis constitutiva, y esta génesis, ‘terrena’, lo precede.”

¹⁴⁹ Já presente nos escritos sobre as sínteses passivas (HUSSERL, 2001), como também ao longo da *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, na qual Husserl tentara compreender a gênese histórica das formações espirituais do mundo cultural.

¹⁵⁰ “[e]l ego vive y precede a todo ser efectivo y possible, a todo ser de cualquier sentido real o irreal.”

construção de uma fenomenologia genética, um pensamento natural. Daí a oportunidade encontrada por Merleau-Ponty em reconhecer a potência criativa da Natureza, extrapolando a dimensão negativa da criação do comportamento humano e generalizando o poder de inventividade orgânica ante o mundo cultural.

Por isso, Merleau-Ponty poderá comparar os comportamentos de gênese embrionária com as atividades linguísticas, não porque sejam ações indiferenciadas, mas porque ambas têm uma inscrição no domínio das retenções e das sucessividades. Com efeito, em tudo aquilo que diz respeito ao corpo vivo encontra-se instanciada a dimensão do tempo – seja a determinação precoce da extensão da medula espinhal, num embrião de oito semanas de desenvolvimento (visando, antecipadamente, a seus atos de preensão com a idade de um ano), às articulações sensório-motoras, que em seu entrecruzamento visam a uma finalidade vital.

Em vista disso, Merleau-Ponty revisita seu primeiro trabalho, *A estrutura do comportamento*, buscando rearticular o oferecimento de intuições gestálticas ao sujeito perceptivo ante o processo de visada da causalidade do vivente. O filósofo francês rejeita tanto a admissão de um princípio psicológico que seja maior que a fisiologia animal quanto a antropomorfização dos fenômenos vivos. O animal é visto como uma dimensão motivada não em razão de uma correspondência ao conjunto simbólico da percepção humana, mas é assim percebido porque os organismos fixam, eles mesmos, as condições do próprio equilíbrio futuro. É um fenômeno autossuficiente que dispensa o apoio na consciência humana para que tenha um valor por si só. Merleau-Ponty (2006d, p. 254; 1995, p. 207) afirma, portanto, que os organismos vivos são vistos como processos animados num contínuo fluxo percebido, porque eles podem ser considerados como seres interrogativos da própria existência, apresentando assim um sentido autônomo àquele da percepção humana.

Certamente, esse princípio negativo, interior aos organismos, não é sinônimo de irreabilidade, mas simplesmente a insistência de Merleau-Ponty (2006d, p. 257; 1995, p.209) no reconhecimento de que “a vida é a instauração das bases da história”, em que o campo de interseção entre o em-si e o para-si não existe somente como um dado puro no tempo. Aliás, tempo e espaço em sua conjugação são capazes de produzir uma organização não substancial, uma vez que em cada novo evento Natural um novo campo se realiza¹⁵¹. Com efeito, o ato de

¹⁵¹ Merleau-Ponty utiliza para efeitos de ilustração desta propriedade do Ser um evento inusitado: a regeneração das planárias. “A mesma região C regenera a cabeça se ela está acima da seção, a cauda se ela está abaixo. Portanto, nenhum material específico em C mas uma outra capacidade segundo C fique solidário de tal ou tal pólo. ‘Polaridade’ cronológica do fragmento restante, disposição de em camadas superpostas nos diferentes níveis do eixo céfalo-caudal das propriedades cronológicas crescentes ou decrescentes” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 389; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 308). Aqui é menos importante a compreensão dos processos concretos da ciência biológica do que o entendimento das consequências ontológicas, quais sejam, a “disposição

captar a vida nas coisas é apreender, nas coisas como tais, uma falta que procura esgotar, sem cessar, seus abismos.

A diferença entre animais inferiores e animais superiores não se encontra mais justificada pela hierarquia das formas gestálticas a partir das quais haveria do inferior ao mais sublime dos animais, o homem, uma forma crescente de libertação do mundo natural, tal qual a obra de 1942 defendera. Merleau-Ponty propõe no curso *A Natureza* que em todos os níveis da escala zoológica – da anêmona do mar até os seres humanos – existe uma superestrutura das formas, isto é, a capacidade de o organismo sobrepor estruturas de sentido. A diferença, contudo, é inscrita a partir das capacidades de diferenciação dos animais e o meio, justificada pela eficácia em montar, através de coordenações sensório-motoras, uma réplica do mundo exterior na interioridade dos comportamentos. Nas palavras de Ueuxküll, citado por Merleau-Ponty, enquanto os animais inferiores têm um *Umwelt* (meio circundante), os animais superiores possuem um *Gegenwelt* (meio circundante interior).

Deve-se compreender a vida como a abertura de um campo de ações. O animal é produzido pela produção de um meio, ou seja, pelo aparecimento, no mundo físico, de um campo radicalmente diverso do mundo físico, com sua temporalidade e sua espacialidade específicas (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 281; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 227).

Pelo abandono do princípio de hierarquia das formas de percepção¹⁵², Merleau-Ponty embute a liberdade no interior da própria vida. Se a cultura era definida exatamente pela peculiaridade da atividade simbólica humana – que projetava características próprias para a definição do mundo vital e que tinha a extraordinária característica de modificar o entorno criando estruturas diferentes daquelas ofertadas pela Natureza –, aqui o mundo cultural deixa de ser uma atribuição exclusivamente antropológica, porquanto os comportamentos animais podem ser orientados a partir de finalidades diversas e abrigam no seio de sua conduta, a possibilidade de autodeterminação das atividades vitais¹⁵³. Isso porque o animal é capaz de

em camadas sobrepostas não explica as propriedades do campo, é mais seu símbolo ou signo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 390; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 308) e indica que o aspecto autorregulativo e histórico do Ser se mostra nas evidências experimentais da ciência, tais como a sua orientação para a abertura, sua transversalidade, sua a-causalidade mecânica, sua não substancialidade e finalmente sua qualidade enquanto estrutura.

¹⁵² Uma vez que a transcendência é de caráter interno à própria ontologia, comportando os fenômenos da identidade e diferença, do mesmo e do outro.

¹⁵³ “[...] condições exteriores idênticas acarretam diferentes possibilidades de comportamento. 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 o começo de cultura*” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 286; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 231, grifos nossos).

efetuar desvios, ou inaugurar soluções inéditas para impasses, mas somente se entendermos que não há, em seu interior, uma apreensão de si por si de uma totalidade absoluta, em que o futuro justificaria os processos que levam o corpo animal a elaborar respostas inteiramente novas.

Na verdade, é desejável que o organismo possua uma teleologia semicega, pois esse é o preço que ele paga pela maior eficiência, uma vez que ele “não existe como uma coisa dotada de propriedades absolutas, como fragmentos de espaço cartesiano” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 297; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 239).

Deste modo,

[i]nvoacar um tema transespacial não consiste em transformar uma pré-formação mecânica numa pré-formação metafísica, e em colocar fora do Ser aquilo que se pode colocar no Ser. O ser vivo não é forma; ele forma-se diretamente sem que o tema tenha de, em primeiro lugar, converter-se em imagem (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 297; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 239).

Também por essa razão, Merleau-Ponty poderá generalizar o princípio de reconhecimento intersubjetivo da espécie humana, encontrando nos fenômenos de mimetismo animal, descritos por Robert Hardouin¹⁵⁴, a chave para uma interanimalidade.

Se na obra de 1942 a existência animal não passava de uma mônada, isto é, como uma experiência desprovida de abertura em relação às novidades culturais da experiência humana, aqui o fenômeno da imitação do entorno por parte do animal ou mesmo a regulação do comportamento a partir do reconhecimento dos semelhantes aponta para uma relação especular no interior da comunidade zoológica. Isto é, o “animal vê conforme ele é visível [...] e cada um é o espelho do outro”¹⁵⁵ (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 307; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 247).

Essa abordagem do comportamento mimético animal também é a oportunidade que Merleau-Ponty encontra para criticar um darwinismo utilitarista. Ele avalia que a quase infinita amplitude expressiva das espécies naturais não possui cegamente uma determinação adaptativa, mas expressa uma demanda existencial de apresentação de um si em relação a um

¹⁵⁴ Para mais detalhes cf. a subseção, no curso *A Natureza, O comportamento do organismo como fisiologia em circuito exterior*.

¹⁵⁵ Embora escape dos objetivos desse trabalho, essa relação especular no mundo animal parece ser o ensaio de uma naturalização do estádio de espelho proposto por Jacques Lacan, uma vez que Merleau-Ponty procura cumprir não só com a caracterização da função de reconhecimento corporal no reflexo transluzente de uma superfície plana a partir do olhar de outrem, encarregando-se, assim, de criticar os limites da consciência de si, como também generalizar o princípio de reconhecimento à própria dimensão vital.

outro¹⁵⁶. Ela pode, inclusive, colocar em risco a própria vida do animal que se dedica a se mostrar para outrem, tornando-o mais visível não só para o corpo que pretende cativar, mas para possíveis predadores naturais. Com efeito, é um ensaio, ainda rudimentar de uma *Einführung* Natural.

Assim, as ideias de instinto são igualmente revisadas, porque comportam, elas mesmas, uma dimensão negativa que se distancia muitíssimo do aspecto mecânico com o qual Merleau-Ponty as havia caracterizado em *A estrutura do comportamento*. No curso *A Natureza*, o instinto é considerado como uma *taxia*, isto é, um comportamento intencional orientado e destinado a colocar o animal de modo que a ação tenha o máximo de variação¹⁵⁷ possível. Os atos instintivos são formas transitivas de comportamento e fazem uma insinuação a uma dimensão inatural, portanto sem objeto definido. Elas precisam aludir a uma esfera de virtualidade para assim ampliar a eficácia das respostas. Há, em vista disso, uma margem para o vazio, que comporta a escolha livre do animal.

O instinto está simultaneamente nele mesmo e voltado para o objeto, é ao mesmo tempo uma inércia e uma conduta alucinatória, onírica, capaz de fazer um mundo e de se agarrar a qualquer objeto do mundo. Na medida em que o instinto é uma tensão que quer encontrar um relaxamento sem saber por que, ela visa *menos o real do que o irreal* (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 314; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 252, grifo nosso).

Por consequência, Merleau-Ponty pode articular a dimensão do instinto à do símbolo. Isso porque aquele, assim como o comportamento simbólico, é lacunar e muito mais a construção de um mundo, juntamente com o animal, do que a referência a um objeto integralmente definido. Assim, o símbolo é a marca da negatividade no instinto, porquanto supõe no animal uma função imaginante. É que os comportamentos instituídos pelo desenvolvimento do simbolismo adquirem um valor novo e mudam de aspecto ao longo de

¹⁵⁶ Para Merleau-Ponty, a genética fornece a ocasião da crítica do utilitarismo darwinista, uma vez que ela “permite compreender que a seleção não opera no sentido do útil (órgãos conservados ou desenvolvidos nas hipertelias [situação onde um evento excede as finalidades para as quais fora criado], porque esses são geneticamente solidários com órgãos úteis) – vários genes para um só caráter, vários caracteres para um só gene –, a crítica de uma morfologia hereditária mostra que ‘as potencialidades de desenvolvimento’ é que são herdadas” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 398; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 314). Ademais, a intervenção da genética das populações dirá, no seio do darwinismo, que “entre o organismo e a natureza intervêm as relações interiores a populações segundo o seu volume. Daí a ideia de uma pressão de mutação oposta à pressão de seleção. A pressão de mutação não é o simples acaso, a ‘flutuação’. Há um ritmo de mutação dependente da amplitude das populações. A seleção não é um fator simplesmente negativo ou de desbaste. O meio não é definido simplesmente pelo meio físico. Nem pelo meio atual. Ideia de que o par organismo atual-meio atual não é uma imbricação de dois círculos possíveis: funções possíveis do organismo para outros meios. Ideia do tipo ecológico ou biótipo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 403; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 318).

¹⁵⁷ Cf. os exemplos concretos dados por Merleau-Ponty na subseção *O estudo do instinto em Lorenz*, no curso, *A Natureza*.

suas vicissitudes¹⁵⁸. E é nesse sentido que seria correto dizer, com Merleau-Ponty, que não existe um espírito animal, ou ainda uma dimensão substancial das espécies, mas diálogos ecologicamente localizados. Por isso também – por admitir a fundação da novidade no comportamento animal a despeito dos juízos humanos – é possível referir-se a uma cultura livre de prejuízos antrópicos, já que a multiplicidade expressiva animal é o princípio de um mundo cultural.

Finalmente, consolidando a naturalização de temas importantes de seu programa filosófico inicial, Merleau-Ponty aposta na ampliação da ideia de corpo vivo. O fenomenólogo francês já havia anunciado brevemente uma extensão da amplitude desse conceito articulando as coordenações sensório-motoras aos fenômenos mais primordiais da morfologia animal em estudos sobre a embriologia. Uma vez que já “se sabe que existe uma negatividade natural, um interior do organismo vivo”¹⁵⁹, cabe a Merleau-Ponty refletir como podemos conceber a encarnação do espírito no corpo próprio sem reativar as velhas figuras do humanismo. Isso porque, de acordo com Barbaras (2000), a *Fenomenologia da Percepção*, embora tenha tido como horizonte o esforço de não recuar do problema da Natureza no interior do processo antinatural da reflexão husserliana, entendeu a interrogação ontológica como limitada ao âmbito da corporeidade própria, pois o Ser da percepção já tomava a Natureza como um objeto tácito, por isso não instituído, e tinha como correlato apenas a consciência encarnada.

Com efeito, uma vez que já admitimos que não é a negatividade – pois ela atravessa todas as individuações do Ser – que torna as inscrições da corporeidade humana distinta das dos demais animais, o que o corpo próprio humano tem de específico em relação aos demais animais?

Certamente Merleau-Ponty não pode apenas adicionar a razão em tudo aquilo que já falou acerca da animalidade. Isto é, que o homem seria o conjunto de predicados naturais mais o intelecto. Nosso filósofo encontra na ideia husserliana de *Ineinander*¹⁶⁰ uma importante estratégia para superação desse problema: o homem seria o duplo do animal e o animal seria, por sua vez, o duplo do homem. O que isso significa? Significa simplesmente afirmar que “é a

¹⁵⁸ Sobre cortejo do macho em relação à fêmea, Merleau-Ponty dirá que “o que é justamente interessante nesses atos que, na verdade, não tem nenhuma meta fisiológica, é que são condições indispensáveis do ato biológico de copulação, de modo que não se deve continuar vendo neles uma simples preparação para a copulação mas a própria copulação ou, se preferirem, que a copulação é tanto aproximação das células masculinas e femininas quanto instauração de uma ação de presença” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 320; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 257).

¹⁵⁹ Id., op. cit., p. 339; Id., p. cit., p. 272.

¹⁶⁰ A ideia da palavra, que pode ser traduzida literalmente como um-no-outro, exprime a compreensão de um evento colaborativo e recíproco, ou ainda uma imagem de retroação.

humanidade quem funda o animal como animal, a animalidade quem funda o homem como homem” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 347; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 277). Implica, sobretudo, em dar à animalidade o poder de, colocada lado a lado ao fenômeno humano, aclarar modos fundamentais de inscrição da consciência nos objetos e no mundo. O animal, como o outro lado do homem, pode fornecer pistas fundamentais ao filósofo acerca de suas meditações transcendentais – menos como atribuição de uma pobreza vital do que como consideração de que o duplo do homem pode, de modo especular, trazer à visibilidade temas importantes à antropologia filosófica. Por essa razão, o *Ineinander* merleau-pontiano significa, sobretudo, habitar uma perspectiva alternativa do ato humano, ou ainda um outro ponto de vista, aquele da animalidade, fornecendo ao exercício subjetivo mais um dado sensível parcial, enriquecendo o *eidós* com as descrições e os modos possíveis da experiência transcendental.

Contudo, mesmo fundado numa relação de *Ineinander*, existe um aspecto de ser um corpo humano que é específico nas descrições merleau-pontianas até o presente momento: consiste na capacidade da corporeidade dobrar-se sobre si mesma, exercendo um tipo de reflexão. Sem dúvidas, esse tipo de reflexão não se sustenta a partir do privilégio da consciência ou de uma experiência humana de sobrevoos em relação a si mesma. Aqui, Merleau-Ponty retoma a categoria da reversibilidade já discutida na *Fenomenologia da Percepção* insistindo que o corpo próprio humano é essa estrutura capaz de testemunhar o próprio desenrolar da sensibilidade. O sentir humano é, portanto, um sentir-se.

Depois de haver discutido largamente a teoria da evolução e refutado os aspectos que a religam ao pensamento causal, ao substancialismo e ao humanismo¹⁶¹, Merleau-Ponty recupera o sentido da ideia de *Ineinander* retomando a relação do homem com o outro de si – o mundo e os animais – afirmando que “a relação homem-animalidade não é uma relação hierárquica, mas uma relação lateral, *uma ultrapassagem que não abole o parentesco*” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 426; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 335, grifo nosso)¹⁶².

Em vista disso, a subjetividade tem uma história muito mais antiga do que o presente humano; o sujeito não deve ser o princípio da filosofia, uma vez que teria sido possível observar a sua gênese no conjunto do Ser se alguém pudesse testemunhar a ligação que o levou até a aparição do *homo sapiens*. A teoria da evolução nos ensina, portanto, que o corpo humano deve ser entendido como uma relação histórica da chegada do animal ao homem, em

¹⁶¹ Cf. a crítica filosófica de Merleau-Ponty à teoria da evolução, mais detalhadamente, do Quarto esboço ao Sexto esboço dos anos de 1959-1960 no curso *A Natureza*.

¹⁶² “Disso se segue que ora o homem se maravilha com o vivente e ora, escandalizando-se por ser um vivente, forja, para seu próprio uso, a ideia de um reino separado” (GANGUILHEM, 2012b, p. 3).

que sua animalidade não é superada, como se se tratasse de um ponto de apoio para chegada em nosso estado atual da escala evolutiva. Merleau-Ponty insiste, portanto, na estreita relação do corpo próprio humano com a dimensão vital, afirmando que não há subida do animal ao intelecto, no ato do pensamento, tampouco uma descida do homem ao animal, no caso das psicopatologias, porquanto há um rigoroso intercâmbio entre a ordem humana e a animal.

O corpo humano, dessa forma, só tem acesso à reflexão porque ele é a expressão da vida ao si do Ser. Tudo se passa como se a corporeidade humana atualizasse os poderes da criatividade Natural no interior da cultura humana, das instituições, da intersubjetividade e da linguagem. Todo o esforço reflexivo do comportamento humano, no sentido de dobrar-se ante sua sensibilidade, é ao mesmo tempo a novidade humana e a lembrança remota de uma arqueologia fundamental que subsiste sem que precisemos utilizar nomenclaturas de graduação (do físico ao vital, do vital ao humano), uma vez que a diferenciação e a transcendência ocorrem no interior do Ser e não exteriormente a ele.

As meditações no âmbito da antropologia filosófica em Merleau-Ponty sugerem, portanto, uma ideia diacrítica de humanidade. Ela nem é a ultrapassagem integral daquilo que é ofertado naturalmente a partir da inferioridade dos instintos animais, tampouco é um estado de indiferenciação ante os demais animais. Nas palavras de Forestier (2014), pensar a diferença humana não implica em insistir em sua exceção – razão pela qual os esforços merleau-pontianos seguirão ao articular a ideia de *Eros*, sexualidade e consciência; porquanto Freud e seus seguidores haviam sido capazes de tematizar no conflito da vida sexual humana, a manifestação do polimorfismo ontológico, uma vez que, assim como no Ser, é a realização de uma relação dialética que imprime em si mesma um novo impulso.

Para tal finalidade, o filósofo francês parece querer utilizar-se da psicanálise para recuperar o caráter específico do homem a partir das categorias da libido, do desejo e da projeção. Por isso, Freud, para Merleau-Ponty, seria fundamental na compreensão da dimensão libidinal dos esquemas corporais humanos. A psicanálise ressoa fortemente no detalhamento merleau-pontiano acerca das funções específicas do corpo próprio da espécie humana, porquanto o narcisismo dos homens oferece a oportunidade extraordinária da espécie em sublimar a generalidade da abertura sensível do Ser no interior da própria vida, direcionando-a si mesmo; ao passo que ela é referida ao si, o desejo pode exigir algo distinto das relações consigo, realizando assim o circuito da existência.

5. Considerações finais

Este trabalho procurou mostrar a historicidade do conceito de Natureza ao longo da obra de Merleau-Ponty, tentando indicar como ele sofre uma radical transformação no interior do pensamento do filósofo francês. Nossa principal preocupação foi descortinar as diferentes abordagens do Ser Natural, nos primeiros trabalhos dele, e a rearticulação que sofrera durante o curso dado no *Collège de France*. Como se viu, essas palestras sustentaram a ideia de Natureza a partir de uma discussão ontológica.

Ao longo deste trabalho, mostramos que a compreensão do conceito de Natureza é fundamental para indicar a saída de Merleau-Ponty do humanismo filosófico, uma vez que, do ponto de vista da teoria do conhecimento, a vinculação da Natureza à predicação abarcante do Ser procura sedimentar as críticas ao dualismo transcendental e a impossibilidade da relação direta entre fatos e esquemas conceituais, isto é, a aparente oposição entre uma filosofia transcendental e uma filosofia da Natureza.

Para Kant, a Natureza poderia ser entendida a partir de dois registros. Um deles intuitivo, adequado às exigências das categorias transcendentais (KANT, 1974), formando juízos universais e necessários, e o outro exclusivamente analítico, com relação às características do mundo orgânico, onde o vivente poderia ser compreendido somente através de juízos não determinantes e conhecido exclusivamente através de analogias (KANT, 2008)¹⁶³. Em ambos os casos, a Natureza permanece como um ente mediado por um juízo de consciência e possível apenas pela pressuposição de uma lógica *a priori*¹⁶⁴.

Para Merleau-Ponty, o ganho da naturalização do processo de aquisição do conhecimento é considerar a percepção e o corpo para além do valor fenomenológico, ou ainda ampliar a utilização da fenomenologia para além da elaboração de uma filosofia transcendental ou de uma ciência psicológica. A correlação entre sujeito e objeto excede os limites da subjetividade humana e é capaz de ser generalizada ao próprio Ser – este que é

¹⁶³ “Há [em Kant] antinomia entre a causalidade e a finalidade. Os dois termos (tese e antítese) devem ser considerados como afirmações não do juízo determinante, mas do juízo reflexionante” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 38; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 45).

¹⁶⁴ “A minha subjetividade [em Kant] aparece como poder de ordenação, capacidade de dar leis, de estabelecer a ideia de um mundo ao qual possa referir-me através de minha própria duração” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 33; MERLEAU-PONTY, 1995, p. 41).

acessível a partir da percepção, embora não seja visível inteiramente por ela. O que percebemos é para a consciência, mas também é para a coisa (MARTINS, 2009).

Assim, as realidades fenomenológicas não possuem apenas um valor heurístico, à distância do Ser natural. Elas não poderiam ser tomadas como uma propriedade do ser-para-a-consciência, mas deveriam endereçar ao saber formal uma crítica, pela relação direta com os objetos, aos velhos temas da cosmologia. Para Merleau-Ponty, a naturalização dos temas da epistemologia oferecia à filosofia uma vantagem de grande estima para a ligação entre o em-si e o para-si¹⁶⁵: a produção de uma investigação filosófica investida dos fenômenos da realidade.

Argumentamos, em primeiro lugar, que Merleau-Ponty se mostrara preocupado com a inscrição da consciência na Natureza desde os primeiros trabalhos, oferecendo ao leitor importantes descrições da psicologia experimental da Escola de Berlim e anunciando um modelo de causa que dista inteiramente da filosofia da ciência usual, herdeira do cenário cartesiano europeu. O determinismo da ligação entre causa e efeito não poderia mais fornecer ao pesquisador as condições formais para pensar uma teoria do comportamento sem a tentativa de subverter o fenômeno concreto a meras abstrações conceituas para conservar a veracidade das teorias correntes de causalidade e substância. Por isso, Merleau-Ponty encontrara na Psicologia da *Gestalt* importantes índices que criticaram o mecanicismo no interior da reflexologia. O caminho não foi fornecer ao leitor uma discussão descompromissada com a tecnologia e o progresso, mas, pelo contrário, mostrar o entusiasmo com a ciência ao encontrar nela mesma a crítica da cosmologia clássica. Com isso, acabou ampliando o alcance dos achados experimentais, oferecendo um apoio material às argumentações transcendentais.

O fenomenólogo francês tinha como objetivo não somente redefinir teoricamente o comportamento, mas também indicar novas soluções para a filosofia transcendental. O que Merleau-Ponty tentou demonstrar, de acordo com os seus estudos a respeito da nova ciência do comportamento, foi uma possibilidade de oferecer ao cientista evidências experimentais e sensíveis para fundar uma disciplina dinâmica do comportamento, dando conta de formalizar um fenômeno concreto em vez de constranger as complexas relações de coordenação e correlação dos sistemas vivos e conscientes em princípios subjetivos sob a tutela da velha razão científica.

¹⁶⁵ Assim, a elaboração de uma fenomenologia Natural, em Merleau-Ponty, obedece a pretensões já contidas em seus primeiros empreendimentos intelectuais, qual seja, tornar possível a ligação entre sujeito e objeto.

Contudo, mesmo oferecendo um cenário inovador acerca das ciências da vida, Merleau-Ponty permanece preso às ideias mecânicas de Natureza, uma vez que, se os fenômenos científicos oferecem ao sujeito perceptivo entidades dinâmicas e orientadas para finalidades que elas mesmas constroem, a justificação transcendental merleau-pontiana recua à velha concepção inerte do Ser Natural. Isso porque o que é dinâmico, vivo e criativo não é o fenômeno do vivente, mas apenas a aparição do comportamento ao sujeito humano consciente. A instância que anima o corpo inerte dos animais é a extraordinária exceção Natural que os seres humanos possuem quando percebem estruturas auto-organizadas. Portanto, a relação dialética entre a fenomenalidade dos organismos e o sujeito perceptivo não encontra nenhuma correspondência ao nível ontológico. A percepção humana é a única responsável por fornecer aos sujeitos intuições a partir de uma projeção de si mesma nos fenômenos materiais.

Apoiado em larga medida pela recepção da dialética francesa de Alexandre Kojève, de quem foi o frequentador de cursos introdutórios sobre Hegel, Merleau-Ponty havia suposto nos homens uma superação do Ser Natural por dois motivos: porque o trabalho humano seria a evidência de uma construção que ultrapassa os limites da vida e porque uma função de reconhecimento dá ao homem a oportunidade de superação da própria vitalidade, criando um domínio autossuficiente chamado cultura. No entanto, se há uma gradação entre o físico, o vital e o humano, há de se perguntar por qual razão a consciência é capaz de projetar aos seres vivos predicções que não podem ser percebidas em objetos inanimados. Em nossa interpretação, parece ser o princípio de uma propriedade ofertada à percepção pelo próprio vivente e não meramente uma projeção humanizada da virtualidade simbólica.

No segundo trabalho, mesmo não nos dando condições de interpretar devidamente a mudança metodológica ao longo de seus escritos – uma vez que passara da perspectiva da experiência científica para o ponto de vista da primeira pessoa, através do método fenomenológico –, Merleau-Ponty pôde justificar a percepção humana mediante uma arqueologia mais fundamental do que aquela oferecida pela consciência descrita nos experimentos da Psicologia da *Gestalt*. Encontrando em Husserl uma nova inspiração filosófica, argumentou que as estruturas fundamentais da percepção e do conhecimento científico já se encontram, de antemão, operando nas atividades categóricas, afetivas e culturais dos seres humanos. Caberia ao filósofo, de forma indireta, depurar o caráter invariante da experiência a partir dos dados parciais da sensibilidade para deles construir o verdadeiro terreno transcendental da filosofia.

Contudo, mesmo partindo de uma preocupação que nasceu no interior do idealismo alemão, Merleau-Ponty tomou por um dos problemas fundamentais da *Fenomenologia da Percepção* descrever como os fenômenos perceptivos se ligam à realidade. Para tanto, o método fenomenológico assumido produz, ao final das contas, a ideia de corpo vivo ou corpo próprio, que garante tanto a universalidade da justificação do conhecimento quanto articula a preocupação de redefinição da ontologia clássica, uma vez que o corpo vivo, pertencente à Natureza, seria parte essencial do processo de origem da consciência, inscrevendo seus caminhos a partir da intencionalidade operante. Assim, o corpo próprio é ao mesmo tempo uma estrutura viva e um produtor de conceitos.

Aqui, existe uma modificação fundamental acerca das ideias sobre o Ser Natural. Tomando emprestado o conceito de retenção intencional, encontrado nas meditações sobre o tempo na filosofia de Husserl, o filósofo francês pôde reconhecer que a sucessividade não é uma ultrapassagem integral entre fatos consequentes. Merleau-Ponty parece desvencilhar-se definitivamente da estética transcendental, abrindo mão do tempo como uma sucessão de eventos particulares, tratando a temporalidade a partir de uma apresentação do passado que se faz, de forma precária, nos eventos atuais. Isso significa que o tempo não é mais o “um após o outro”, mas uma retenção de acontecimentos sem que haja a aniquilação do passado ante a apresentação do tempo atual. Uma vez que a passagem do tempo é entendida na *Fenomenologia da Percepção* como um movimento que arrasta atrás de si a temporalidade do mundo perceptivo, o Ser Natural não poderia mais se tornar na experiência humana uma atividade inteiramente suprimida pela cultura.

A Natureza é, na *Fenomenologia da Percepção*, uma generalização de primeira grandeza, ou ainda um ponto de apoio fundamental à experiência da coisa Natural. Isso se torna mais inteligível a partir da descrição da experiência do esquizofrênico, na qual aquele que se mantém submerso na dimensão do tempo é incapaz de ligar-se aos fenômenos concretos e partilhar vivências com uma comunidade de interlocutores. Tudo se passa como se o delírio daquele que sofre dos fenômenos alucinatórios fosse uma instância privada e não tivesse a presença de uma materialidade inerte que o tornasse capaz de repartir a experiência nos sistemas de reconhecimento social.

Com efeito, a Natureza é essa dimensão que sustenta tudo o que há: da inércia dos sentidos animais até o comprometimento da experiência psicopatológica, passando pela inventividade vital dos organismos vivos humanos, pois a referência à unidade Natural entre o corpo vivo e o real é aquilo que torna a percepção um fato de densidade concreta e intersubjetiva. No ser humano, nas experiências corporais específicas tais como a linguagem,

a comunhão de experiências e a arte, o Ser Natural permanece como uma esfera ultrapassada sempre de forma precária e ao mesmo tempo sempre presente como fundo das correlações sensíveis do sujeito sinestésico.

Merleau-Ponty concebe a experiência humana como um ponto de apoio e ao mesmo tempo como uma distância que a coloca em desigualdade à inércia do Ser Natural – mesmo oferecendo, aparentemente, pistas para uma rejeição de um antinaturalismo menos severo, distinto daquele encontrado em seu primeiro trabalho, mantendo então a presença da Natureza no interior da consciência e da cultura. O corpo próprio é essa esfera a partir da qual a dimensão do tempo encontra-se instanciada, porquanto a passagem e a retenção dos eventos toca exclusivamente o corpo dos homens, deixando intacto o sincretismo da matéria e dos animais. Se a percepção é instituição, a Natureza pode ser no máximo um meio para os homens alcançarem a multiplicidade criativa do exercício subjetivo. Vimos que as experiências da linguagem não afásica sempre são descritas como se fizessem alusão a uma dimensão virtual, ou seja, uma esfera que se encontra aberta às questões do falante e do interlocutor que lhe dirige a palavra, porque o comportamento dos homens sadios sempre se inscreve em seu *Umwelt* a partir da projeção do tempo ante a fixidez dos eventos não humanos.

O autor compreende de forma ampliada as maneiras específicas da espécie humana de habitação do entorno, mas somente sob o preço de retirá-las, mais uma vez, da normatividade vital da escala evolutiva, já que esta última não representa condições suficientes para um modelo descritivo das atividades humanas devido à pobreza de expressividade. Quanto mais expressivo um evento é, mais ligação ele tem com a dimensão do tempo; nesse contexto, os homens compõem um quadro expressivo de grande amplitude, porque fazem parte da única espécie apta a inocular a indeterminação no interior da rigidez Natural. Sobre isso, as explicações Naturais sozinhas nada poderiam fornecer ao filósofo.

Há, contudo, um movimento de reconhecimento do limite das argumentações encontradas em *O visível e o invisível*. As ideias dessa obra póstuma fornecem a condição para diagnosticar os resquícios da filosofia da consciência e o primado da experiência humana ante a historicidade do Ser. Merleau-Ponty parece trazer esses argumentos no interior da apresentação do curso *A Natureza*, no qual abandona o Ser Natural como um meio auxiliar que se projeta sobre a margem da cultura. Isso nos leva diretamente para o reconhecimento de uma Natureza que dista muitíssimo das primeiras descrições merleau-pontianas.

Amparados em uma ontologia Natural, pudemos generalizar a dimensão do tempo e da ultrapassagem no interior dos processos vitais, uma vez que Merleau-Ponty nos mostrou uma

forma renovada de inscrever a dimensão da negatividade no interior daquilo que permanecera como uma forma inerte de subsistência material. Essa ontologia Natural dispensa, portanto, a gramática da hierarquia das formas, bem como a ideia de uma dimensão exterior ao Ser que o nega de fora, fazendo dele seu outro. O aspecto da transcendência se inscreve internamente ao próprio Ser, sem precisarmos assumir um princípio nadificante que o transforme, de fora, em seu outro, fazendo dele um dado movente.

Finalmente, pudemos mostrar como a ampliação do caráter temporal do Ser arrasta para si uma indeterminação que não é exclusiva aos homens e, bem verdade, pode operar indiferente às atividades conscientes humanas. A exposição da ciência contemporânea da década de 1950 torna Merleau-Ponty lúcido do grau de incerteza da matéria e das articulações autônomas que os embriões vivos são capazes de fazer caso sejam estimulados a partir de diferentes regiões de sua delimitação celular. Do ponto de vista da filosofia, Merleau-Ponty procura reconhecer o papel fundamental da Natureza na filosofia de Schelling, sem tomar para si o romantismo do filósofo alemão, e busca articular, dialeticamente no seio da filosofia vital de Bergson, a ideia de uma negatividade.

Merleau-Ponty deseja, com isso, mostrar que o acesso à ontologia se dá primordialmente pelo Ser Natural, porquanto ele deve, na reflexão filosófica, deixar de ser entendido como um objeto de contemplação e passar a ser a dimensão de nossa sustentação subjetiva. Portanto, deve ser entendido como a gênese do próprio tempo e do símbolo.

Esse longo percurso mostra que falar de uma ontologia monista que comporta tanto homens como animais não significa, de maneira nenhuma, atribuir uma identidade entre as atividades dos inúmeros grupos animais àquelas do comportamento humano. Por essa razão, a psicanálise cumprirá esse papel importante de oferecer um modelo explicativo do homem que lhe conserve a inscrição na Natureza, ao mesmo tempo oferecendo a formalização de processos específicos no interior da sexualidade humana. As ideias de desejo e narcisismo, por isso, são importantes para explicitar o circuito da existência humana, que sublimam a generalidade sensível e limitando-as a partir de um si, aspiram, assim, fechando o circuito da existência, um outro.

Quisemos demonstrar que não se trata de uma interpretação da filosofia merleau-pontiana como se, em um primeiro momento, ela fosse indiferente ao problema da Natureza e, posteriormente, passasse a ser ciente de seus impasses filosóficos – como se tivesse sido iluminada de fora. Procuramos indicar que o pensamento de Merleau-Ponty apenas realiza aquilo que, desde os primeiros trabalhos, encontrava-se como um germe: a articulação entre Natureza e consciência. Isto é, a lógica precedente de seus trabalhos se conserva, na medida

em que força uma reviravolta conceitual em torno da ideia de Natureza. Com seu primeiro trabalho, Merleau-Ponty afirma o dinamismo interior da própria vida. Em sua obra magna, lançada em 1945, o filósofo francês admite uma ideia de temporalidade que não seja a mera sucessividade de eventos, mas a conservação e a ultrapassagem insuficiente do tempo nos comportamentos humanos que fornece ao sujeito motor a oportunidade de uma distância em relação aos objetos com os quais se relaciona para, em seguida, transformá-los, criando, assim, uma teoria da sensibilidade distinta do empirismo e do intelectualismo. Finalmente, de posse de um dinamismo vital e de uma ideia de temporalidade não objetiva, Merleau-Ponty se dá conta de que o que se encontrava em formação era o conceito de uma interpretação distinta da ontologia Natural usual. E, assim como a percepção é instituição, o Ser Natural também percorre caminhos que suas formações iniciais não podem prever.

O que a generalidade sensível nos mostra, atravessando verticalmente os homens, os animais e a própria matéria, é que o tempo e o símbolo se inscrevem no interior de um processo que se ultrapassa precariamente, ou ainda uma transcendência incompleta que se realiza, às vezes, de maneira insuficiente e que não oferece a condição de uma superação definitiva de um passado, uma vez que ele sempre se conserva no interior da Natureza. Esta que talvez seja, por sua permanência insistente no mundo, e talvez indefinida, a única dimensão ontológica fundamental, porquanto apesar de sua historicidade incansável põe-se a perpetuar o movimento incessante do tempo, quase como se fosse capaz de se renovar a cada instante, sendo, por sua própria conta, uma totalidade autodeterminante.

Essa exposição é, no entanto, ainda incompleta, porquanto ainda precisaríamos esclarecer a ideia de Natureza à própria dimensão vital dos conceitos. Isto é, o que o aspecto flexível das redefinições e multiplicidades de exposição do Ser Natural revela da própria aparição? Ou ainda, quais são as ligações que aproximam a historicidade do conceito e a historicidade da explicitação da dimensão Natural, em sua grandeza temporal? No mais, nos contentamos em mostrar que Merleau-Ponty constrói um pensamento crítico do humanismo, fornecendo coordenadas para o alargamento da ideia de Natureza ainda não inteiramente assimilada pelo pensamento filosófico.

6. Referências Bibliográficas

BIMBENET, E. **L'animal que je ne suis plus**. Paris: Gallimard, 2011.

BARBARAS, R. **Merleau-Ponty et la Nature**. *Chiasmi International*, 2, p. 47-61, 2000.

_____. Phenomenology of life. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark B. N. (eds.). **The cambridge companion to Merleau-ponty**. London: Cambridge University Press, 2005.

_____. La phénoménologie et le concept de vie: Un entretien avec Renaud Barbaras. **Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française**, Vol XIX, No 2, p. 153-179, 2011.

_____. **Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida**. Paraná: Editora UFPR, 2011.

CARR, D. Translator's introduction. In: HUSSERL, E. **The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: an introduction to phenomenological philosophy**. Northwestern University Press: Evanston, 1970.

CANGUILHEM, G. **Estudos de história e de filosofia das ciências: concernentes aos vivos e à vida**. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2012a.

_____. **O conhecimento da vida**. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2012b.

CHAUÍ, M. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. 3º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DREYFUS, H. Merleau-Ponty and recent cognitive science. In: CARMAN, T; HANSEN, M. **Cambridge companion to Merleau-Ponty**. Cambridge University Press: Cambridge, 2004.

FERRAZ, M. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

_____. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas: Papyrus, 2009.

FORESTIER, F. Pourquoi l'animalité intéresse-t-elle la phénoménologie ?, **Eikasia** n° 59, Outubro, 2014.

FUCHS, T. Phenomenology and psychopathology. In: GALLAGHER, S.; SCHIMICKING, D. **Handbook of phenomenology and cognitive sciences**. University of Central Florida: Orlando, 2010.

GOLDSTEIN, K. **The organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man.** Zone books, New York, 1995.

GONÇALVES, M.C. Introdução. In: SCHELLING, F.W.J. **Aforismos para introdução à filosofia da natureza.** [Trad. Márcia Gonçalves]. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

HUSSERL, E. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo.** Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

_____. **Analyses concerning passive and active synthesis.** New York: Kluwer Academic Publishers, 2001.

_____. **La Tierra no se mueve.** Madrid: Editorial Complutense, 2006.

_____. **Crise das ciências europeias e fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KANT, I. Prolegômenos a toda Metafísica futura que se queira apresentar como ciência. In: **Os pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Crítica da faculdade do juízo.** 2º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel.** Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LEAL, I. Poder de projetar-se do ser no mundo em Merleau-Ponty. **Princípios**, Natal (RN), v. 19, n. 32, Julho/Dezembro de 2012, p. 393-417.

LECONTE, P. Note sur la temporalité chez Merleau-Ponty. **Philosopsis.** Setembro, 2012

MARTINS, P. M. Natureza, tempo e movimento: Merleau-Ponty leitor de Whitehead. **O que nos faz pensar?** n° 25, agosto de 2009.

MENDONÇA, C. D. Marxismo e filosofia: algumas considerações sobre os textos políticos Merleau-Pontyanos do pós-guerra. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 9-10, Jan. 1987.

MERLEAU-PONTY, M. **Sinais.** Lisboa: Minotauro, 1962

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

_____. **Ciências do homem e fenomenologia.** São Paulo: Saraiva, 1973.

_____. **Phénoménologie de la perception.** Paris: Gallimard, 1976.

_____. Einstein e a crise da razão. In: _____. **Signos.** Martins Fontes, São Paulo, 1991b.

_____. **La Nature: Notes cours Collège de France.** Édition du Seuil: Paris, 1995.

_____. **Conversas - 1948.** Martins Fontes: São Paulo, 2004.

- _____. **A estrutura do comportamento**. Martins Fontes: São Paulo, 2006a.
- _____. **Fenomenologia da Percepção**. 3º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- _____. **Psicologia e pedagogia da criança**. São Paulo, Martins fontes, 2006c.
- _____. **A Natureza**. Martins Fontes: São Paulo, 2006d.
- _____. Notas inéditas de Merleau-Ponty. In: FERRAZ, M. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas: Papyrus: 2009.
- MORUJÃO, A. Prefácio. In: KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 5º Ed. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001.
- MOTA, P. **De Husserl a Merleau-Ponty e Mikel Dufrenne: fenomenologia estética: reflexão crítica**. Edições Ecopy, Porto, 2006.
- MOURA, C.A. Intencionalidade e existência: Husserl e Merleau-Ponty. In: VALVERDE, M. (Org.). **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador: Arcádia, 2008.
- MOURA, A.C. A visão como abertura. **Cadernos Espinosanos (USP)**, v. XX, p. 85, 2009.
- SAFATLE, V. **Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo, Cosac Naify, 2015.
- SEIFE, C. **Decoding the universe: How the new science of information is explaining everything in the cosmos, from our brains to black holes**. London: Penguin publisher, 2006.
- OLIVEIRA, M. A. **Antropologia filosófica contemporânea: Subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2011.
- PINTO, D. M. Interioridade, tempo e experiência: Merleau-Ponty e os limites da *durée* bergsoniana. In: VALVERDE, M. (Org.). **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador: Arcádia, 2008.
- PRIEST, S. **Merleau-Ponty (Arguments of the Philosophers)**. London: Routledge, 2003.
- RAMOS, S. **A prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty**. São Paulo: Edusp, 2013.
- RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Campinas: Papyrus, 1997.
- VERÍSSIMO, D. **Posição e crítica da função simbólica nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty**. Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Ribeirão Preto, São Paulo, 2009.

VERÍSSIMO, D. Os primeiros trabalhos de Merleau-Ponty: convergência filosófica e diplopia metodológica. **Memorandum**, v. 19, p. 115-130, 2010.

WAELEHENS, A. Uma filosofia da ambiguidade. In: Merleau-Ponty, M. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WHITEHEAD, A.N. **O conceito de natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WOLFF, F. **Nossa humanidade**: Aristóteles e as neurociências. São Paulo: Editora Unesp, 2012.