UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
FACULDADE DE FILOSOFIA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

HARLEY JULIANO MANTOVANI

A REVISÃO DA ONTOLOGIA COMO FENOMENOLOGIA DA VIDA EM MERLEAU-PONTY

GOIÂNIA
2017

sistema de bibliotecas ufg

PRPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[ ] Dissertação** **[x] Tese**
2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Harley Juliano Mantovani

Título do trabalho: A revisão da ontologia como fenomenologia da vida em Merleau-Ponty

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Harley Juliano Mantovani
Assinatura do(a) autor(a)[2]

Ciente e de acordo:

Assinatura do(a) orientador(a)[2]

Data: 08 / 01 / 18

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

[2] A assinatura deve ser escaneada.

HARLEY JULIANO MANTOVANI

A REVISÃO DA ONTOLOGIA COMO FENOMENOLOGIA DA VIDA EM MERLEAU-PONTY

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Francesa Contemporânea e Fenomenologia

Orientador: Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida.

Goiânia,
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Mantovani, Harley Juliano
A revisão da ontologia como fenomenologia da vida em Merleau Ponty [manuscrito] / Harley Juliano Mantovani. - 2017.
458 f.

Orientador: Prof. Fábio Ferreira de Almeida.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2017.
Bibliografia.

1. Merleau-Ponty. 2. Fenomenologia. 3. Ontologia. 4. Vida. 5. Humanidade. I. Almeida, Fábio Ferreira de, orient. II. Título.

CDU 1

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DO DISCENTE HARLEY JULIANO MANTOVANI, REALIZADA NO DIA 14 DE DEZEMBRO DE 2017

Aos 14 dias do mês de dezembro de 2017, às 14:00 h, foi aberta a sessão pública na sala de defesas do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), para a defesa da tese de doutorado elaborada pelo discente **HARLEY JULIANO MANTOVANI**, com o título : "Revisão da ontologia como fenomenologia da vida em Merleau-Ponty". Após a abertura da sessão, O professor Fábio Ferreira de Almeida/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Rodrigo Vieira Marques/UFG, José Ternes/UFG, Iraquitan de Oliveira Caminha/UFPB e Claudinei Aparecido de Freitas da Silva/UNIOESTE. Foi dada a palavra ao doutorando, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviram-se as leituras dos respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do doutorando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o.trabalho e o desempenho do doutorando, foi ele considerado APROVADO por UNANIMIDADE pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Prof. Fábio Ferreira de Almeida/UFG

Rodrigo Vieira Marques

Prof. Rodrigo Vieira Marques/UFG

Prof. José Ternes/UFG

Prof. Iraquitan de Oliveira Caminha/UFPB

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva/UNIOESTE

Para a Honra e Glória de Deus.

Para a minha mãe, Flávia, que sem nenhuma filosofia, me ensinou que a vida, mesmo machucada e inconsciente da sua docilidade, é a beleza de um nascimento contínuo que reflete Deus num sorriso que não aprendeu a sorrir.

Para o meu irmão, Alex, que me mostrou que a vida é um coração bom apesar de todas as difíceis orfandades.

Para a minha amiga Léa Marcia de Castro Neves, que me mostrou que a vida é como uma mão estendida que generosamente atravessa invisibilidades para nos entregar uma luz inesquecível que torna tudo visível.

Para o meu amigo Lúcio Flávio de Sousa Costa, porque a vida pode ser apenas uma tarde em silêncio pela qual a vida não passa mas deixa toda a historicidade de uma aproximação.

Para o meu amigo João Batista Freire, que me mostrou que, em sua profundidade, a vida é uma manhã agonística em que nos sentamos para compartilharmos as cicatrizes, e sorrirmos.

Agradeço ao Professor Fábio Ferreira de Almeida pela sua orientação sempre oportuna e cuidadosa, por ter acreditado neste trabalho, e pela generosidade humana e intelectual.

Agradeço à Professora Martina Korelc pela confiança, pelo exemplo de doação, pela leitura crítica e pelos apontamentos ricos e esclarecedores.

Agradeço ao Professor Rodrigo Vieira Marques pela leitura esmerada e pelas preciosas indicações de pertinentes possibilidades.

Agradeço aos sempre solícitos e incansáveis Servidores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia.

Agradeço à CAPES e à FAPEG cujo imprescindível apoio ao desenvolvimento da pesquisa acadêmica tem uma importância inestimável.

Outrora, quando jovem, mergulhei meu olhar em teus olhos,
ó Vida, e acreditei cair num abismo sem fundo (...).
Ah! tu abres agora os olhos, Vida bem amada. E de novo
me parece que me abismo no fundo do insondável.
Assim cantava Zaratustra.

Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*

... e o ser de Deus é para nós o abismo.

Maurice Merleau-Ponty, *O olho e o espírito*

Senhor, eu sinto o mundo, eu sinto a criação, eu me desfaço em gritos.
(...)
Senhor, me sinto irmão, desesperadamente.
Fraterno, indissolúvel. Irmão da planta imóvel, irmão da fera, irmão
da estrela e do cigano, irmão do saltimbanco,
irmão da água, irmão da noite, irmão
da morte.
(...)
Que sede alucinada
de misturar-me a Deus perdendo-me nos rios,
de ser a terra fértil a receber sementes...

Alphonsus de Guimaraens Filho, *O irmão*

Infinita vida que para continuar desaparece
e toma outra forma e rebrota,
árvore podada se abrindo,
a raiz mergulhada em Deus.
(...)
Novíssima continuará a vida.
Só vida. Nua. Vida.

Adélia Prado, *Poesia reunida*

RESUMO

O propósito fundamental do nosso trabalho foi pensar uma fenomenologia da vida a partir da revisão da ontologia clássica que foi projetada por Merleau-Ponty. A fenomenologia da vida necessitava de um pensamento livre do peso da estrutura teórica da ontologia clássica. Por essa razão, a fenomenologia da vida não se encontra inicialmente pronta e disponível na filosofia de Merleau-Ponty, mas antes, ela se desenvolve e se apresenta através da identificação progressiva desta filosofia com um projeto de renovação da ontologia que começa por mostrar as condições históricas da crise da filosofia contemporânea. O surgimento da necessidade de pensar a vida como questão suprema e última da filosofia, além de denunciar um desvio filosófico de uma inversão racionalista, revela que a filosofia não triunfou, pelo contrário, se a vida é compreendida como a eternidade existencial de um resíduo, o pensamento da vida exige que a filosofia seja um começo perpétuo inicialmente despossuído de toda divindade separada e absoluta. O retorno a um começo humilde, que a vida espera de nós, significa se livrar da vaidade de um entendimento que nos encaminha para o niilismo que caracteriza o esquecimento das origens, portanto, apenas uma razão heroica alcança a humildade do começo, e foi este heroísmo de uma razão responsável que a fenomenologia de Husserl ofereceu ao projeto ontológico de Merleau-Ponty. Se o pensamento da vida necessita da busca heroica pela humildade do começo, então, ele nos apresenta a *nouvelle ontologie* como uma *Ursprungsklärung* que, iluminando o nascimento do *Logos* anterior à idealização da ciência, nos conduz a uma *Naturphilosophie* que nos mostra que a fenomenologia da vida não pode sofrer a ruptura idealista da natureza, do homem e de Deus que existe apenas no saber que constrói labirintos como entes racionais. Enfim, baseando-se sobre a humildade e o heroísmo do pensamento *en naissance*, a fenomenologia da vida representa a vitória sobre o labirinto mitológico do naturalismo, do humanismo e do teísmo.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Fenomenologia; Ontologia; Vida; Humanidade.

ABSTRACT

The fundamental purpose of our work was to think a phenomenology of life from the revision of the classic ontology that was designed by Merleau-Ponty. The phenomenology of life required a thought free of the weight of the theoretical structure of classical ontology. For this reason, the phenomenology of life is not initially ready and available in the philosophy of Merleau-Ponty, but rather, it develops and presents itself through the progressive identification of this philosophy with a project of ontology renewal that begins by showing the conditions of the crisis of contemporary philosophy. The emergence of the need to think of life as the supreme and ultimate question of philosophy, besides denouncing a philosophical deviation from a rationalist inversion, reveals that philosophy did not triumph, on the contrary, if life is understood as the existential eternity of a residue, the thought of life demands that philosophy be a perpetual beginning initially dispossessed of all separate and absolute divinity. The return to a humble beginning, which life expects of us, means to get rid of the vanity of an understanding that leads us to the nihilism that characterizes the forgetting of origins, therefore, only a heroic reason achieves the humility of the beginning, and it was this heroism of a responsible reason that Husserl's phenomenology offered to the ontological project of Merleau-Ponty. If the thought of life necessitates the heroic search for the humility of the beginning, then it presents us the *nouvelle ontologie* as an *Ursprungsklärung* which, illuminating the birth of the *Logos* prior to the idealization of science, leads us to a *Naturphilosophie* which shows us that the phenomenology of life can not suffer the idealistic rupture of nature, man and God that exists only in the knowledge that constructs labyrinths as rational beings. Finally, based on the humility and heroism of thought *en naissance*, the phenomenology of life represents the victory over the mythological labyrinth of naturalism, humanism and theism.

Keywords: Merleau-Ponty; Phenomenology; Ontology; Life; Humanity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

PARTE 1: FENOMENOLOGIA E METAFÍSICA 23

Introdução 23

Capítulo 1: Fim da filosofia ou renascimento: a inversão da preexistência ideal do Logos 24
1.1. O sentido da Crise e a necessidade de renovação da filosofia 25
1.2. Logos *versus* Fala de Deus: a *strenge Wissenschaft* como combate à mitologia do inteligível separado 36

Capítulo 2: A possibilidade de uma nova ontologia 41
2.1. A tarefa basilar da crítica: a recusa do essencialismo 42
2.1.1. A contribuição da religião para a *nova* ontologia: Deus *versus* essência 51
2.2. Historicidade e ontologia: sã consciência e o valor filosófico do cotidiano 61
2.3. Mitologização da ciência: breve caracterização do pequeno racionalismo 64
2.4. A oposição do metafísico ao cientificismo e à idolatria da filosofia 68
2.5. Uma ciência da pré-ciência: o *Abgrund* do *Lebenswelt* e o anúncio de uma restauração do Logos 71
2.6. Esboço da ontologia: o sentido da realização da filosofia 75

Capítulo 3: A inversão ontológica: o sentido fenomenológico da vida 79
3.1. A oposição da fenomenalidade da vida ao ser positivo da essência 80
3.2. As figuras da dialética: o pensamento do *Lebenswelt* como ontologia do antitético irredutível à objetivação do infinito 84
3.3. A idealização do infinito como ocultamento do ser do *Lebenswelt*: a retomada da *Physis* como superação da ontologia objetiva 91
3.4. O *logos* silencioso da Natureza: a dissolução do inversionismo filosófico 93
3.5. Uma investigação ontológica do elemento: a Carne 99
3.6. A contribuição da Natureza para a renovação da ontologia 104
3.7. Produtividade e negatividade: a demonstração dos limites do essencialismo e superação do substancialismo metafísico 108

Conclusão 113

PARTE 2: EDMUND HUSSERL E A REALIZAÇÃO DA FILOSOFIA 114

Introdução 114

Capítulo 1: O renascimento da Fênix e o Êthos da filosofia 116
1.1. Crise e renovação científica: o *êthos* do heroísmo da razão 118
1.2. A *práxis* transvalorativa da *strenge Wissenschaft* 125
1.3. A pré-ciência do mundo da vida: a espiritualidade livre dos fundamentos 129

Capítulo 2: A inversão idealizante de Galileu e a fundamentação transcendental da filosofia 137
2.1. Galileu: o ocultamento científico do solo original 138
2.2. A pergunta retrospectiva: a peculiaridade inaudita de uma ciência 146

Capítulo 3: Metafísica do solo: fenomenologia das raízes 154
3.1. Racionalidade moderna e dualismo: a ontificação do mundo 155
3.2. A conquista do solo metafísico: a restituição ontológica da espiritualidade humana 159
3.3. O super-homem como habitante da casa do ser 173

Capítulo 4: *Enteléquia*, teleologia e ciência da pessoa 182
4.1. *Enteléquia*: a cientificidade e o *telos* da filosofia 184
4.2. Teleologia: uma ontologia da pessoa à luz de uma manhã eterna 190
4.2.1. Genealogia do espírito: explicitação fenomenológica do pré-egológico 205
4.2.1.a O corpo e a humanidade da pessoa como base do *ego* 205
4.2.1.b Pessoa e mundo: enraizamento e autoconhecimento do *ego* 211
4.2.1.c A terapêutica do espírito 214

Conclusão 219

PARTE 3: COMPORTAMENTO E ONTOLOGIA 222

Introdução 222

Capítulo 1: As formas do comportamento e a fenomenalização 223
1.1. O estatuto ontológico da realidade fenomênica do comportamento 224
1.2. As formas do comportamento: uma fenomenologia da formação e historicidade 229
1.3. Pedagogia do comportamento como introdução ao simbólico 234
1.4. A passagem para o simbólico: a expressão 239
1.5. O surgimento simbólico do outro anterior à dicotomia sensível-inteligível 245

Capítulo 2: Filosofia da forma: superação da metafísica e enraizamento do espírito 248
2.1. A integração como devir: a dissolução do dualismo Ser-Nada 249
2.2. A necessidade de ir além da teoria da forma 261

Capítulo 3: O advento do orgânico: da fenomenalidade do vital à encarnação 270
3.1. Passagem para a forma vital: o orgânico e o *Umwelt* 271
3.2. A compreensão do organismo: crítica ao dualismo da ontologia objetiva 282
3.3. A fenomenalidade da vida: a superação da oposição interior-exterior 290
3.4. Encarnação: a continuidade natureza-humano ou vida-espírito 293

Capítulo 4: Ordem humana: a abertura do infinito 298
4.1. Terceira dialética: a compreensão do homem em seu *Umwelt* 299
4.2. Uma crítica a Freud a partir da noção de integração: a junção do vital e do humano 309
4.3. Integração e enraizamento: uma arqueologia do ser do espírito 317

Conclusão 322

PARTE 4: LOGOS, HOMEM, VIDA 324

Introdução 324

Capítulo 1: Percepção e Logos 325
1.1. A significação filosófica do primado da percepção 327
1.1.1. A inauguração perceptiva da nova ontologia: a morte de Deus e o nascimento do Logos 332
1.1.2. Engajamento e restituição do corpo: a junção com o mundo pré-objetivo 340
1.2. O sentido do Logos: subversão da subjetividade, existência e autoconhecimento 344
1.2.1. A revelação de um fundo obscuro intrínseco ao *ego* 350
1.2.2. *Logos versus cogito*: retorno ao nada saber 354
1.2.3. A *epoché* como *admiração* 357
1.2.4. O despertar e a libertação da admiração e o começo da filosofia 359
1.2.5. A opinião originária 365
1.2.6. A voz simbólica e antepredicativa do Logos 368

Capítulo 2: Ontologia da arte: restituição antropológica do homem 372
2.1. Humanismo e alienação da humanidade: o projeto de um Logos infinito 373
2.2. O problema da ontologia do *kosmotheoros* 387
2.3. A *Dióptrica* sem o ver: a vidência sem a essência 390

Capítulo 3: Ontologia da vida 398
3.1. Ciência da vida e crítica do conhecimento: uma metafísica do positivo 399
3.2. Configuração de uma filosofia da vida segundo os seus obstáculos 410
3.3. O desvio de Bergson 422
3.4. A dissolução do positivismo da oposição entre o Ser e o Nada 432

Conclusão 445

CONSIDERAÇÕES FINAIS 447

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 452

INTRODUÇÃO

De antemão, salientamos que a dificuldade de um pensamento ontológico da vida, que é um pensamento que precisa reencontrar a sabedoria fora do saber instituído e sedimentado, nos exigiu percorrer um caminho longo e desafiador, cujos passos iniciais nos foram indicados por Husserl, e que nos conduziu, ultimamente, a uma *Naturphilosophie* que, fundamentalmente, desde o seu nascimento, e considerando o seu excesso e precedência ontológicos ante os princípios explicativos do pensamento reflexivo, resiste a se submeter à idolatria dos quadros tradicionais do pensamento filosófico que se fundou e se perpetuou sobre uma ímpia desdivinização de Deus em prol de uma Racionalidade capaz de dissolver todo mistério, embora prescindindo de uma busca por sua própria origem, acostumando-se com esta perda do seu *primeiro dia*, sem questionar as sombras que encobrem a sua *alvorada*. Diferentemente desta Racionalidade há muito afastada do seu *primeiro dia* em que ainda voa livremente a Fênix, na qual o *primeiro dia* foi ocultado pela essência, pela ideia, Merleau-Ponty admite que ainda hoje a Natureza está na sua *alvorada* e que o originário (*Ursprünglich*) não pertence ao outrora, sendo que esta *sempre novidade* do *sempre o mesmo* esfacela o tempo marcado pela distinção passado-presente (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 320)[1] permitindo-nos entrar em contato com a Carne do mundo, da qual nos afastamos depois da perda do *primeiro dia*.

A *Naturphilosophie* possibilitará a Merleau-Ponty a desocultação da *alvorada*, e sob a luz do *primeiro dia*, ele reencontrará a encarnação associada à permanência temporalmente abismal do *sempre novo* e do *sempre o mesmo*, precisamente do originário que se apresenta, no presente, como *alvorada*. A crise da filosofia e da própria vida foi marcada, em última instância, pela perda e ocultamento do *primeiro dia*, que é o dia cuja luz matinal e inocente que revela filiações, raízes, entrelaçamentos, indivisões, ainda não se desvirtuou na luz antropomórfica do logicismo. Diante disto, entendemos que a *Naturphilosophie* encarna a figura última e mais radical do não-filosófico prévio aos desvios dualistas que instituíram a consciência filosófica e que, portanto, deve ser enfrentado e absorvido pela própria filosofia a fim de esta se renovar, se elevar e se

[1] A afirmação de que "a Natureza está sempre no primeiro dia" é de Lucien Herr (Apud MERLEAU-PONTY, 1995, p. 169), que significa, para Merleau-Ponty, que "a Natureza não se gasta pelo fato de durar".

fortalecer, pois, o que a *Naturphilosophie* antidoutrinária oferece à filosofia, ao exigir que esta se oponha criticamente ao seu saber idolatrado, é o seu próprio começo e enraizamento ainda não obscurecidos e esquecidos dentro da história da metafísica da idealização que prima pela busca de uma racionalidade cuja segurança é proporcional à separação da sua transcendência positiva pela qual se pretende caracterizar e determinar, objetivamente, o infinito. Mas, nesses termos, o infinito é apenas um Objeto separado, um Absoluto enfraquecido e mortificado por esse desenraizamento racionalista que o isola de toda alteridade e que o caracteriza, pois, por uma falta de abertura (*Offenheit*). Podemos dizer, com Lévinas, que essa falta de abertura como recusa da alteridade é igualmente a recusa daquilo que constitui a onipotência da divindade de Deus, a saber, a sua *humildade* através da qual Ele se manifesta como uma proximidade que nos conduz à responsabilização pela fraternidade (LÉVINAS, 2010, p. 78-83)[2]. E assim, sem a humildade temos um enfraquecimento da divindade então incapaz de incutir em nós a responsabilidade pela fraternidade. Para Lévinas a manifestação humana – ou fenomênica – de Deus não acarreta, necessariamente, a perda da sua divindade, conforme acreditaram os filósofos que, para preservá-la, baniram os poetas da cidade, "mas, esta divindade que, desta forma, foi salva, carece de toda condescendência", visto que, "o Deus de Platão é a Ideia impessoal do Bem; o Deus de Aristóteles é um pensamento que se pensa", e "é sobre esta divindade indiferente ao mundo dos homens que termina a *Enciclopédia* de Hegel, isto é, talvez a filosofia" (LÉVINAS, 2010, p. 79). E no mundo filosoficamente sublimado no Absoluto, "o homem não está mais *coram Deo*" (LÉVINAS, 2010, p. 79), isto é, ele não está mais na *presença de Deus*. Contra essa idealização metafísica da Objetividade em certo sentido apreendida como uma qualidade divina por parte do teísmo tradicional, a *Naturphilosophie* nos apresenta um Absoluto revigorado, entrelaçado ao nosso nascimento e perpetuamente misturado à nossa vida, que nos permite ter a experiência de

[2] Para ilustrar esse raciocínio, citemos Lévinas: "O problema do Homem-Deus comporta (...) a ideia de humilhação que se inflige o Ser supremo, da descida do Criador ao nível da Criatura, isto é, da absorção na Passividade mais passiva da atividade mais ativa" (2010, p. 78). Através dessa Paixão do seu esvaziar-se do seu próprio Ser impossível de ser pensada pelo formalismo da lógica porque ela dissolve o princípio de identidade, temos uma "ideia de uma verdade que se manifesta na sua humildade" que constitui a força da verdade transcendente. A humildade da manifestação que nos traz a proximidade de Deus que nos exige o viver perigosamente motivados pela generosidade positiva da Incerteza em prol da fraternidade nos revela o Deus que, aliado ao vencido, ao pobre, ao banido, ao contrito, redime o homem da sua mendicância, derrotismo e apatridade, isto é, com a divindade recuperada e preservada na humildade da abertura ao outro enquanto sacrifício do seu ser, o homem readquire a sua Pátria (*êthos*), reconhece a sua moradia e se reconhece novamente como habitante.

uma brutalidade ontológica como o solo sobre o qual vivemos e em contato com o qual nos compreendemos ainda sem termos passado pelas cisões das nossas idealizações. Conduzindo-nos para fora do teísmo tradicional da desdivinização idealista, de certa forma configurando-se como um ateísmo, a *Naturphilosophie* irá nos restituir a nossa condição ontológica e o vigor da nossa vida ao nos revelar o nosso nascimento e as nossas raízes anteriores às cisões que nos debilitam, nos desviam de nós mesmos e degeneram o verdadeiro solo que sustenta o espírito e o nosso conhecimento[3]. O combate a essa debilitação e degeneração se apresentou como uma exigência e condição para uma retomada ontológica da vida ainda não desvalorizada pela deificação racionalista dos fundamentos metafísicos que separam, por exemplo, eternidade e existência, o indestrutível e a brutalidade ontológica. Mas, a ontologia da vida se assenta na possibilidade do testemunho da eternidade da existência e na experiência da indestrutibilidade de um Princípio bárbaro que nos serão proporcionados pela Natureza, se a consideramos como carne e como mãe (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 321). A *Naturphilosophie* nos entrega uma eternidade existencial através da atividade bruta de um indestrutível trazer à presença ou vir à luz, e assim, a encarnação e a maternidade, como formas de atividade ou produtividade que nos revelam uma eternidade existencial aquém das cisões das nossas idealizações, adquirem o estatuto de um Princípio bárbaro, renovando, com isto, o próprio sentido de princípio, retirado do seu formalismo lógico e dotado de uma operação que não o separa das suas raízes carnais e afetivas. E assim, temos que a encarnação e a maternidade, enquanto princípios renovados e específicos de uma *Naturphilosophie*, nos auxiliam em nossa restituição ontológica da vida que se revela fundamentalmente inseparável do trazer à presença ou do vir à luz. Em outros termos, em que pese a ontologia da vida, para Merleau-Ponty a Natureza é gravidez e afetividade e o seu processo natural é o de uma afetividade perpetuamente *em gestação* como fonte e sustentação da vida. O Princípio bárbaro reflete em si a fecundidade carnal da afetividade, que então será associada à *physis*, aos elementos água, ar, terra, fogo, instaurando uma

[3] Cabe anteciparmos que a *encarnação* terá também o sentido de um ateísmo na medida em que ela se opõe à idealização de um infinito objetivo pairando tão acima de nós como uma essência ou uma ideia em si, enquanto que, para Robinet (1963, p. 61), a filosofia de Merleau-Ponty, ao buscar restituir a carne que existe antes do pensamento, apresentando-se como fenomenologia da encarnação, metafísica da encarnação, teleologia da encarnação, encaminha-se para o desvelamento de um Deus que estaria "abaixo de nós", abaixo da essência, da ideia, do conceito. E se desta forma, este *abaixo* constitui um *Abgrund* ou *Verborgen*, pode-se perguntar, legitimamente, se a filosofia que o investiga não revigora uma teologia da encarnação, como o fez Robinet.

solidez que não é matéria, não é espírito, não é substância, mas é a de uma Matriz que em si conjuga as ideias de mãe e de gravidez. Há uma afetividade da Matriz, eis o que apreendemos do ousado texto de Robert Vallier (2009) que, propondo-se o exercício de uma hermenêutica merleau-pontyana marcada pela tensão entre as ontologias do objeto e da existência, associa a Carne à *Khôra* como "a *mãe* de todo vir a ser" no diálogo platônico *Timeu*, no qual o autor faz sobressair duas formas de pensamento ou de discurso quanto à geração do universo e da vida, a saber: o pensamento *tecnológico* ou *fabricador* (*Techné*) e o pensamento *chorico* – ou que nós chamamos *afetivo*. Para o autor, a geração do cosmos e da vida não é completamente explicada em termos tecnológicos, e por isto, precisamos da elementaridade matricial do *chorico*, que quebra o paradigma da *techné* que, destituída de qualquer afetividade, não sendo verdadeiramente criação, não propicia a apresentação ou o vir à luz da vida. Em suma, há um elemento afetivo no surgimento e na sustentação da vida, uma afetividade que, sendo engendramento, está no *primeiro dia*, sem a qual ocorre um empobrecimento e desvalorização da vida.

Compreendidos como um certo modo de fenomenalização, o trazer à presença e o vir à luz constituem uma apresentação sem conceito e não idealizada dos seres, e precisamente por isto, eles desocultam o *estado nascente* do *Logos*, visto que, em seu estado nascente, quando misturado ao mundo ele abriga e pronuncia a sabedoria da unidade ainda despossuída pelo saber do *ego*, o *Logos* é, de forma incoativa e infinita, um trazer à presença ou vir à luz da própria eternidade existencial na qual se encontram impuramente misturados e indivisos o Ser e o Nada. Eis que há uma fenomenalidade bruta própria de um Princípio bárbaro irredutível aos pressupostos racionais da idealização e da absolutização metafísicas da *psyché*[4]. Se há tal fenomenalidade bárbara e não-egológica, "a tarefa última da fenomenologia como filosofia da consciência" será, para Merleau-Ponty, "compreender sua relação com a não-fenomenologia" a fim de absorver,

[4] Essa fenomenalidade selvagem exige a maturidade da constituição que se torna, segundo Merleau-Ponty, um "meio para revelar um avesso das coisas que não constituímos" (1953b, p. 230), e se há um mundo pelo avesso, este mundo não é bem comportado, como queria a filosofia clássica, pois ele é constituído pelos restos irredutíveis às conveniências da *psyché*: "os seres aquém de nossas idealizações e objetivações, que as nutrem secretamente, e nos quais temos dificuldades para reconhecer os noemas. Seres como a Terra" (MERLEAU-PONTY, 1953b, p. 233). Se a constituição nos abre ao não-constituído selvagem, então, sua insuficiência se torna a sua virtude, e esta nos mostra a Terra como pátria e matriz possuidoras de uma proto-história em relação à qual, conforme Merleau-Ponty, somos "seres carnais co-presentes a um só mundo" (1953b, p. 234), e por extensão, enraizados nessa matriz anterior aos noemas, somos homens *terrestres* que formam uma humanidade única, enfim, somos filhos da Terra, e esta é o indestrutível que é também o originário (*Ursprünglich*) que ilumina a nossa encarnação.

na fenomenologia mesma, “aquilo que em nós resiste à fenomenologia – o ser natural, o princípio ‘bárbaro’ de que falava Schelling” (MERLEAU-PONTY, 1953b, p. 230). Ao estender a fenomenologia aos seus limites últimos impondo-lhe a reflexão metodologicamente radical que ela se tornou, Merleau-Ponty pretende encontrar a fenomenalidade mesmo no não-fenomenológico em sentido husserliano que se apresentava como um *resto genético* através da configuração tradicional da fenomenologia. Assim, Merleau-Ponty reconduz a fenomenologia para aquém da instauração e dos pressupostos teoréticos de uma filosofia reflexiva da consciência, outorgando-lhe o estatuto de uma *sobrerreflexão* capaz de esclarecer que, o que parecia não-fenomenológico devido à inadequação e insuficiência das reflexões da consciência formal e abstrata, se mostra agora, por meio de uma reflexão radical capaz de perscrutar o Ser pré-reflexivo, uma fenomenalidade bárbara e não-egológica como um trazer à presença ou vir à luz que caracteriza a Natureza segundo a sua encarnação e maternidade que fazem-na se sobressair como Vida. Associada à encarnação e maternidade, a Vida requer a sobrerreflexão capaz de retomar e salvaguardar o seu vínculo indissolúvel com a fenomenalidade reconhecida em sua dimensão pré-egológica, que é, na verdade, aquela de um *Logos em estado nascente* que diz algo mais fundamental do que o dito pelo *ego*, que tem um poder ontológico mais amplo do que o do *cogito*, porque nesse estado nascente a racionalidade e o Absoluto ainda não se separaram do mundo inaugurando o apatridismo que ontifica a vida humana ocultando-lhe o seu *Lebenswelt*[5].

Conforme ela está presente no *Lebenswelt*, a junção do mundo e da vida deverá ser restituída pela *Naturphilosophie*, e ela o fará através da concessão a um ateísmo como oferta fenomenológica de Deus e como renovação da nossa relação com Ele. Nessas condições, é esclarecedor mencionar que a *Naturphilosophie* se opõe à *filosofia do cristianismo* tal como esta foi proposta por Michel Henry, fundamentalmente porque não há, nesta *filosofia do cristianismo*, a encarnação, visto que, ela nos fala, por exemplo, de um Arquinascimento que subverte o nascimento carnal e materno, um Arquinascimento que, sendo em seu puro vir a si transcendental a fenomenalização ou autorrevelação da Vida absoluta que não sai do seu Começo, além de não se dar no mundo, também o destitui ontologicamente como Pátria (*Êthos*), como *Lebenswelt*, enfim, como lugar de nascimento, de moradia e de vida. Na medida em que ele não quer dizer um pertencimento

[5] Para este termo estrangeiro, assim como para os demais, manteremos o gênero da sua tradução.

ao mundo, esse Arquinascimento inaugura o apatridismo; ele é o do Primeiro Vivente como Arqui-Filho cuja habitação é apenas a Origem, em outros termos, esse nascimento antes de todo nascimento não se produz, segundo Michel Henry,

> no interior de uma vida preexistente, mas que pertence a título de elemento co-constituinte ao surgimento desta própria vida, no processo, dizemos nós, de sua autogeração. A geração do Arqui-Filho no processo de autogeração da Vida absoluta, aí está o que designa seu Arquinascimento (...). A este Arqui-Filho, a seu Arquinascimento e, igualmente, ao processo de autogeração da Vida absoluta, damos ademais o qualificativo de "transcendental", e isso para dissociá-los definitivamente de todo processo natural ou mundano (...). O conceito de Arquinascimento transcendental não convém senão ao Arqui-Filho, e só se aplica com todo rigor a ele (2015, p. 87).

O Arquinascimento restitui uma Ipseidade original e essencial que é a fenomenalização da autogeração da Vida, uma Ipseidade que não nasce no mundo e ao longo da sua historicidade porque ela arquinasce diretamente no transcendental anterior a toda carne e gravidez, e conforme esse transcendental eternamente dado que desnaturaliza o nascimento e as concepções de pai e de filho, "nascer não é vir ao mundo. Nascer é vir à vida" (HENRY, 2015, p. 89), e aqui adentramos no cristianismo que, carecendo de um nascimento livre do aparecimento e do desaparecimento, afirma que no mundo nenhum nascimento é possível e, de modo mais radical, "que *a vinda ao mundo interdita de antemão todo nascimento concebível*" (HENRY, 2015, p. 88).

E assim, vivificando os fósseis de velhos dualismos metafísicos, a *filosofia do cristianismo* incorre na duplicação da vida então cindida em Vida absoluta cuja essência é a Verdade enquanto autorrevelação anterior e independente do mundo e dos viventes e em vida mundana ou propriamente humana sujeita à contingência e corrupção. Michel Henry purifica e absolutiza a fenomenalidade da Vida definindo-a por meio de uma separação radical e inelutável em relação ao mundo. Não há nada que se fenomenaliza além da própria fenomenalidade da Vida, que nada deve, portanto, aos fenômenos mundanos e temporais, e se é a própria manifestação que se manifesta em sua pureza, se nada se revela além da própria revelação, a Vida é autorrevelação absoluta, e assim, conforme salienta Michel Henry, "estamos diante da essência que o cristianismo coloca no princípio de tudo. *Deus é esta Revelação pura que não revela nada além de si. Deus se revela*" (2015, p. 42). Mas, aos olhos de Merleau-Ponty, essa autofenomenalização da

própria fenomenalidade, além de representar uma nociva depreciação da existência do mundo, separando-o da Vida em sua essência, também prejudica e desvaloriza a vida que é nascimento e permanência carnais em um *Umwelt*. Se, fora da Verdade como essência da Vida, ocorre uma perda da revelação, então, apenas onde a autorrevelação se produz há Vida e onde há Vida não há nada além da sua autorrevelação. Em outros termos, conforme Michel Henry:

> Se, portanto, a Revelação de Deus é uma autorrevelação que não deve nada à verdade do mundo, e se nos perguntamos onde se cumpre tal autorrevelação, a resposta não contém nenhum equívoco: na Vida e somente nela. Assim, estamos diante da primeira equação fundamental do cristianismo: Deus é Vida, ele é a essência da Vida, ou, se preferirmos, a essência da Vida é Deus (2015, p. 45)[6].

O discurso essencialista é mantido pois a autorrevelação é a de uma Essência que a encarnação no mundo não define. Enfim, para esse cristianismo que, incorrendo no transcendental revelado pela fenomenalização como separação do mundo, recusa a todo custo passar por ele ou absorver o ateísmo como encarnação que mistura Deus à nossa vida e nos reaproxima Dele, não há uma eternidade existencial, e portanto, mostrando-se incomensurável à *Naturphilosophie* que aqui delineamos, esse cristianismo não se configura, satisfatoriamente, como uma ontologia da vida, ele não tem a resposta definitiva para a crise do sentido da vida como questão suprema da existência humana. E portanto, a *fenomenologia da vida* encontra as suas raízes na *Naturphilosophie* que nos é finalmente revelada e configurada como uma renovação da filosofia decorrente da revisão crítica da ontologia clássica empreendida por Merleau-Ponty.

Tendo em vista esta sua condição geral, buscaremos demonstrar que uma *fenomenologia da vida* pode ser pensada através do projeto merleau-pontyano de empreender uma revisão crítica da ontologia. Isto é, defenderemos que se a vida não foi pensada diretamente e de forma sistemática por Merleau-Ponty, a sua compreensão é tributária, portanto, daquilo que o seu projeto filosófico tem de mais inovador e ambicioso, a saber, a *renovação* da ontologia. Em termos fundamentais, uma

---

[6] Essa absolutização fenomenológica da Vida parece distanciá-la e torná-la indiferente à vida histórica e sofredora, pois, em sua autorrevelação há uma autofruição primordial da Vida que, definindo a essência do viver, permite ao cristianismo afirmar que "Deus é Amor". Mas, de acordo com Michel Henry, "o Amor não é senão a autorrevelação de Deus compreendida em sua essência fenomenológica patética, a saber, a autofruição da Vida absoluta. Aí está porque o Amor de Deus é o amor infinito com que ele se ama eternamente a si mesmo, e porque a revelação de Deus é este Amor" (2015, p. 49-0).

fenomenologia da vida exige que não mais se faça ontologia no sentido clássico de filosofar. A caracterização desse classicismo filosófico assim como a necessidade de se lhe opor e de superá-lo foram trabalhadas nas duas primeiras partes da tese, nas quais tivemos o intuito de apresentar um cenário amplo em que destacamos a problemática inerente a um pensamento fenomenológico da vida, preocupados em justificá-lo segundo a evidente necessidade de se empreendê-lo, além de buscar o enquadramento das condições e dos elementos gerais que nos permitissem esclarecer não apenas a possibilidade de uma *renovação* da ontologia, mas também, que nos permitissem fundamentar uma investigação sobre a vida a partir desta possibilidade. Dentro desse quadro mais estático, no capítulo 1, começamos a refletir e a expor a fragilidade do classicismo filosófico diante do qual Merleau-Ponty assume a tarefa de retornar à ontologia a fim de remediar a crise da própria filosofia. Orientamos nossa análise em torno da questão do fim ou do renascimento da filosofia, e a partir desta questão que nos permitiu nos aprofundarmos no sentido da crise, entendemos que o renascimento da filosofia é orientado por uma *renovação* científica trazida pela fenomenologia transcendental que, contrapondo-se ao classicismo metafísico cujo filosofar levou ao estado de decadência da filosofia expressa e oficial, promoveu uma recuperação ontológica do mundo ao ponto de Merleau-Ponty nele encontrar o próprio *Logos*. O fim se abateu apenas sobre uma filosofia que idealizou o seu começo antes da sua realização, tornando-se vítima, portanto, do seu racionalismo mitológico. Diante deste desenraizamento idealista, faltava um solo onde o Ser pudesse habitar e a própria vida ter um sentido. O combate a essa falta de solo proveniente de uma inversão racionalista que instaura um niilismo pelo qual presenciamos a separação da vida e do valor, começa por se configurar, no capítulo 2, como uma tarefa de desconstrução do inversionismo filosófico que, por meio de um processo de idealização, dele se afasta e oculta o *mundo da vida* como a fonte mesma da racionalidade *abaixo* da ideia e da essência e anterior ao dualismo do Ser e do Nada. Portanto, demonstramos que o necessário retorno ao mundo da vida, sendo feito através de uma *Ursprungsklärung* da tradição objetivista da filosofia baseada no essencialismo, nos abre o caminho para uma *renovação* da ontologia que deve, ela mesma, se elaborar como uma *ciência da pré-ciência*, uma ciência aquém dos fundamentos absolutos separados, uma ciência sem céu inteligível, e que visa ultimamente uma recuperação ontológica da *habitabilidade*. Portanto, uma inversão ontológica se fazia necessária no capítulo 3, e efetivá-la significava combater a separação

e a falsificação da filosofia, e assim, mostramos a relação entre a *renovação* da ontologia e a *realização* da filosofia que se assentava, sobretudo, na crítica à idealização do infinito cúmplice de um positivismo ontológico que se instaurou como um desvio racionalista das condições de realização da filosofia cuja retomada ficará a cargo de uma *introdução* à ontologia que, criticando o positivismo essencialista e restituindo o ontológico *abaixo* da ideia, irá recuperar uma racionalidade anterior à ciência e uma inteligibilidade intrínseca à manifestação fenomênica como possibilidade do pensamento da vida que carecia de uma elaboração de novas noções que deveriam substituir as categorias da metafísica clássica.

Na segunda parte, pensamos propriamente a *realização* da filosofia a partir da sua *renovação* científica empreendida pela fenomenologia transcendental de Husserl. Apresentamos, inicialmente, no capítulo 1, o projeto husserliano de fundamentar a filosofia como *ciência de rigor* (*strenge Wissenschaft*) e como essa fundamentação trouxe consigo uma mudança completa do sentido clássico da filosofia, que devia, a partir da sua realização teleológica como *ciência de rigor*, compreender-se como uma *práxis* que assume um *êthos* transvalorativo em prol da humanização do homem e da recuperação do sentido da sua vida. Esse fortalecimento da espiritualidade consistiu em levá-la a se responsabilizar pela autocriação do seu verdadeiro ser, libertando-a do postulado do ser em si promulgado pela idealização da cientificidade que resultou no afastamento do mundo da vida, que terminou por ser substituído pelo mundo objetivo idealmente construído através de um projeto de consolidação de uma *mathesis universalis*. Foi o empreendimento galilaico e suas consequências que passamos a limpo no capítulo 2, identificando o seu dualismo ontológico subjacente e contrastando-o com a fundamentação transcendental da filosofia, com o intuito de esclarecer a justificação da realização teleológica da fenomenologia, verificando como essa *ciência rigorosa* nos reconduz para antes das cisões cientificista e ontológica do mundo e do homem, tornando possível e apresentando-se, propriamente, como uma ciência concreta do espírito livre da idealização matemática de Deus. No capítulo 3, constatamos que essa ciência nova da autocompreensão do homem então devia recuperar o solo pré-metafísico e as raízes do espírito, e isto lhe exigia, primeiramente, superar a *ontificação cientificista do mundo* que implicava num retorno para o mundo da vida no qual, existindo antes de qualquer cisão, o homem se reconhece como uma *pessoa*. Se ela deve restituir a *Weltlichkeit* do *Geist*, essa ciência concreta da espiritualidade da pessoa humana só alcança a sua realização

ultrapassando, em última instância, o dualismo cartesiano da alma e do corpo que reflete a oposição entre o ser necessário e a facticidade desvalorizada. Assim, reenviada ao mundo, e restaurando-o ontologicamente, a *strenge Wissenschaft* desfaz a projeção racionalista do homem que sequer o protege da sua própria tendência autodestrutiva. No capítulo 4, expusemos, de acordo com Husserl, o caráter teleológico da fenomenologia transcendental. Tratou-se de acompanhar o momento decisivo de realização da filosofia, visto que, a partir da sua teleologia alcançamos a sua especificidade e o seu rigor científico e, nesses termos, pudemos esclarecer o *êthos* intrínseco ao seu *telos* que lhe demandava realizar-se somente através da sua *práxis* criticamente contrária à idealização abstracionista do inteligível. Defendemos que a conquista teórica da fenomenologia transcendental, analisada através da sua teleologia, foi que ela evidenciou uma pré-ciência anterior à ideia e ainda livre da instauração metafísica de fundamentos absolutos, permitindo-nos propor uma investigação sobre a junção pré-ideal do *Logos* e do mundo e do vínculo umbilical do homem, da natureza, e de Deus. E para o poeta que o diz a seu modo na nona das suas *Elegias de Duíno*, esse vínculo é a sacralização da efemeridade, a celebração e a glorificação da finitude:

Uma vez e nunca mais.
E nós também, *uma* vez, jamais outra. Porém este
ter sido *uma* vez, ainda que apenas *uma* vez,
ter sido *terrestre*, não parece revocável (RILKE, 1984, p. 51)

Se não podemos anular, sequer por meio de uma redução transcendental, o nosso "ter sido *terrestre*", e se há *uma* única vez que dissolve todo dualismo metafísico, então, é preciso celebrar e glorificar a vida, pois a ela se mistura o sagrado. E tudo começa com um reaprendizado da visão. É preciso reaprender a ver o mundo, e isto significa, por um lado, reconhecer a sua dignidade ontológica e, por outro lado, revivificar a nossa capacidade de *admiração* (*Thaumázein*; *étonnement*). Mas isto já é a *nova* ontologia *em operação*. Acabamos de sair do quadro estático das duas primeiras partes da tese que, no entanto, nos proporcionou elementos para compreendermos a renovação ontológica *em operação*.

Na terceira parte, analisamos como a busca pelo modo de ser do comportamento, ao rejeitar uma ontologia substancialista e nos explicitar uma ontologia que nos permite ter a experiência do nascimento da inteligibilidade, traz consigo uma radical

transformação da compreensão das relações entre a consciência e a natureza, entre o espírito e a vida, assim como, nos possibilita ultrapassar a individualidade absoluta caracterizada pelo solipsismo egológico. No capítulo 1, expusemos de que modo a análise do comportamento nos revela a junção primordial do fenômeno e do inteligível, testemunhando-nos uma indivisão ontológica que se perdeu na idealização do Ser em si. Então, no capítulo 2, foi preciso abordar o *ser da forma* fora da metafísica, pois, é justamente a forma que Merleau-Ponty opõe à substância. Esta oposição, afinal, permitiu ao filósofo evidenciar o enraizamento do espírito como retomada da vida, defendendo a sua simultaneidade anterior à oposição do Ser e do Não-ser. A ontologia da forma nos trouxe a *integração* como *concretização e totalização em devir*, e de acordo com essa estruturação, por exemplo, o espírito e a vida se integram dialeticamente rumo a uma totalidade *em devir*, a um *Ser Integral*, e assim, através da virtude integradora da forma, Merleau-Ponty pode propor uma *filosofia integral*. No capítulo 3, a investigação do advento do orgânico nos proporcionou a experiência do devir da vida em sua atividade específica de criação e de surgimento espontâneo em correlação genética e irredutível com a formação de um *Umwelt* (meio próprio). Esta correlação serviu para comprovarmos a fenomenalidade da vida que, sendo manifestação em um *Umwelt*, impede-nos de atribuirmos um privilégio ontológico a um absoluto separado como se este conhecesse uma vida já real e independente da fenomenalidade. Ou seja, não é possível concebermos a vida sem a *encarnação*. E contrapondo-se à idealização que objetiva o Ser, mostramos, no capítulo 4, que a encarnação contribui para remediar o enfraquecimento do espírito e a mortificação do infinito, de forma que podemos dizer que a crise do sentido da vida e o adoecimento da existência humana resultaram de uma rejeição e de uma ruptura racionalista, ascética e niilista, da encarnação. Contra essa expatriação e desenraizamento idealistas que propõem um infinito sem *Umwelt* como fonte dos seus pensamentos, Merleau-Ponty propõe a radicação e a historicidade da cidadania através da encarnação que, enfim, nos desvela os pressupostos ontológicos da habitabilidade e da unicidade do mundo.

Na quarta parte, demonstramos que a *introdução* à ontologia – que libera o Ser da idealização que o transformou em um ídolo filosófico que explica tudo a partir de uma distância positiva – se apresenta na forma de uma *Naturphilosophie* que, tendo resistido ao essencialismo, abriga uma renovação do pensamento da natureza, do homem e de Deus, que são considerados e compreendidos a partir de uma arqueologia do *Logos em*

estado nascente como o próprio solo onde se enraíza a ontologia da vida. A renovação do pensamento que a vida requeria então tinha a ver com a carência de um solo, visto que, a vida não é uma realidade separada do seu enraizamento que nos revela a sua atividade de surgimento bruto, imotivado e incoativo, que a ideia ocultou e perdeu e que a percepção é capaz de retomar. Por isto, no capítulo 1, a partir de uma análise que destacou essa oposição entre percepção e ideia, verificamos que a primazia que Merleau-Ponty atribui à percepção nos permite restituir o entrelaçamento entre a vida e o *Logos* na medida em que, vivenciando essa primazia, somos arrebatados e deixados diante da gênese do saber que nos exige a alienação de nós mesmos a fim de nos autoconhecermos. Foi esta superação do antropologismo racionalista que desenraiza o homem e o separa de uma filiação humilde que empreendemos, no capítulo 2, refletindo e destacando o vínculo entre o homem e o *Pater Omnipotens* que a pintura de Paul Cézanne restabelece, e assim, nos conduz ao terreno da *Naturphilosophie* que, irredutível ao saber perpetuado pela oposição entre o Ser e o Nada, se configura como uma "fenomenologia do Ser pré-reflexivo" que comprova e salvaguarda a fenomenalidade da vida contra toda ontologia objetiva do Ser em si. Nesses termos, no capítulo 3, mostramos que, para a *Naturphilosophie*, não há um Absoluto separado da fenomenalidade, há sim um Absoluto que, não sendo Em si, é suscetível à fenomenologia do Ser pré-reflexivo que nos revela a vida.

PARTE 1: FENOMENOLOGIA E METAFÍSICA

Introdução

Entendemos que refletir sobre o projeto ontológico de Merleau-Ponty, resultante de uma crítica à ontologia da determinação ideal do Ser que perpassou e vivificou toda a sua obra e que permaneceu aberta, é então indissociável do próprio modo como o filósofo se fez presente – e incontornável – no mundo filosófico ocidental, quando nos deparamos com a tarefa de pensar o corpo e nossa encarnação (LE BAUT, 2010, p. 9) através de um *tournant* que encarna uma *reforma do entendimento*. Mas, como uma presença se torna incontornável? Ou mais precisamente: "O que é, justamente, a 'presença' de uma obra, de um pensamento, de uma filosofia, de uma pessoa?" (LE BAUT, 2010, p. 7). De acordo com Le Baut, "ela é o que chamamos a sua recepção, o seu acolhimento, o seu impacto, a sua influência, seus sucessos e suas rejeições, em suma, a sua *fortuna crítica*" (2010, p. 7). E dentro desta fortuna crítica, Le Baut destaca entre os exegetas da obra merleau-pontyana, François Heidsieck, com o seu livro *L'ontologie de Merleau-Ponty* (1971). A lembrança desta obra nos é muito oportuna porque Heidsieck, ao ressaltar a insistência de Merleau-Ponty sobre a interrogação, a ambiguidade, o inacabamento, a verdade iminente, e ao estruturar a sua análise da obra do nosso filósofo sobre as ideias de "encontrar as coisas", "encontrar os outros" e "encontrar o Ser", nos oferece um alicerce teórico para edificarmos a *nouvelle ontologie* de Merleau-Ponty como uma *ontologia do encontro*. Conforme Le Baut, "não se trata mais de saber mas de encontrar", ou seja, cumpre-nos desfazer uma inversão racionalista que sobrelevou o saber e menosprezou o encontro. "Com efeito, o saber é como um sub-produto que podemos repertoriar no universo dos conhecimentos, enquanto que o *encontrar* exige que se afunde no *há* de nossa inserção e de nossa coexistência" (LE BAUT, 2010, p. 277)[7]. O encontro nos dispõe o pré-teórico merleau-pontyano que nos reconduz para o enigma do invisível e para o mistério do Ser. Nesta primeira parte, pretendemos apresentar, em termos gerais, o caminho pelo qual Merleau-Ponty se fez presente e ensejou a sua fortuna crítica, isto é,

[7] E Le Baut ainda lembra que, para Heidsieck, "como Atlas, o Si carrega o Mundo e se admira com este peso. Ele o interroga ao mesmo tempo que o carrega", e Le Baut nos diz que, para o autor destas palavras, "*trouver*, da qual deriva *trouvère* (relativa ao poeta lírico da *langue d'oc* e oposto a *troubadour*; grifo nosso), significa, antes de tudo, compor um poema, um canto, um quadro" (LE BAUT, 2010, p 277), e portanto, "le philosophe est trouvère de l'Être".

pretendemos investigar como o filósofo saiu do "universo dos conhecimentos" e se afundou no *há*.

Capítulo1: Fim da filosofia ou renascimento: a inversão da preexistência ideal do *Logos*

De antemão, a fim de entendermos porque Merleau-Ponty admite como necessário um retorno à ontologia, precisamos refletir sobre o que determina a *crise* da filosofia buscando apontar as condições do seu fim e do seu renascimento. Para Merleau-Ponty, a história tradicional e oficial da filosofia se configurou de tal forma que ela se mostra inadequada e insuficiente para responder à desestabilização e ao traumatismo espiritual intrínsecos ao *enfraquecimento do solo* (*ébranlement du sol*) que traz consigo, então, um apelo à renovação e ao renascimento da filosofia que deve se dispor a *vir a ser real* fora da sua história tradicional e oficial que, se esquecendo e ocultando as suas raízes, estabeleceu que sua autofundação e autocompreensão racionais pressupunham a separação da sua *realização*. Nesses termos, a filosofia que chegou ao fim, acreditando-se desde sempre já real como uma pura forma acabada e disponível em alturas inteligíveis, é a que deixou de se compreender e de se responsabilizar pelo seu dever de *se realizar*, rejeitando a legitimidade de um aprendizado com a historicidade dos seus pensamentos e a pertinência científica de uma teleologia a si mesma. Esse modo clássico de filosofar, inadequado e insuficiente ante as exigências apresentadas pelo *enfraquecimento do solo*, é específico de uma metafísica que instaura dualismos e sobrevive de idealizações que, perdendo a força orientadora, debilitam a espiritualidade humana e, idealizando o infinito, impedem que se reconheça qualquer valor e sentido intrínsecos à vida, então destituída ontologicamente. Diante de tal niilismo, o que está em jogo, portanto, é a recuperação ontológica da vida como uma resposta urgente ao *enfraquecimento do solo* que exige o renascimento e a realização da filosofia que deve se pôr em marcha por caminhos ainda não percorridos a fim de reconquistar, apropriadamente, a sua especificidade científica que traz em seu bojo um questionamento crítico dos fundamentos da racionalidade e uma reviravolta nos valores sobre os quais se baseiam as relações humanas.

Sendo assim, se essa ontologia da vida que decreta o fim de um certo modo de filosofar não é possível antes e fora do *vir a ser real* da filosofia, então, precisamos não

apenas analisar como ela se põe a caminho do seu renascimento, mas também, como sua realização científica requer e orienta o exercício da responsabilidade pela recuperação do sentido e do valor da vida. Nesses termos, devemos esclarecer que Merleau-Ponty admite que a restituição ontológica da vida – a recuperação do seu sentido, do seu valor e da sua indivisibilidade – começa por exigir a realização da filosofia como uma *strenge Wissenschaft* capaz de responder ao niilismo oriundo do esvaziamento da racionalidade do entendimento e capaz de superar o extravio do racionalismo que, desenraizando-o e privando-o de uma *Weltlichkeit*, obscureceu e atrofiou o espírito, abordando-o a partir do naturalismo e da ingenuidade do objetivismo. O que nos interessa, portanto, é analisar de que forma, para Merleau-Ponty, essa *strenge Wissenschaft*, como a realização de uma nova cientificidade que faltou até agora, nos encaminha para fora de uma metafísica que compreendeu o espírito desenraizado de um solo e outorgou ao homem apenas uma visão psicofísica do mundo e de si mesmo. E da mesma forma, precisamos refletir sobre como essa *strenge Wissenschaft* nos conduz do mundo objetivo da ciência objetivista rumo ao *mundo circundante da vida*, o nosso solo e a nossa moradia, restituindo a nossa visão espiritual capaz de ver as nossas tarefas infinitas que esclarecem a nossa existência e em relação às quais a nossa vida tem sentido e valor. Veremos que a crise filosófica foi marcada, em grande medida, pela mitologia de um inteligível separado como o recinto puro da filosofia, no qual ela já desfrutava de uma existência ideal anterior à sua realização que demandava um amadurecimento histórico e ontológico que lhe permitisse compreender a vida como o seu tema último. Destacamos, de antemão, que essa recuperação ontológica da vida, que não se efetiva no âmbito daquela mitologia que relativizou o mundo fazendo-o vagar, de modo inercial, sobre um abismo de possíveis preexistentes, se inicia por meio de uma fenomenologização do mundo que reconduz a filosofia às suas raízes, e assim, a filosofia se revigora e renasce desistindo de buscar algo antes da vida.

1.1. O sentido da Crise e a necessidade de renovação da filosofia

Em Merleau-Ponty, a *crise* adquire uma abrangência mais geral, isto é, ela não acomete apenas a filosofia e as ciências, mas, visto que se trata de uma crise profunda da própria vida ou do modo contemporâneo de viver, para Merleau-Ponty, a *crise*, que não é outra pela qual passam a filosofia e as ciências, é igualmente verificada em diversas

manifestações artísticas tais como a pintura, a poesia, a música, e na cultura em sentido amplo. Conforme essa sua abrangência, pela qual se mostra a sua radicalidade e se pode avaliar a sua influência sobre toda a vida, a *crise* significa e nos revela, de acordo com Merleau-Ponty, um *enfraquecimento do solo* (*ébranlement du sol*). Dufourcq destaca como esse *ébranlement du sol*, em sua violência desestabilizadora que reflete o traumatismo da crise da racionalidade e a perda do encantamento (DUFOURCQ, 2012, p. 228), nos coloca diante de uma *vertigem* que, embora signifique a cessação de toda justificativa, todo fim e todo princípio, inaugura uma "vida *profunda*" ou aprofunda a vida a tal ponto que podemos entrever o infinito através da ação que encarna um sentido simbólico capaz de intervir no mundo (DUFOURCQ, 2012, p. 247)[8].

Diante de tal desencanto, a autora lembra que, para Merleau-Ponty, os pensamentos de Marx, Nietzsche, e Kierkegaard, na medida em que constituem não-filosofias que criticam, radicalmente, os fundamentos, os conceitos e os métodos de toda a tradição filosófica ocidental, "desvelam a dimensão de confusão, angústia, niilismo, corroendo a existência". Em suma, como bem enfatiza Dufourcq, "é a possibilidade mesma de viver sem solo que está aqui em questão, enquanto os quadros e as bases instituídas pela tradição desmoronam" (2012, p. 237). De uma forma geral, não importa sobre o que ele incida, poesia, pintura, filosofia, etc., o *ébranlement du sol* implica numa oposição e ultrapassamento da *selbstverständlichkeit*, da obviedade ou da sedimentação, e por isto, ele instaura e nos remete ao surgimento ou à condição genética de novas formas de pensamento, de discurso, de expressão. É neste sentido que Merleau-Ponty aponta o surrealismo e o dodecafonismo como exemplos da sua manifestação cultural.

Diante do deslocamento e da relativização do solo nos encontramos ante uma tarefa de fundação, e essas novas manifestações opostas à sua sedimentação anterior que lhes impingia um mutismo e uma invisibilidade, devem elas mesmas se compreenderem como fundações (*Stiftung; Fundierung*) que exigem a transgressão da sintaxe, a restauração da unidade pré-lógica do signo e da significação, as deformações da pintura para se apreender o surgimento amorfo e pré-pictural do espaço, do tempo e da natureza, autonomizando a pintura, de tal modo que a pintura se torna, para Merleau-Ponty, uma

[8] Para Dufourcq, "a vertigem é a impressão de ser levado por um movimento que abole todo eixo fixo e explode todas as nossas referências. É igualmente descrita como o sentimento que o solo sobre o qual nos pomos é de uma extrema fragilidade e pode afundar a qualquer instante" (2012, p. 238).

espécie de filosofia, ou seja, uma "apreensão da gênese" enquanto "filosofia inteiramente em ato". E se manifestando também pelo ultrapassamento das formas privilegiadas da tonalidade da linguagem musical, a perda do solo possibilita que a música se apresente como a substituição do que nos é mais familiar: os seres, a mãe, a esposa, a criança, os amigos, enfim, precisamente aquilo que constitui a *selbstverständlichkeit* do *Lebenswelt* (mundo da vida), deflagrando, com isto, um fenômeno de desintegração em cadeia, de liberação de energia, a psicanálise (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 44-65). Em suma, o *ébranlement du sol* é o princípio de uma *nova ontologia* na medida em que ele tanto permite quanto nos exige uma deformação: "Deformamos precisamente para apreender a forma em seu nascimento" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 57-8). Nesses termos, a necessária transvaloração ou revalorização do *Lebenswelt*, a sua evidenciação ontológica, está intimamente relacionada ao *ébranlement du sol*. Esta forma de *comprometimento* específico do *enfraquecimento do solo* é o sentido fundamental e a manifestação mais própria da *crise* em nosso filósofo.

A *crise* significa e nos revela que nos encontramos sobre uma *falha do solo* que instaura uma desconfiança radical e uma perda generalizada de autoridade, e é consoante a essas condições que a vida está acometida, vacilante e sem orientação. Falta-nos um *comprometimento* com a vida, porém, também nos falta em que confiarmos. No entanto, é oportuno lembrar que "*ébranler*" significa também "pôr-se em marcha", "mover-se", como se não pudéssemos falar e nos empenhar em prol de uma *renovação* a não ser diante de um *enfraquecimento do solo* que, justamente por nos testemunhar que algo chegou ao fim e que uma época terminou, nos coloca diante do começo de uma nova época e nos direciona um chamado na forma de uma tarefa, que é precisamente a tarefa do *renascimento* que nos exige um comprometimento ou responsabilidade que não dispõe de pontos de apoio prévios. Nesses termos, tudo aquilo que pode sofrer um *ébranlement du sol* também "se põe em marcha" com o intuito de renascer a partir do seu fim. E, entre o que se encontrava em crise, vejamos como a filosofia, presentemente descompromissada consigo mesma, se pôs em marcha ou enfrentou a não-filosofia, sim, porque o que se manifesta e ganha força através do nosso enfraquecimento de solo é a negação de nós mesmos. O *ébranlement du sol* é, em certa medida, o *ébranlement* de nós mesmos.

Como um representante e como alguém que vivenciava o começo de uma nova época da história da filosofia, não sem a angústia do desamparo específico de um radical

começar, mas respondendo conscientemente ao apelo da nova tarefa, Merleau-Ponty põe em marcha a filosofia reconhecendo-lhe como a principal e única responsável pela *recuperação do solo*, o que será feito, segundo ele, através de uma renovação crítica da ontologia que, por meio de uma necessária frequentação e absorção da não-filosofia, irá propiciar o renascimento e o fortalecimento da própria filosofia que, assim, reconquistando a sua genuinidade científica originária e a dignidade de *ciência exclusiva do solo*, lhe será reconhecida a responsabilidade pela salvaguarda do sentido e da orientação da vida. Tendo em vista a sua renovação a partir do seu fim, a filosofia será finalmente compreendida como *filosofia da vida* à medida em que ela se realizar através da sua tarefa de recuperar o solo cuja falha atual determina um estado geral de crise filosófica, científica, cultural e ético-existencial.

Merleau-Ponty vê a fenomenologia transcendental de Husserl como a portadora da sobredita correspondência entre o fim e o renascimento da filosofia. Para ele, a fenomenologia traz consigo tanto a ausência fundamental de solo (*Abgrund*), quanto o movimento de realização concreta da filosofia. O advento da fenomenologia transcendental marca o fim de uma época do filosofar tanto quanto o seu recomeço a partir de nenhum pressuposto, pois, em grande medida, eram os seus pressupostos dogmatizados que, mantendo-a dentro de um velho quadro metafísico, impediam a filosofia de se realizar, e é justamente quanto à tarefa de realizar a filosofia que a fenomenologia transcendental se apresenta a Merleau-Ponty já como uma resposta ao *ébranlement du sol*. Portanto, comecemos por ver como, de acordo com Merleau-Ponty, a filosofia enfrenta a não-filosofia em Husserl.

Desde o início, a ambição de Husserl foi a de refazer a filosofia como resposta ao psicologismo, ao historicismo, e ao positivismo que, tendo se seguido da derrocada de Hegel, se apresentaram como formas acadêmicas do niilismo (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 66). Neste sentido, a questão não era apenas refazer a filosofia, mas também, combater o niilismo, sempre provindo de e refletindo alguma derrocada. Desde as *Investigações lógicas*, o projeto consistia em reconhecer a especificidade da filosofia como um domínio no qual não adentravam, em termos teóricos e metodológicos, nem as ciências, nem a história. Apesar desse domínio puramente formal específico da *nova filosofia*, esta não se mostrava, aos olhos de Merleau-Ponty, como um “platonismo”, pois, para o nosso filósofo, “a investigação do *Wesen* é explicitação de uma experiência. Trata-se de uma 'fenomenologia', isto é, de exprimir o ser tal como ele é encontrado de fato”

(MERLEAU-PONTY, 1996, p. 67), uma vez que não se separando e não negando a aparição, a essência se entrelaça à facticidade e demanda a presença de um sujeito concreto. É neste sentido que, para Merleau-Ponty, quando a fenomenologia se assumir como filosofia da subjetividade, ela não será uma filosofia da essência da subjetividade purificada de toda experiência ou de toda *hylé* em relação a qual se fala de uma *Urerlebnis* (vivência originária) pela qual se tem acesso ao não-tético mesmo dentro da consciência, cuja intencionalidade reflexiva se faz sobre uma intencionalidade operante ou latente. Isto significa que a reflexão ou redução transcendental, "que desvela camadas sobrepostas de intencionalidades, não pode ser adequação com um Espírito constituinte universal, não pode consistir em nos pôr nele, nem se conquista como coincidência com ele" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 68). Antes disto, a redução revela um irrefletido que não está fora das suas tomadas, mas, que ela não resolve. O sujeito só se sabe como iteração indefinida. O sujeito escapa da sua apreensão e só se apreende se escapando de si mesmo. Nesses termos, se passamos para a análise da constituição, o sujeito constituinte é o homem e não o espírito somente. "Portanto, é necessário que eu diga que é o homem que é constituinte", e então temos a identidade da subjetividade transcendental e do homem no mundo (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 71).

Merleau-Ponty nota que o aprofundamento do tema da reflexão e da redução em Husserl nos mostra um percurso progressivo através do qual podemos perceber o caráter construtivo da redução à imanência do espírito, uma construção que implica o nascimento a partir de uma vida prévia, e por isto, se a redução deve se saber como uma instância universal, ela é obrigada a fornecer o seu ato de nascimento a partir dessa vida prévia. Isto é, a redução é indissociável da retomada de uma vida que lhe é anterior, em relação a qual, ela é também nascimento, ao invés de ser algo pronto e acabado. Agora, se a redução define a *filosofia nova*, esta também deve questionar a si mesma a fim de se universalizar através da compreensão de como o seu nascimento tanto permite quanto só tem sentido pela recuperação de uma vida que lhe é prévia. Em outros termos, para Merleau-Ponty, o aprofundamento fenomenológico da reflexão, ou a própria redução, nos permite reencontrar o irrefletido, isto é, o retorno à vida não pode dispensar a reflexão que, fenomenologicamente modificada e radicalizada, ilumina, compreende e conquista

o irrefletido oculto sob os sedimentos ideais que enfraqueceram o solo[9]. Este enraizamento da reflexão significa que, "longe de a filosofia nos aparecer como um inútil redobro da vida", o que em última instância as separaria, "ela é, ao contrário, para nós, a instância sem a qual a vida teria a chance de se dissipar na ignorância ou no caos" (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 41). Em suma, a renovação fenomenológica da reflexão, que não mais se arrebata a si mesma para fora do mundo e da vida e nem finge ignorar as suas origens, permite que a filosofia, reaproximando-se dela, seja a responsável pela desocultação do sentido intrínseco à vida. Como veremos, esta retomada fenomenológica da vida leva o filósofo a refletir sobre a reaproximação do *Logos* e do mundo, sobre a continuidade entre a Natureza e o Espírito e o parentesco carnal entre a Terra e o homem.

Conforme o que dissemos, e se referindo a Husserl, declara Merleau-Ponty:

> Ao longo do desenvolvimento imanente de sua investigação, ou melhor, devido ao contragolpe de seu procedimento reflexivo sobre ele mesmo (cada passo modifica a paisagem, desvela um *resto* a ser integrado, abre um campo novo cuja exploração modifica o procedimento de abertura), a vontade imediata de refazer uma filosofia (isto é, uma *strenge Wissenschaft* …) terminou não em um fracasso (estas "dificuldades" são a filosofia mesma), mas, na caracterização do universal como problemático (*Vernunftproblem*), posto que, a filosofia é reenviada ao mundo (1996, p. 71).

De imediato, isto mostra a Merleau-Ponty que há não apenas a não-filosofia de antes e a não-filosofia de depois, mas também, que esta última é filosofia. A não-filosofia de antes, rejeitando e se desviando dos contragolpes da sua própria *démarche*, e se recusando à abertura, entendia não deixar nenhum *resto*, nada lhe resistia, de tal modo que, para ela mesma, o seu universal jamais fora problemático, pois, ela o alcançava

[9] Por meio da radicalização fenomenológica da reflexão que assim não mais se concebe separada da vida irrefletida da consciência, a filosofia se torna um perpétuo começo deixando de ser um saber que se avalia através das suas aquisições. "Isso também significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste em descrever este começo e, enfim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11). Através da sua referência ao irrefletido, pela qual ela "é uma experiência renovada de seu próprio começo" que lhe assinala um inacabamento pelo qual o que se preserva é um mistério da vida, do mundo e da própria razão, Merleau-Ponty pode dizer que "a filosofia não é a passagem de um mundo confuso a um universo de significações fechadas", isto é, ela não começa com a passagem da contingência (ou da *doxa*) para a idealidade separada de um infinito objetivo. "Ao contrário, ela começa com a consciência daquilo que corrói e faz ruir, mas também renova e sublima nossas significações adquiridas" (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 25-6), de tal modo que nos permita compreender, esta vida que exige o começo da filosofia que se alcança por meio da sua renovação e sublimação, que a filosofia não dispõe de significações definitivamente adquiridas e incólumes à corrosão e à ruína.

afastando-se do mundo e se encerrando em si mesma, em seus seres de razão, no ser enquanto ser, na verdade em si, no mundo idealmente verdadeiro. Ao passo que a filosofia depois da filosofia se realizou como uma *strenge Wissenschaft* cuja tarefa que determinava a sua novidade científica foi a de investigar e absorver o *resto* não-filosófico, e por isto, o seu universal, revelando-se intrinsecamente problemático, não podia dispensar a sua abertura ao mundo. Para Merleau-Ponty, a filosofia que entrou em crise e que chegou ao seu fim, isto é, a filosofia que deixou de sê-lo tornando-se não-filosofia, foi aquela que, apegando-se aos seus pressupostos sem mundo, não quis reconhecer a insuficiência teórica da sua *démarche* e não admitiu que ela deixava um *resto bruto e obstinado* que lhe resistia, permanecendo como um irrefletido dentro das suas reflexões, um impensado dentro dos seus pensamentos, um indizível dentro dos seus conceitos, uma experiência dentro das suas verdades em si, enfim, um pré-ser dentro do seu ser.

Portanto, conforme a sua nova marcha científica, a filosofia, enquanto movimento coerente de *Selbstbesinnung*, não pode se desviar das *Situationswahrheiten*, ou melhor, ela deve descobrir as nossas relações e as nossas situações, precisamente no momento em que nos encontramos diante do fascismo e do ante-Guerra.

> Husserl vê no fascismo uma provação da racionalidade, da filosofia do entendimento, da *Aufklärung*. Ele quer mostrar 1) que esta crise é motivada, que o racionalismo do entendimento está esvaziado do seu sentido, que a crise existencial não deve ser julgada do alto pela filosofia, como se ela não tivesse, aí, responsabilidade, que ela é uma crise da filosofia, que a história da filosofia se comunica com a história geral (…). A filosofia está no Mundo. 2) Mas, esta crise que é total, que coloca em questão, com razão, a filosofia, *não a condena senão a renascer sobre novas bases, não significa o fim de toda filosofia. Ela é o fim de uma filosofia que acreditou muito facilmente fundar a racionalidade fora do existencial. A filosofia, no sentido tradicional, deve ser reexaminada, para lhe restituir a vida, que ela perdeu com razão* (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 73; grifo nosso).

A *nova filosofia*, a que se coloca *a caminho* do seu renascimento, não deve fugir da situação histórica não-filosófica, pois, por esta, ela é também responsável, e isto implica que ela tem que começar a questionar criticamente a sua própria racionalidade, já que esta se encontrava esvaziada de sentido e de vida. E o que determina o vazio da racionalidade é a sua altura pela qual ela entende que nele não se encontra e que não é

responsável pelo mundo[10]. Uma racionalidade vazia é uma racionalidade que não se dispõe a este tipo de responsabilidade e é precisamente por isto que lhe ocorre o *ébranlement du sol*. Nesses termos, ser uma ciência autorresponsável é imprescindível para a recuperação do solo tanto quanto do seu sentido e da sua vida. A filosofia que se põe em marcha diante da sua crise é a que começa por reconhecer que ela está no mundo e que esta é a situação que ela tem que compreender a fim de vir a ser real, uma vez que sua autocompreensão racional não mais ocorre por meio de um processo de autofundação separado da dimensão existencial. Em suma, a *crise* não significou, para Merleau-Ponty, o fim de toda filosofia, tão somente daquela que fundou uma racionalidade separada, específica de um entendimento autofundado cujo vazio significava um fechamento à responsabilidade pelo sentido do mundo e da vida[11]. A *crise* foi também um apelo a um renascimento necessariamente sobre novas bases, o que demandava um reexame que devia mostrar como a filosofia tradicional, diante da situação contemporânea, perdeu a sua própria vida, podendo ser designada de não-filosofia *de antes*.

Quanto a Husserl, ele atribui às ciências uma responsabilidade direta pela crise cultural e existencial da Europa, porque elas, segundo ele, se constroem sobre esse *ébranlement du sol*, fato que caracteriza um extravio racional, ou seja, na falta do solo, as próprias ciências se encontram em crise. E Husserl é taxativo: "as nações europeias estão doentes, a própria Europa, diz-se, está em crise" (2012, p. 249), e continua Husserl, "estou certo de que a crise europeia radica num racionalismo extraviado" (2012, p. 267) que se afastou da *ratio* específica do desenvolvimento e da realização teleológica da autocompreensão efetivamente universal e efetivamente radical do espírito que se orienta para a forma da Ciência Universal autorresponsável como um modo completamente novo

---

[10] E é exatamente com o intuito de enfrentar esse vazio ocasionado por uma separação, que Merleau-Ponty, em afinidade com Husserl e Heidegger, como nos lembra Lefort em seu *prefácio* às *Notes de cours*, irá propor uma alternativa radical, qual seja: "ou a morte do pensamento, deste pensamento que, fazendo-o ao preço de um extravio, havia alcançado sua altura em filosofia, ou o seu renascimento, a favor de uma rememoração de sua origem, de um abandono da ilusão que ele pôde se definir como *pensamento separado*" (LEFORT, 1996, p. 9).

[11] Melhor do que ser apenas o decreto do fim da filosofia, a *crise* antes evidenciou a necessidade de a filosofia deixar a segurança dos seus limites clássicos e a pureza do seu domínio discursivo, a *crise* revelou ao filósofo que, agora, ele deve frequentar, enfrentar e absorver o não-filosófico, pois, disto depende não só a sua sobrevivência, mas também, o sentido e a vida da sua atividade filosófica, visto que, "por não-filosofia, não é preciso entender somente a anulação da filosofia; ela inclui, ao mesmo tempo, os modos de atividade e de conhecimento estranhos à filosofia e tudo o que, fora do campo instituído da filosofia, atesta um novo regime de pensamento e, longe de nos fazer perder a exigência filosófica, a relança. Assim, a literatura, a pintura, a música contemporâneas nos podem ajudar a mensurar *a questão que está dada*" (LEFORT, 1996, p. 11) e que diz respeito a uma outra forma de relação com o "*solo no qual se enraíza a nossa atividade criadora*".

de cientificidade que se põe a caminho (HUSSERL, 2012, p. 274). Em outros termos, a crise científica, existencial e moral, é marcada, fundamentalmente, por uma incapacidade para se apreender a efetivação universal e radical da autocompreensão do espírito em sua especificidade científica. Isto é, falta uma ciência própria do espírito segundo a sua essência fundamental, e só pode haver tal ciência a partir da restituição do solo, precisamente do solo que falta, segundo o qual, a autocompreensão universal do espírito é também radical, isto é, enraizada, efetiva. Em suma, o diagnóstico da doença europeia é que, submetendo a espiritualidade humana a uma naturalização científica, ocorreu o seu obscurecimento e adormecimento. A doença, alimentada pelo naturalismo e pelo objetivismo, é espiritual, e por isto, descarta-se, de antemão, o seu tratamento por uma medicina naturalista ou por alguma outra das ciências da natureza. Sequer a psicologia, cúmplice desse extravio, é capaz de nos oferecer a terapêutica adequada para o tratamento da doença do espírito da humanidade, visto que lhe escapa o estatuto ontológico e a independência científica do espírito (HUSSERL, 2012, p. 273). Ora, por que Husserl atribui ao naturalismo a responsabilidade pela crise, isto é, por que podemos ver o naturalismo como a noite do espírito ou nele ver um espírito obscurecido e adormecido? Eis o sentido da doença que carece de uma nova medicina. Embora sumariamente apresentada, acreditamos que a resposta é suficientemente elucidativa:

> Obcecados pelo naturalismo (por mais que o combatam verbalmente), os cientistas do espírito têm descurado, total e completamente, até o próprio levantamento do problema de uma Ciência do Espírito, universal e pura, e o questionamento do espírito puramente enquanto espírito segundo uma doutrina eidética, doutrina que indagasse o incondicionalmente universal da espiritualidade, de acordo com os seus elementos e leis, com a finalidade de obter, por aí, explicações científicas num sentido absolutamente conclusivo (HUSSERL, 2012, p. 252)[12].

A falta dessa doutrina eidética da universalidade incondicional da espiritualidade nos revela a hegemonia do objetivismo caracterizado, de acordo com Husserl, por uma ingenuidade racional que deve ser superada como parte da nova terapêutica científica. O objetivismo incorre na naturalização do espírito, considerado, por ele, como uma

[12] É pertinente ressaltar que, "tal como elas estão agora desenvolvidas, com as suas diversas disciplinas, as Ciências do Espírito carecem da racionalidade última, efetiva, tornada possível pela visão espiritual do mundo. Esta falta de uma racionalidade autêntica sob todos os aspectos é, precisamente, a fonte da obscuridade insuportável do homem acerca da sua própria existência e das suas tarefas infinitas" (HUSSERL, 2012, p. 273).

realidade objetiva no mundo, submetido à causalidade que o vincula à corporalidade, outra realidade objetiva: "este objetivismo ou esta apreensão psicofísica do mundo é, apesar da sua aparente compreensibilidade, uma unilateralidade ingênua" (HUSSERL, 2012, p. 270), e por essa razão, "a realidade do espírito como um suposto anexo real dos corpos, o seu suposto ser espaço-temporal no interior da natureza, tudo isso é um contrassenso" (HUSSERL, 2012, p. 271).

> Estes são problemas que provêm inteiramente da ingenuidade com que a ciência objetivista toma aquilo que ela designa como mundo objetivo pelo universo de todo o ser, sem com isso atentar que a subjetividade operante na ciência não pode, por direito, comparecer em nenhuma ciência objetiva (…). Mas o investigador da natureza não torna para si próprio claro que o fundamento constante do seu trabalho de pensamento (…) é o mundo circundante da vida, que este é constantemente pressuposto como solo, como esse campo de trabalho unicamente pelo qual têm sentido as suas perguntas e os seus métodos de pensamento (HUSSERL, 2012, p. 271).

Elevado a universo de todo o ser, o mundo objetivo não reconhece direito de cidadania à subjetividade, ou seja, a subjetividade é proscrita do mundo cientificamente objetivo, no qual ela não mais possui moradia. O mundo da ciência objetivista é inabitável. Porém, esta inabitabilidade cientificista pressupõe um solo que lhe é prévio e mais fundamental, *o mundo circundante da vida*, cujo sentido e realidade, assim como ocorre com a subjetividade, escapam e são esquecidos pela ciência objetivista que, por isto, tem enfraquecida e bastante limitada a sua relevância para a subjetividade e para a vida[13].

> Jamais a situação poderá melhorar, porém, enquanto o objetivismo, proveniente de uma atitude natural dirigida para a circum-mundaneidade, não for posto a nu na sua ingenuidade, e enquanto não irromper o reconhecimento de que *é uma inconsequência a concepção dualista do mundo, na qual Natureza e Espírito têm de valer como realidades de sentido similar, se bem que causalmente edificadas uma sobre a outra*. Com toda a seriedade, sou da seguinte opinião: não existiu nunca, nem

[13] Eis um exemplo de como, segundo a sua ingenuidade, a ciência objetiva perde a capacidade de ser relevante ao ser incapaz de esclarecer a cidadania da subjetividade e o sentido do mundo da vida: "As revoluções de Einstein dizem respeito às fórmulas com que foi tratada a *physis* idealizada e ingenuamente objetivada. Mas como as fórmulas em geral, como os objetos matemáticos em geral recebem sentido a partir do subsolo da vida e do mundo circundante intuitivo, acerca disso não aprendemos nada, e, assim, não reforma Einstein o espaço e o tempo em que se desenrola a nossa vida vivente" (HUSSERL, 2012, p. 271). É preciso uma ciência do subsolo, pois, através da investigação científica do subsolo o que encontraremos é a própria vida como fonte do sentido.

> existirá jamais, uma ciência objetiva do espírito, uma doutrina objetiva da alma (HUSSERL, 2012, p. 273; grifo nosso).

Em Husserl, o objetivismo e o dualismo, conforme caracterizados na citação, dizem respeito a uma forma de filosofar que chegou ao seu fim deixando-nos diante de um *ébranlement du sol* que, por sua vez, põe em marcha a filosofia ao lhe apresentar a tarefa de se realizar como a ciência que faltou até agora, a saber, como a *ciência "subjetiva" do espírito*. É respondendo a este apelo proveniente do *ébranlement du sol* que a filosofia se move a caminho da sua renovação e do seu renascimento, incumbindo-se ou mesmo se apresentando como "a elaboração de um método efetivo para captar a essência fundamental do espírito nas suas intencionalidades e para, a partir daí, edificar uma analítica do espírito que fosse consistente até o infinito" (HUSSERL, 2012, p. 274), pelo que ela recebe o nome inédito de Fenomenologia Transcendental, a qual, apesar de ser pós-filosófica, é também e por excelência filosofia, mas, como aquela não-filosofia de depois. Enquanto começo radical a partir de um *ébranlement du sol* precisamos reconhecer a excelência da natureza filosófica à fenomenologia transcendental. Isto é, o que resta após o *ébranlement du sol* segundo o qual a filosofia chegou ao fim ou se tornou não-filosofia, o que renasce embora em nova forma de pensamento e sobre novas bases, é ainda a filosofia, cuja realização é, no presente, a fenomenologia transcendental que, segundo a sua autorresponsabilidade de ciência universal una da subjetividade espiritual, exige-nos a conversão ao modo de existência do filósofo cujo dever é:

> Ter sempre em vista apoderar-se do sentido verdadeiro e completo da Filosofia, da totalidade dos seus horizontes de infinitude. Nenhuma linha de conhecimento, nenhuma verdade singular pode ser absolutizada e isolada. Somente nesta autoconsciência suprema, que se torna ela própria um dos ramos da tarefa infinita, pode a Filosofia preencher a sua função, pode pôr-se a caminho e, através dela, a autêntica humanidade. Mas que assim seja é coisa que pertence, também, de novo, ao campo de conhecimento da Filosofia no nível supremo de autorreflexão (HUSSERL, 2012, p. 268).

A realização da fenomenologia transcendental como não-filosofia de depois do *ébranlement du sol*, isto é, a tarefa do seu renascimento segundo o pôr-se em marcha de uma nova cientificidade, específica da essência subjetiva do espírito, é inextrincável do exercício da sua função racional, constitutivamente ética, de uma tarefa infinita que só se compreende como uma *práxis*, a saber: ser caminho para a humanidade autêntica; orientar

a humanidade para a sua autenticidade. Parece haver um *êthos* congênito ou que deve ser assumido pela realização da filosofia como ciência subjetiva universal da subjetividade – ou da autocompreensão universal, radical e efetiva – do espírito essencialmente considerado e analisado em sua especificidade ontológica e científica.

1.2. Logos *versus* Fala de Deus: a *strenge Wissenschaft* como combate à mitologia do inteligível separado

Para Merleau-Ponty, importa que esse *pôr-se a caminho* da filosofia que se realiza como uma *práxis* que assume um *êthos*, a partir do *ébranlement du sol* que evidenciou a inanidade da racionalidade do entendimento, nos desoculta o enraizamento de uma *strenge Wissenschaft* que traz consigo um sentido de renascimento. Pois, se apoiando sobre essa desocultação do enraizamento como condição apriorística e universal de uma *Ciência rigorosa*, através do renascimento, o que Merleau-Ponty privilegia é o reenvio da *strenge Wissenschaft* ao mundo, visto que, isto significa, para o filósofo, não apenas a realização da filosofia que renasce compreendendo, responsavelmente, a vida como a sua questão suprema e última, mas também, significa a reaproximação e o esclarecimento da intimidade pré-metafísica entre o *Logos* e o mundo, de tal modo que se pode dizer que não há um *Logos* que preexiste ao mundo, que não há um *Logos* que se fala antes da linguagem como o recinto puro do Ser, e que não há uma racionalidade anterior "às experiências nas quais ela se revela". Essa reaproximação e intimidade – ou a retomada do mundo por uma *Ciência rigorosa* – refletem uma fenomenologização do mundo que nos condena ao sentido, que nos exige perguntarmos pelo sentido mesmo das distrações e dos hábitos. Em outros termos, se Merleau-Ponty recusa a preexistência formal e necessária do *Logos*, isto nos revela que

> o mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade. Perguntar-se-á como essa realização é *possível* e se ela não reencontra nas coisas uma Razão preexistente. Mas o único Logos que preexiste é o próprio mundo, e a filosofia que o faz passar à existência manifesta não começa por ser *possível*: ela é atual ou real, assim como o mundo, do qual ela faz parte (...), este mundo inacabado (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 19).

Não há um Ser e uma verdade prévios e possíveis que preexistam à sua própria realização no mundo. Não há uma adequação do Ser consigo mesmo que funda a filosofia antes da sua realização. Em suma, não há, por trás do mundo e antes dele, uma linguagem pura e universal na qual o mundo repousa objetivamente imóvel e transparente, já inteiramente dito, uma linguagem que, portanto, nos retira e nos eleva acima da confusão do mundo destituído de sentido e de valor e nos insere em um universo formal e puro de significações límpidas e não suscetíveis de serem corroídas e arruinadas. E por isto, se a possibilidade da filosofia não antecede, *logicamente*, a sua atualização ou realização que não reconhece a preexistência de uma Razão nas coisas, então, coincidindo com "a fundação do ser", a realização da filosofia prescinde do caráter *a priori* da adequação a si da Razão que se pretende um começo absoluto e intransponível do filosofar cuja tarefa ideal não seria mais do que explicitar as suas possibilidades lógicas já contidas nessa Razão preexistente ao mundo, e isto, em última análise, dissolveria todo o mistério da razão e, objetivando-o e lhe impondo contornos acabados, também retiraria todo o mistério do mundo[14]. Para Merleau-Ponty, porque o postulado da existência de um *Logos* antes do mundo representa uma inversão racionalista que realiza a filosofia antes do seu começo então idealmente ocultado, este postulado acaba por impedir a realização da própria fenomenologia que, dedicando-se à sua tarefa de revelar o mundo, impõe a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos, e por este viés, se salienta a indefinição do seu desdobramento como um diálogo ou uma meditação infinita. Ou seja, melhor do que ser uma filosofia acabada antes da sua história constituída por seu diálogo e meditação do mundo, a fenomenologia é marcada por um inacabamento, mas, no entanto, este inacabamento e "o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 20). E isto é radicalmente contrário à afirmação da preexistência de uma filosofia já feita no Ser[15]. Em outros termos, ao

---

[14] Contrariamente, o mundo e a razão não representam problemas situados além da conexão das experiências para os quais se trata de encontrar uma "solução"; antes disso, "digamos, se se quiser, que eles são misteriosos, mas este mistério os define, não poderia tratar-se de dissipá-lo por alguma 'solução', ele está para aquém das soluções" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 19).

[15] Contra um silêncio primordial como anulação da filosofia e negando que esse mistério a fragiliza, o que Merleau-Ponty combate é o postulado de uma adequação *a priori* entre o Ser e a filosofia, pois, segundo esta adequação que já contém todo o dizível acerca do Ser, a fala do filósofo é uma fraqueza inexplicável, e por isto, ele "devia calar-se, coincidir em silêncio", e tão somente "encontrar no Ser uma filosofia já feita" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 166), entendendo que sua escuta é uma maneira de fazer falar as próprias coisas, de coincidir com elas.

admitir que a realização da nova cientificidade que se pôs em marcha recupera o solo, ou seja, ao entender que a *strenge Wissenschaft* restitui o elo entre o *Logos* e o mundo, entre a essência e a facticidade, entre o absoluto e a terra, Merleau-Ponty recusa a ideia de uma língua universal e pura como a fala de Deus antes da linguagem e do mundo que se encontra enterrada no fundo das coisas que ela fez, que abriga a evidência das primeiras designações das coisas e que, sendo uma instituição divina, nela toda a nossa experiência futura já está escrita tal como o nosso destino nos astros (MERLEAU-PONTY, 1969a, p. 11).

Para Merleau-Ponty, a recuperação do solo deixada como tarefa pelo *ébranlement*, tarefa que exige a renovação da filosofia, se empreende, fundamentalmente, desconstruindo essa inversão que postula uma *idade de ouro* da linguagem que, como o entendimento de Deus separado do mundo, contém o germe de todas as significações possíveis, e se encontrando assim já feita antes da equivocidade, da fragilidade e do mistério da comunicação humana ao longo da sua história no mundo, ela nos entrega às próprias coisas, e independente da Natureza e não admitindo nada de implícito, nela o próprio Ser já se encontra inteiramente dito e plenamente coincidente com a filosofia. E neste sentido, refém desse inversionismo que mitologiza o *Logos*, o filosofar consiste em desenterrar "uma linguagem pré-histórica falada nas coisas", uma frase já escrita aquém dos nossos balbucios através de uma sintaxe dos possíveis anterior às convenções humanas, enfim, significa retornar a "uma idade de ouro da linguagem em que as palavras provinham das coisas mesmas" (MERLEAU-PONTY, 1969a, p. 11), em que não havia mistérios na comunicação constituída pelas relações sublimadas entre significações puras e signos puros que permitirão o surgimento do algoritmo como a forma adulta da linguagem capaz de se subtrair "aos deslocamentos de sentido que produzem o erro" (MERLEAU-PONTY, 1969a, p. 9)[16]. O algoritmo então seria a linguagem do próprio Ser antes da Natureza. A este respeito, vejamos uma reflexão de Merleau-Ponty:

[16] O que quer dizer, para Merleau-Ponty, que o algoritmo se desembaraça da contingência indesejável do devir constituindo-se através de uma ilusão retrospectiva que afirma a preexistência do verdadeiro aquém da tese do mundo, e assim o algoritmo, como uma linguagem que nega o seu próprio passado a fim de tocar uma verdade que não começou, se compreende como uma fala instituinte que contém tudo, todas as significações verdadeiras que asseguram a inteligibilidade de tudo o que se pode dizer de novo, que comandam e legitimam, como um sistema livre do desenrolar dos signos, as relações confusas da transcendência (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 166-72).

> O algoritmo, o projeto de uma língua universal, é a revolta contra a linguagem dada. Não se quer depender de suas confusões, quer-se refazê-la à medida da verdade, redefini-la segundo o pensamento de Deus, recomeçar do zero a história da fala, ou melhor, arrancar a fala à história. A fala de Deus, essa linguagem anterior à linguagem que sempre supomos, não a encontramos mais nas línguas existentes, nem misturada à história e ao mundo (...). No entanto, criada por Deus com o mundo, veiculada por ele e recebida por nós como um messias, ou preparada no entendimento de Deus pelo sistema dos possíveis que envolve eminentemente nosso mundo confuso, e reencontrada pela reflexão do homem que ordena em nome dessa instância interior o caos das línguas históricas, a linguagem, em todo caso, se assemelha às coisas e às ideias que ela exprime, é o forro (*doublure*) do ser, e não se concebem coisas ou ideias que venham ao mundo sem palavras. Seja mítico ou inteligível, há um lugar em que tudo o que é ou que será se prepara ao mesmo tempo para ser dito (MERLEAU-PONTY, 1969a, p. 10-11).

Antes de revelá-lo como uma língua universal mensurável pela verdade anterior e livre da própria linguagem dada e feita para expressar o pensamento de Deus como uma revelação ao filósofo-messias, a *strenge Wissenschaft* não nos apresenta o *Logos* como uma *fala sem história*, e sim, como uma Razão enraizada, que desceu à Terra e sobre a qual ela se realiza, como uma Razão que se desoculta segundo a sua teleologia histórica que reconhece aos pensamentos a possibilidade de um amadurecimento através da reflexão crítica da sua historicidade. O *Logos* da *strenge Wissenschaft* tem de se realizar teleologicamente, e não se encontrando antes e separado da sua realização, ele pressupõe e é indissociável do seu vir a ser real no mundo. E por esta razão, ao invés de se retirar da história desvalorizando-a como uma dimensão de contingência e caos, o *Logos*, cuja teleologia reside no próprio mundo, a funda e a recupera não apenas como uma instância indispensável e privilegiada que abriga a sua autoexplicitação reflexiva, mas também, como um caminho de compreensão da espiritualidade humana cujo surgimento teleológico é inseparável da sua *enteléquia*.

Ao defender que este mundo existente é constitutivamente visível por si mesmo, ou seja, que ele traz consigo, indissociavelmente, as condições genéticas da sua visibilidade, o que Merleau-Ponty rejeita são a separação e o deslocamento da fonte da visibilidade para uma *linguagem anterior à linguagem* sem a qual não haveria coisas e ideias no mundo, e assim, as palavras que apresentam a evidência das primeiras designações das coisas, próprias de uma fala anterior às línguas existentes e não misturada ao mundo e à história, trazem consigo uma visibilidade anterior ao próprio vir à luz da existência das coisas e dos seres visíveis. Esta visibilidade mitológica antecede a carne,

que é por ela esterilizada, visto que, ao se postular um lugar separado cuja pureza assegura a coincidência e a adequação entre o Ser e o ser dito de tal modo que não há qualquer espécie de ser sem palavras, afirma-se, consequentemente, que nesse lugar mítico ou inteligível, anterior à carne, se dá o vir à luz independente de uma gestação orgânica em que algo da evidência das primeiras designações se perderia. Para o filósofo, essa possibilidade lógica de substituir o Ser pela linguagem significa uma verdadeira mitologização do inteligível como um lugar onde o verdadeiro preexiste ao mundo e à história. Contra essa mitologia do inteligível que, ao recusar todo valor e sentido intrínsecos às instituições, ao mundo e à vida humanos, não consegue impedir a instauração de um período de crise filosófica e ético-existencial que veio se alimentando de sedimentos históricos proféticos, se apresenta então a *strenge Wissenschaft* que, em seu empenho para se realizar, recupera a unidade antepredicativa do mundo e da vida, e neste sentido, a sua principal virtude repousa naquela que é, conforme admite Merleau-Ponty, a sua tarefa fundamental, qual seja: mostrar-nos que "*há* o mundo" como uma tese antes do tético racional, como uma tese constante de minha própria vida, da qual nunca posso, inteiramente, explicitar as razões. Trata-se, portanto, de reconhecer que "o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14). Contra a mitologia do inteligível separado que estabelece que só podemos (e devemos) nos *comunicar indubitavelmente* com um *Logos* idealmente preexistente que reduz o mundo àquilo que *eu penso*, ergue-se, pois, como uma nova cientificidade *em curso* que vem responder ao *ébranlement du sol*, a recuperação fenomenológica do mundo como um lugar em que *eu vivo*, como um *há* inultrapassável e antitético que não me exige nada mais do que me abrir a ele para eu ter a certeza da nossa comunicação.

Portanto, em certos termos, Merleau-Ponty reconhece a pertinência do projeto husserliano de refazer a filosofia que, realizando-se apenas como uma *strenge Wissenschaft*, é reenviada ao mundo, disposta a se traduzir em uma *práxis* cujo *êthos* repousa no exercício responsável da salvaguarda do sentido da existência humana e da orientação da vida. Importava a Merleau-Ponty, diante da crise da filosofia longamente fermentada pelos dualismos metafísicos, destacar como essa *Ciência rigorosa* recusou os fundamentos da racionalidade disponíveis na história tradicional e oficial da filosofia, e como ela, se opondo ao naturalismo e ao objetivismo como extravios racionais que

perdem a *ratio* própria de uma ciência específica do espírito, foi capaz de evidenciar a necessidade e de empreender uma *recuperação do solo* como uma fenomenologização que, desvelando o elo genético e ontológico entre o mundo e o *Logos*, restituiu a *Weltlichkeit* que revigora o espírito. Para Merleau-Ponty, afinal, a possibilidade dessa *filosofia da vida* que requer uma renovação crítica da ontologia para a qual contribui a realização teleológica da fenomenologia transcendental de Husserl se relaciona à tarefa de superar a cisão do mundo e de desfazer a idealização objetivista que relaciona causalmente natureza e espírito. Essa *nova* ontologia deve alcançar a vida antes dessa bifurcação ingênua.

Capítulo 2: A possibilidade de uma nova ontologia

Neste capítulo, foi o nosso propósito geral demonstrar que o projeto ontológico de Merleau-Ponty, através do qual nos propusemos pensar uma fenomenologia da vida, se opõe, de forma crítica, a um velho modo de filosofar que se revelou uma atividade formal de inversão racionalista que se baseia em um processo de idealização que constrói a claridade da sua objetividade então abstrata, e acredita que a possibilidade do pensamento e do discurso repousa na realidade positiva e transparente da essência que se encontra em um inteligível separado a partir de onde se pretende alcançar e assegurar a pureza e a objetividade do pensamento e do discurso sobre o Ser e sobre o mundo. Para Merleau-Ponty, como veremos, o grande problema dessa desocultação objetivante de uma claridade idealmente construída através de uma busca e estabelecimento de essências é que ela obscurece, oculta e acaba por perder o solo universal e inultrapassável da própria racionalidade, do conhecimento e da ciência. Em outros termos, o essencialismo e a idealização do pensamento objetivante se revelam, por fim, um processo de ocultação e este, por sua vez, se consolida como uma substituição que se esquece como tal, e assim se afastando do seu próprio começo e enclausurando-se nos conceitos e nos seres de razão, essa inversão racionalista – ao pressupor um *a priori* formal como fonte separada e objetiva da racionalidade e do sentido que assegura, idealmente, uma determinação plena do Ser que exclui qualquer negatividade e obscuridade –, além de ocasionar e manter uma disjunção do mundo, promove uma destituição ontológica da vida, recusando-lhe um valor e sentido intrínsecos, negando-lhe uma autoprodutividade incoativa e indivisível e

submetendo-a a um infinito objetivo cuja idolatria se torna o critério de um pensamento que dissimula a sua impiedade.

Nesses termos, devemos mostrar que a possibilidade da *nova* ontologia se encontra na sua tarefa crítica de desconstrução do inversionismo filosófico ou de destruição das idealizações que alimentam a idolatria e a impiedade inerentes às aquisições que constituem a história tradicional e oficial da filosofia. É com o intuito de remediar a crise da filosofia que Merleau-Ponty combate os seus velhos ídolos que se alimentam, fundamentalmente, do dualismo do Ser e do Nada que sobrevive nos enunciados lógicos de uma ciência formal que se esquece da sua fundamentação numa pré-ciência. É com esse propósisto que Merleau-Ponty apresenta o seu projeto de revisão e renovação da ontologia cuja palavra de ordem ou *primeiro ato filosófico*, contestando o positivismo das essências do pensamento objetivo que acredita na realidade ideal das suas abstrações e especulações puras, é retornar ao *mundo vivido* aquém do mundo objetivo e ôntico e assim esclarecer porque esse solo ou região metafísica *abaixo das ideias* abriga em si as condições para se remediar a crise da racionalidade, do sentido, da cultura, da moral. Esse retorno esclarecedor exige a puerilização científica da própria filosofia que então ultrapassa a ontologia cientificista. Esse retorno ao mundo da vida – o solo pré-dado que abriga o sentido e a tarefa da ciência, segundo Husserl – cuja necessidade se esclarece através da realização teleológica da filosofia como fenomenologia transcendental que empreendeu uma verdadeira *Ursprungsklärung* da tradição filosófica, é a tarefa de uma *nova* ontologia que, propondo-se desenraizar a filosofia objetiva e desfazer a passagem idealizante para o infinito objetivo, apresenta o *Verborgen* como o domínio próprio (e não mais formalmente puro e idealmente evidente) da filosofia. Diante disto a filosofia precisa, então, modificar o seu sentido completo realizando-se como uma nova cientificidade, como uma ciência da pré-ciência que, ao invés de continuar olhando para o alto em busca de essências puras e de fundamentos metafísicos, volta-se para baixo, para a obscuridade *dóxica* de uma brutalidade ontológica que precede a idealização, e aí, nessa terra aquém do positivismo das essências, nessa fonte antitética, ela encontra a possibilidade de toda fundação e a adveniência de tudo o que é possível: os viventes, os corpos, o pensamento, o sentido, o espírito, a ciência, a razão.

2.1. A tarefa basilar da crítica: a recusa do essencialismo

Antes de tudo, é preciso lembrar que devemos ter sempre presente que a nossa proposta de compreender a realidade da vida na filosofia de Merleau-Ponty, ela mesma presente de modo irredutivelmente indireto nesta filosofia, só alcança alguma legitimidade hermenêutica e alguma validade argumentativa, se ela é levada a cabo indiretamente, ou seja, somente através do projeto merleau-pontyano de revisão e de renovação da ontologia, projeto este que sempre esteve presente, ainda que de forma inicialmente embrionária, no pensamento de Merleau-Ponty. Renaud Barbaras também chama a atenção para a natureza indireta da presença da vida nas filosofias fenomenológicas que, segundo ele, foram as que centralizaram a vida como um tema incontornável ao longo dos seus respectivos desenvolvimentos. Porém, se esta constatação significa, para nós, um argumento favorável em prol da demonstração da realidade fenomenológica da vida, para Barbaras, no entanto, há uma ressalva: a própria vida só foi tematizada indiretamente por essas filosofias que, de acordo com ele, perderam o sentido próprio da vida porque não consideraram a sua proveniência originária que a vincula a ela mesma e aos viventes, ao vital e aos organismos. De toda forma, se por um lado a descrição rigorosa da fenomenalidade nos conduz sempre a conceber a vida, por outro lado, a vida do menor ser vivo sem dúvida envolve uma dimensão de fenomenalização (BARBARAS, 2008, p. 7-8). Para nós, a compreensão da vitalidade deve indagar a presença indireta que os fenômenos tanto anunciam quanto silenciam. E o retorno aos fenômenos já nos instala nesse projeto ontológico que traz consigo a tarefa de ultrapassar toda forma de dualismo metafísico por meio de uma crítica e de uma reforma do entendimento que, em sua pureza abstrata, se arrogava a capacidade de pensar e de dizer *o que é*, direta e completamente, através dos seus conceitos e categorias, *idolatrados* enquanto entidades ideais puramente teóricas cujas relações exclusivamente lógicas são, *a priori*, rigorosamente determinadas e livres de qualquer contato e de qualquer frequentação iniciante junto ao mundo das nossas experiências.

Saindo da sua forma embrionária, a necessidade desse projeto de revisão e de renovação da ontologia veio definitivamente à luz através do longo contato e da profícua relação que Merleau-Ponty entreteve com a fenomenologia, ora como um epígono, ora como um pensador crítico em uma busca arqueológica pelas origens que revertessem o *inversionismo filosófico.* E se a fenomenologia husserliana se lhe apresenta como um caminho para essa reversão, isto se deve ao fato de que, para Merleau-Ponty, longe de propor-lhe uma definição última, a fenomenologia, apesar de ser um estudo das essências

para o qual os problemas consistem em definir essências, ela é também "uma filosofia que repõe as essências na existência" e que não prescinde da facticidade como ponto de partida para a compreensão do mundo e do homem (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1). E se a negligência da facticidade determina uma incompletude da compreensão do mundo e do homem, isto significa, aos olhos de Merleau-Ponty, que a essência lhe está emaranhada. Mas, esta essência só pode ser reposta na existência porque ela não tem uma realidade positiva e idealmente antagônica à facticidade. Para Merleau-Ponty, a redução transcendental-eidética que nos abre o olhar especificamente filosófico nos dispõe da essência como um meio de nos unir à tese do mundo (*Weltthesis*), ao mesmo tempo que ela nos define como sujeitos interessados pelo mundo, ao qual, sem a essência, não nos reuniríamos. Diante disto,

> a necessidade de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objeto, mas, ao contrário, que nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se (…), e que ela precisa do campo de idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11-12).

Para Merleau-Ponty, elogiosamente, a essência husserliana equiparada a um instrumento de trabalho é, simultaneamente, a revelação de um fundo e um trazer à tona algo deste fundo, o que irá significar alcançar a vida e sua palpitação: "As essências de Husserl devem trazer consigo todas as relações vivas da experiência, assim como a rede traz do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 12). E quanto à função da essência em Husserl, que se filia a uma crítica à ideia de que as essências revelam algo mais profundo além das aparências e do mundo e de que existe um domínio das essências separado da experiência, Jean Wahl concorda com Merleau-Ponty – filósofo contrário à ideia de que da realidade das essências fora das aparências se pode deduzir a existência e que quer libertar a produtividade da Natureza do funcionamento da inteligência humana – ao lembrar que, apesar de separadas da experiência enquanto esta é posta entre parênteses, trata-se, em seguida, de captar as essências na própria experiência, de tal modo que se destaque a preocupação husserliana com a ideia de mundo (WAHL, 1960, p. 78-9).

Lembramos que a expressão "inversionismo filosófico" é de Nietzsche e nos remete a *Crepúsculo dos ídolos*, que é uma obra na qual Nietzsche lança mão do martelo

para libertar o seu pensamento da influência dos ídolos (NIETZSCHE, 2006, p. 7-8)[17]. Partindo da pergunta pelo valor de um sistema convencional de signos que constitui a lógica com vistas à univocidade das significações herdeiras da determinação substancialista do Ser só acessível a uma razão absolutamente transparente para si mesma, essa expressão significa que, ultimamente, a filosofia perde o começo *como* começo, substituído pelo conceito, então objeto de culto e de idolatria dos filósofos. É neste sentido que Madison se refere à expressão nietzscheana para defender que "todo o empreendimento filosófico de Merleau-Ponty foi uma tentativa para subverter esta espécie de inversionismo racionalista, esta forma particular de pensar que é sinônima, que é realmente constitutiva da corrente tradicional da filosofia" (1991, p. 118). Para Madison, questionando os princípios fundamentais do que ele depreciativamente chama de "ousiologia lógica" como, por exemplo, o princípio de identidade, o pensamento de Merleau-Ponty, ao se contrapor à metafísica da presença e ao se oferecer como uma investigação genealógica da própria lógica é ele mesmo uma *inversão desconstrutiva* do "logocentrismo"[18]. Diante disso, "assim como Nietzsche, Merleau-Ponty se empenha para desacreditar as afirmações do pensamento racionalista ou objetivista – que estou chamando de logocentrismo – através da exposição da genealogia das suas várias ideia-produtos" (MADISON, 1991, p. 119-120). Este retorno genealógico pelo qual, invertendo

---

[17] Nietzsche entende a idolatria como uma convalescença que prejudica o olhar e o ouvido e esconde, por esse meio, a realidade e o mundo, e neste sentido, o questionamento através do martelo também liberta o olhar e o ouvido. A idolatria é marcada por esse ocultamento da realidade e do mundo rejeitados como pressupostos do pensamento que então se faz sem admitir a sua convalescença uma vez que o ídolo só é reconhecido como ídolo através do martelo. Essa libertação tem o sentido de uma inversão que consiste em combater a idiossincrasia dos filósofos que confundem o primeiro e o último, pois, "o que vem no final (...), os 'conceitos mais elevados', isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, *como começo*" (NIETZSCHE, 2006, p. 27). E através deste seu modo de veneração, eles definem o conceitualmente mais elevado como *causa sui*, como o que não pode ter se tornado a partir de baixo. "Assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de 'Deus'... O último, mais tênue, mais vazio, é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum*" (NIETZSCHE, 2006, p. 27). O Deus a que chegamos através da idolatria convalescente é um conceito vazio cuja perfeição consiste em sua separação do mundo, daquilo que o olhar e o ouvido nos entregam. A idolatria mantém a oposição entre conceito e sentidos por trás da qual se tem a cisão do mundo em *verdadeiro* e *aparente* que, sendo proposta por uma vida *en décadence* em contradição com o mundo real, suspende a vida da aparência, vinga-se dela, substituindo-a pela fantasmagoria de uma vida outra e melhor (NIETZSCHE, 2006, p. 29).

[18] Ainda contra esse logocentrismo que restringe todo o dito ao meramente enunciativo, fazemos apelo ao sentido e à função da essência em Husserl, pois, ela nos permite alcançar, para além das palavras, aquilo que as próprias coisas querem dizer antes delas serem feitas idealmente temas de discurso, alcançar "o núcleo de significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 12). E, deste modo, a própria essência em Husserl serve como um instrumento para reverter o inversionismo filosófico através da realização de uma verdadeira genealogia da lógica que tem, entre os seus nomes, além de *fenomenologia da percepção*, também o de *fenomenologia transcendental genética*.

a filosofia expressa e oficial, se pretende reconduzi-la ao seu começo ou restituir-lhe o nascimento, será justificado em termos fenomenológicos. E neste sentido, o projeto ontológico de Merleau-Ponty – ou sua ontologia que só pode ser e só se faz como revisão e renovação da ontologia clássica – não se clarifica, completamente, sem a honesta compreensão do radicalismo científico da novidade teórica e metodológica da fenomenologia de Husserl diante da metafísica dogmática e da própria filosofia com suas tradições historicamente sedimentadas que apenas alimentam a obsolescência dos pensamentos de uma consciência filosófica atrofiada e, já então, caduca. Nessas condições, tendo em vista a sua correta compreensão e a avaliação adequada da sua real pertinência para se pensar a vida em Merleau-Ponty, é preciso situar o seu projeto ontológico, tanto em relação à história da metafísica clássica, sobretudo, atentando-nos para os termos em que ela fomenta o pensamento objetivo, quanto em relação ao sentido genuíno da fenomenologia em sua realização teleológica última.

Antes de tudo, exercendo a sua revisão crítica, Merleau-Ponty reconhece que "*não se pode fazer uma ontologia direta*. Meu método 'indireto' (o ser nos entes) é o único conforme ao ser – 'filosofia negativa' como 'teologia negativa'" (1964, p. 233)[19]. É porque o Ser é uma presença indireta que toda tentativa de pensá-lo e de dizê-lo, diretamente, de forma adequada e completa, partindo deles e se restringindo aos conceitos e às categorias do entendimento, apenas o traduz em termos ônticos, reduzindo-o a uma realidade inteiramente positiva[20]. Diante disto, essa revisão ontológica se inicia, de

---

[19] No curso "nosso estado de não-filosofia", no qual, buscando definir a filosofia por meio da interrogação do seu sentido e da sua possibilidade, e empreendendo, para isto, uma análise de Husserl e de Heidegger, Merleau-Ponty reforça a sua crítica à ontologia direta porque esta apresenta "o risco de conduzir o filósofo ao silêncio", e por esta razão é que ele admite que a fenomenologia lhe dá um acesso a uma ontologia de um novo gênero, "indireto", que permite ligar, "em uma mesma interrogação, os problemas da filosofia, da psicologia, da psicanálise, das ciências da natureza, da arte e da literatura, e da política" (LEFORT, 1996, p. 8). Em Merleau-Ponty, a recusa da ontologia direta, a recusa em pensar a ontologia ainda dentro da história da filosofia, significa a condenação e a rejeição da "filosofia triunfante" capaz de superar toda indeterminação, e por outro lado, a *nova* ontologia deve ser *indireta* porque estamos "em um tempo no qual avançamos na obscuridade, e isto, nós o devemos, por um lado, às tentativas dos escritores, poetas, romancistas, pintores e músicos" (LEFORT, 1996, p. 12), enfim, à não-filosofia que traz consigo o germe de uma *nova* ontologia.

[20] Além disso, a *ontologia indireta* absorve o que Merleau-Ponty chama de "a *ideia dialética* do ser" que, segundo ele, inclui em si a possibilidade de relação entre a dialética e a intuição, e por isto, a partir da sua ideia dialética, o Ser é movimento e mudança, cuja emergência se dá à experiência humana. É devido a essa ideia dialética do Ser que podemos falar de uma dialética da duração na filosofia da intuição em Bergson, assim como, ela testemunha a passagem de uma fenomenologia estática da *visão das essências* para uma *fenomenologia da gênese*, vindo a corroborar o devir teleológico do próprio Ser desvendado pela fenomenologia transcendental de Husserl, passando pelo retorno e recuperação ontológica do *Lebenswelt*. Segundo a sua ideia dialética, mesmo dando-se à nossa percepção e exigindo o nosso ser carnal, o Ser permanece sempre à distância, doando-se indiretamente. "Esse 'ser dos longínquos', como dirá Heidegger,

antemão, através da recusa de pensar e de dizer *o que é*, ou seja, ela recusa a pretensão principial de pensar e de dizer o Ser, inteira e adequadamente, como se ele fosse apenas uma presença idêntica a si e destituída de possibilidades intrínsecas de transcendência. Em suma, essa *ontologia indireta* retira a filosofia da esfera objetiva dos seus pensamentos que, entregando-se ao ascetismo formal, tão somente consideram como real, e assim, tão somente buscam o positivo como o infinito idealmente transcendente, como a ideia, o imóvel e inalterável, o absoluto atemporal, enfim, o *Ens realissimum* específico de um pensamento e de um discurso formalizados que não deixam resíduo algum a ser ainda abarcado pelo esclarecimento fundamentado em princípios lógico-metafísicos. Aliás, para Merleau-Ponty, o *Ens realissimum* da ontologia clássica terminou por atrofiar e substituir o princípio *selvagem* inerente ao *Logos* em sua dimensão pré-lógica, abrindo caminho para a concepção do Ser necessário, tão cara à teologia cristã. Em última instância, e para lamento de Merleau-Ponty, o que foi obliterado pelo *Ens realissimum* foi "o surgimento imotivado do Ser bruto", pois, era inconcebível e inadmissível (sobretudo para uma teologia cristã) o surgimento sem qualquer motivo de um Ser que, nesses termos, só podia se apresentar como um *Ser selvagem*, irredutível, obstinado e perpetuamente por ser esclarecido[21]. Em razão de tal inesgotabilidade do Ser bruto, pela qual ele permanece como um *resíduo* perpétuo, Merleau-Ponty fala de um *compromisso* entre ele e o *Logos*, compromisso que, sendo substituído pela necessidade lógica pertinente ao seu antípoda ontológico, ocasionou o atrofiamento do Ser bruto, então, para Merleau-Ponty, "o deus oculto sacrificado ao *Ens realissimum*" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 264). Esse ocultamento é, então, o de uma presença indireta e residual tanto quanto o de um compromisso.

A tarefa de dizer a presença indireta do Ser como experiência da sua não-presença originária ou do seu nascimento continuado irá caracterizar, em Merleau-Ponty, a reinstauração da filosofia, a abertura do seu discurso ao diálogo com formas estéticas de expressão e a estensão máxima da sua presença, reconhecidamente necessária, na vida do homem, mesmo do homem comum e cotidiano. "Husserl havia compreendido: nosso

---

sempre proposto à nossa transcendência, é a ideia dialética do ser tal como é definida no *Parmênides*, para além da multiplicidade empírica das coisas que são e, por princípio, visado através delas, visto que, separado delas, seria apenas relâmpago ou noite" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 254).

[21] Destacando a referida oposição ontológica, Merleau-Ponty diz que "é este ser selvagem ou bruto que intervém em todos os níveis para ultrapassar os problemas da ontologia clássica" (1964, p. 254), para ele, notoriamente artificialista.

problema filosófico é abrir o conceito sem destruí-lo" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 224). E, para Merleau-Ponty, esta abertura, tanto exige a recuperação da *consciência metafísica*, quanto a radicalização e o reconhecimento do máximo desdobramento da filosofia para além da sua esfera tradicional e oficial de legitimidade discursiva. É justamente quanto à sua pretendida legitimidade que a filosofia oficial está em crise[22]. E, entretanto, constata Merleau-Ponty, "há toda uma filosofia espontânea, *pensamento fundamental* na literatura notadamente" (1996, p. 391; grifo nosso). Fora da decadência da sua expressão e oficialidade, trata-se de uma "filosofia que é inseparável da expressão literária, isto é, da expressão *indireta* que não atinge a adequação – a posse intelectual – mas que se faz signo" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 391). A expressão indireta não inventa nada e não diz senão o seu *contato* com as coisas. Além disso, conforme admite Merleau-Ponty, "porque ela vem de, e se endereça a, esta região *abaixo das ideias*, a literatura tem uma função insubstituível. Pois, é aí que está o sólido, é aí que está o durável, é aí que está o Ser – insubstituível para a própria filosofia" (1996, p. 204; grifo nosso). Se o sólido, o durável e o próprio Ser se encontram numa região abaixo das ideias justifica-se tanto a necessidade quanto a possibilidade de uma genealogia das essências. É preciso recuperar este *abaixo*, que é toda uma região, através de um *pensamento fundamental* e de uma *expressão indireta*. Nisto consiste, precisamente, a revisão da ontologia: assinalar a presença *subterrânea* do Ser – sólida e durável – indissociável de uma região primordial e originária. E isto não se realiza a não ser pela admissão inicial de que a filosofia não começa dela mesma e de que o pensamento não é *causae sui*. No entanto, o questionamento crítico ou a abertura da filosofia sem destruí-la tem o propósito de revivificar a força e a fecundidade da interrogação filosófica ou da natureza essencialmente interrogativa da filosofia. É assim que, para Merleau-Ponty, "a justificação crítica do saber mostra nele a abertura de uma função ontológica, de um *contato originário* com o ser e consigo que se chama experiência" (1996, p. 369; grifo

[22] Com efeito, perguntando-se pelas possibilidades da filosofia diante de um estado presente da humanidade "que é destruidor da filosofia no sentido ordinário e clássico", e que nos chama para o mais alto grau de tomada de consciência filosófica, Merleau-Ponty se volta para a ontologia, que ele entende como "consideração do todo e de suas articulações para além das categorias de substância, sujeito-objeto, de causa, isto é, para além da metafísica no sentido clássico" (1996, p. 37) que determina, na filosofia hoje, a sua decadência e a intensificação do caráter filosófico da literatura, da arte, etc. Se esta decadência é a de uma certa maneira de filosofar, clássica e ordinária, segundo categorias, para Merleau-Ponty, "a filosofia encontrará ajuda na poesia, arte, etc., em uma relação muito mais estreita com elas, ela renascerá e reinterpretará assim o seu próprio passado de metafísica, que não é passado" (1996, p. 39). Eis como e onde, de acordo com Merleau-Ponty, a Fênix (Husserl) pode renascer.

nosso), na qual está presente um *entendimento implícito*. E no momento em que a experiência é trazida ao centro da filosofia, o que fez Merleau-Ponty em seu projeto de restituição ontológica do sensível, "uma questão se põe: há um contato com o Ser antes da reflexão" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 369). Enquanto abertura pré-conceitual ao Ser, este contato traz consigo, de acordo com Merleau-Ponty, a dialética da atitude natural e da atitude transcendental, de forma que, para o filósofo, através dele a atitude natural é ultrapassada, mas também conservada, e então, o contato originário nos permite recuperar a *Weltthesis* como *Urdoxa*, *Urglaube*, pois, trata-se de "um contato com o ser que ocorre antes da *theoria*" e "a filosofia é esta *theoria* que descobre o pré-teorético. Um contato com o ser que é *Verborgenheit* tanto quanto *alétheia*" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 69). A teoria é possível como retorno e reabsorção do pré-teorético. É neste sentido que ela se modifica e se apresenta como desvelamento que não é nenhuma posição tética, mas, ao contrário, apenas o esclarecimento da obscuridade fundamental do próprio mundo como tese primeira, como *doxa* originária pré-lógica. É esse contato que deve ser vivido novamente, esse contato como uma forma de entendimento que se encontra abaixo das ideias e antes da reflexão. E por isto, o contato originário com o Ser, como uma experiência fundamental, exige a mudança completa da compreensão da filosofia e da questão filosófica que, doravante, de acordo com Merleau-Ponty:

> Simplesmente, não interroga mais o que é o ser e o que é o mundo, e o que é o saber do mundo e do ser, como se interroga o que é o círculo ou o triângulo: sabemos, de antemão, que a filosofia não é uma leitura imediata das essências, que elas aparecem em uma experiência do mundo atual, do ser atual, sobre um fundo ontológico. A interrogação filosófica necessita ser restituída. Tal é o sentido profundo das investigações modernas sobre a genealogia da essência e da significação. Quando elas se perguntam o que *significa* o ser ou o eu ou a consciência (1996, p. 369).

A possibilidade de uma *nova* ontologia deve ser fundamentada no ultrapassamento das essências que reduzem o mundo e o ser à atualidade, pois, se trata de retomar o *fundo ontológico* sobre o qual, apenas, elas se mostram legíveis. O ontológico é pré-essencial e de modo algum inteiramente redutível à atualidade. Por essa razão, a restituição da interrogação filosófica que nos conduz para além das essências é um elemento fundamental de uma *nova* ontologia, visto que, esta não pergunta mais *o que é*, e sim, *o que significa*.

De acordo com o sobredito, considerando o projeto de uma *nova* ontologia que não pode ser mais uma ontologia do *ser pensado* e do *ser dito* há, no presente, a necessidade de pensarmos filosoficamente fora do domínio lógico-metafísico do purismo especulativo da filosofia, pelo qual ela separa a essência da existência. É esse dualismo ou cisão metafísica que a revisão merleau-pontyana da ontologia deve dissolver. E para isto, Merleau-Ponty reconhece precisar de um pensamento sistemático, mas, com uma forma histórica, "capaz de cavar abaixo das essências", e nesta genealogia do inteligível separado, esperar que esse *pensamento subterrâneo* ou do *subsolo* seja também capaz de "fazer o vai-e-vem entre elas e os fatos, contestar as essências pelos fatos, e os 'fatos' pelas essências e, em particular, questionar sua própria imanência" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 230). É por meio desse pensamento *aberto* – ou da abertura do pensamento ao ultrapassamento de si por si – que Merleau-Ponty repensa a ontologia, pois, nesta sua abertura ao não-conceitual, o pensamento

> não toma suas "essências", tais quais, como medida de todas as coisas, já que não crê muito nas essências, mas sim, em laços de significações que serão desfeitos e refeitos de outro modo numa nova rede do saber e da experiência, subsistindo apenas como seu passado, não vemos em nome de quê este pensamento, levado a uma situação instável, recusaria o nome de filosofia para modos de expressão indiretos ou imaginativos e o reservaria para doutrinas do Verbo intemporal e imanente, colocadas, elas também, acima de toda história (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 230).

É significativo o fato de esse pensamento aberto que se empenha em cavar abaixo das essências sem se restringir aos fatos *não crer nas essências*, e assim, recusar o separado a partir do qual se mensura. Liberto dessa idolatria, devido à sua própria disposição arqueológica, essa *nova* maneira de pensar – não mais segundo a identidade da substância, a causalidade, e a relação sujeito-objeto – não se propõe a substituição do mundo pelas essências, não se propõe a posse intelectual do mundo e, enfim, não se propõe explicar toda a realidade através de uma mensuração idealizada que, de início, afirma teticamente que a realidade é sem medida própria. Em outros termos, propondo-se pensar o subsolo que desacredita as essências em sua positividade, entreter um diálogo, e expressar o que é fundamentalmente abaixo e resistente à mensuração, Merleau-Ponty pretende encontrar o filosófico abaixo das essências e constatar nesse *antes* ocultado (ou recalcado) pelos sedimentos especulativos da tradição metafísica, ainda a vitalidade do nascimento ou o recomeço da filosofia. O que implica em restaurar a filosofia como

pensamento fundamental, através do qual, tem-se consciência de que ela "está em toda parte, até mesmo nos 'fatos', e em parte alguma e em domínio algum, acha-se preservada do contágio da vida" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 209).

2.1.1. A contribuição da religião para a *nova* ontologia: Deus *versus* essência

Decidimos considerar a religião como parte da não-filosofia que mostrará a Merleau-Ponty o caminho de superação do essencialismo, e contribuirá, assim, para o seu projeto de realização de uma *nova* ontologia, sobretudo, porque a religião, e especialmente o cristianismo, não dispõem de um *infinito pensado*. Merleau-Ponty não encontra na não-filosofia do cristianismo o Deus dos filósofos, mas sim, um Deus que se apresenta em sua obscuridade e brutalidade irredutíveis à consciência, à essência e à ideia. É impossível termos uma ideia racional da morte de Deus, e deste modo, a novidade do cristianismo como religião da morte de Deus nos conduz a uma consciência livre da ideia. Nenhuma essência pode nos fazer compreender um Deus que morre. Eis como o cristianismo nos dá um Deus que nos livra do essencialismo. E esse Deus obscuro, cuja presença é indireta, impensável e indizível conceitualmente, nós encontramos em Tomás de Aquino, sobretudo em sua intuição juvenil que nos entrega um Ser sem essência como a base da sua *teologia negativa* que podemos lançar mão como uma luz para a *ontologia indireta* de Merleau-Ponty. Assim como o Ser Bruto merleau-pontyano o Deus tomista é inesgotável e oculto à essência e ao pensamento. E neste sentido, sendo também uma presença subterrânea, o Deus de Tomás de Aquino, enquanto fundamento inapreensível, suscita e mostra a necessidade de uma genealogia das essências. Em suma, o pensamento não-filosófico sobre Deus nos retira da ontologia do *ser pensado* e do *ser dito*. Nesses termos, pretendemos analisar agora de que forma a religião como pensamento não-filosófico nos impede de incorrermos na idolatria racionalista do pensamento filosófico. E quanto a este propósito, é preciso admirar como o jovem Tomás de Aquino nos mostra como pensar Deus sem cedermos à tentação metafísica da idolatria da essência.

Diante do atrofiamento essencialista da dimensão selvagem do Ser, Merleau-Ponty então se empenha em desocultar o Ser Bruto opondo-se a uma forma de pensamento metafisicamente fundamentado que pretendeu triunfar substituindo-o pelo *Ens realissimum*. Esta tarefa implica a renovação da ontologia que, já de início, deve libertar o pensamento da presença distante do *Ens realissimum* absorto na luz abstrata da

sua forma vazia. Esta forma nos é mostrada pela essência e a essência nos ilumina uma forma cujo vazio tem como correlato o pensamento, e nesses termos, o *Ens realissimum* iluminado através da essência é inteiramente um ser de pensamento, é uma realidade cuja existência não se revelaria se o pensamento não fosse capaz de pensar o infinito e, portanto, o *Ens realissimum* é um *infinito pensado* e o pensamento metafisicamente fundamentado é um enfraquecimento do infinito[23]. Trata-se, pois, de libertar o infinito da impiedade reflexiva do pensamento essencialista ou, em outros termos, trata-se de se libertar da idolatria racionalista dos filósofos anunciando-lhes que o seu Deus precisa morrer. E de acordo com essa tarefa, a *nova* ontologia encontra em seu caminho a religião, visto que, conforme afirma Merleau-Ponty, "a religião é a negação mais resoluta do infinito pensado" (1975a, p. 381). Encontramos na religião a negação do grande obstáculo ontológico da realização da *nova* ontologia. A religião – e especificamente o cristianismo, como teremos a oportunidade de ver – não pensa o infinito como um Objeto racionalizado, quem o faz são os filósofos, que assim se tornam idólatras e veneradores de uma Evidência formal idealmente preexistente e purificada de toda sombra, mudança e insegurança racional. Os filósofos cultuam um Objeto que não causa um *ébranlement* dos seus pensamentos. Retirar-lhes essa comodidade significa negar-lhes o pensamento absoluto do mundo, do qual eles não têm mais a explicação última, mostrando-lhes que há um Deus oculto, obscuro e indeterminado cuja existência não é conferida pela capacidade reflexiva da consciência.

Retirando o homem da sua submissão a uma metafísica estática e fria e realizando uma metafísica operante que melhor aquece o homem, em suas reflexões sobre religião, Merleau-Ponty vai revelar Deus "por detrás da consciência, aquém de nossas ideias, como força anônima que sustenta cada um de nossos pensamentos e cada uma de nossas experiências" (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 381). Deus se encontra no avesso da

---

[23] Como veremos na sequência, Tomás de Aquino nos apresenta, em sua intuição juvenil, um infinito que é irredutível ao pensamento. Destacando essa incongruência entre o infinito e o pensamento, Tomás de Aquino fortalece o infinito que, ao ser compreendido como Deus, se mostra como a plenitude absoluta do ser entendida como um Existir puro (GILSON, 1995, p. 661). Recuperado como Existência, o infinito transcende toda essência, e por isso ele permanece impensável e indizível, e nesses termos, pelo menos nos limites da intuição juvenil de Tomás de Aquino, o infinito não é um *Ens realissimum*, mas um ser misterioso que não se encerra na ideia que dele fazemos. E se Tomás de Aquino defende essa oposição entre a obscuridade de Deus e a ideia, o seu pensamento juvenil nos impede qualquer idolatria racionalista e impede que o racionalismo filosófico se desvirtue em idolatria, precisamente quando ele argumenta que, embora a essência seja ente (*ens*), há um ente (*esse*) que não é essência, mas Ser. E assim temos uma metafísica do ser como superação do essencialismo filosófico.

consciência onde as ideias não têm uma força e uma luz ontológicas e cognitivas para entrar. Temos então, atrás da consciência, a inadequação e a incongruência entre Deus e a ideia. Antes de ser um infinito pensado ou um objeto idealizado por uma consciência, Deus é recuperado como uma *força anônima*. E assim, os nossos pensamentos e as nossas experiências são sustentados por uma obscuridade oculta atrás da nossa consciência. Os nossos pensamentos e as nossas experiências têm por fonte um anonimato irredutível sem o qual eles mesmos não seriam possíveis, um anonimato que os nossos pensamentos não pensam inteiramente e do qual não temos inteiramente experiências. Atrás da consciência nos deparamos com um abismo (*Abgrund*) que neles insere e torna legítima uma obscuridade fundamental em nossos pensamentos e experiências. Deus se manifesta quando se apaga a luz da ideia.

> Neste ponto, a religião deixa de ser uma construção conceitual, uma ideologia, e alcança a experiência da vida inter-humana. A novidade do cristianismo, como religião da morte de Deus, aparece na recusa do Deus dos filósofos e na anunciação de um Deus que assume a condição do homem. A religião faz parte da cultura não como dogma, nem mesmo como crença – mas como grito (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 381).

A restituição da divindade como força anônima que se opõe a toda construção conceitual que se cristaliza em ideologia propicia a recuperação da experiência da vida inter-humana. É a condição humana que é ontologicamente restaurada pela morte de Deus que substitui o Deus dos filósofos. É o cristianismo, enquanto religião da morte de Deus, que liberta a condição humana do Deus dos filósofos. Considerando a sua novidade tributária do retorno a si de Deus por detrás da consciência, o cristianismo é, para Merleau-Ponty, "o reconhecimento de um mistério nas relações do homem com Deus, que está precisamente em o Deus cristão não comportar uma relação vertical de subordinação" (1975a, p. 355). A verticalidade que vigorava na relação entre o homem e o Deus dos filósofos é dissolvida pela horizontalidade e imanência trazidas pela novidade do cristianismo cujo grito desperta a condição humana que passa a se orientar e a se compreender através de um ateísmo que representa a oposição entre o *Abgrund* e a ideia. Alcançar a compreensão de si a partir desse ateísmo implica em adentrar no avesso da consciência e reconhecer essa obscuridade como sua dimensão de autenticidade. O cristianismo, em sua novidade que se apresenta como uma contribuição para a renovação da ontologia, dissolve a adequação racionalista e ímpia entre Deus e a ideia. O que tem

fim é a separação idealizada do infinito que o determina como um objeto que se entrega ao pensamento. Dito de outro modo, conforme declara Merleau-Ponty:

> [Não é Deus] simplesmente um princípio de que seríamos as consequências, uma vontade de que fôssemos os instrumentos, nem mesmo um modelo que os valores humanos refletissem; há, sem nós, como que uma impotência de Deus, e Cristo atesta que Deus não seria plenamente Deus se não assumisse a condição de homem. Claudel chega a dizer que Deus não está acima, mas jaz em nós, para exprimir que o não atingimos como ideia suprassensível, mas como heterônimo a habitar e autenticar nossa obscuridade. A transcendência não mais inflete o homem, tornando-se este, estranhamente, seu germe privilegiado (1975e, p. 355).

Como se nota, para Merleau-Ponty nenhuma lógica e nenhuma moral explica e sistematiza a relação entre Deus e nós e, tampouco, o fato de Deus assumir a condição de homem, quando, precisamente, Ele manifesta a sua máxima potência, que é a de tornar-se o seu outro, cuja condição é assim ontologicamente restaurada a tal ponto que este outro se torna o germe privilegiado da transcendência. Se a condição humana se torna a semente perene da transcendência, isto significa que Deus não é alcançado, determinado e iluminado por uma ideia suprassensível, mas, sim, significa que o alcançamos como um heterônimo que nos habita e que torna autêntica a nossa obscuridade. O que nos é obscuro é que nossa autenticidade consiste em sermos uma habitação-semente para o nosso heterônimo que, sendo um abismo que se encontra por detrás da nossa consciência, decreta a morte da Ideia suprassensível – um dos revestimentos filosóficos de Deus. Doravante, a autenticidade humana não coincide com a potência iluminadora da ideia porque ela é, antes e fundamentalmente, uma obscuridade que é ao mesmo tempo semente e habitação de um abismo que é fonte dos nossos pensamentos e experiências. O que é fonte tem suas raízes em nós mesmos. Eis a obscuridade que não podemos pensar e nem experimentar na medida mesma em que ela nos autentica.

Em outros termos podemos encontrar em *O ente e a essência*, de Tomás de Aquino, a compreensão de Deus como abismo (*Abgrund*) ou obscuridade (*Verborgen*), como um Ser amorfo, supraessencial, ou como uma substância suprassubstancial, e neste sentido, Deus se apresenta como uma realidade inconcebível pelo intelecto. O ser de Deus não coincide com a essência à qual tem acesso o intelecto, e é preciso dizer que o ser de Deus permanece oculto devido à sua *simplicidade* pura e absoluta pela qual o seu ser é

idêntico à sua essência[24]. E tendo em vista esta simplicidade absolutamente livre de toda composição, Deus é dito o Ente primeiro, primordial, "em verdade o ente suprassubstancial e o Puro Ser. Ato Puro (...), n'Ele não se trata mais de identidade essência-forma, mas essentia-esse" (NETO, 1995, p. 9). Enquanto Ato puro o ser de Deus é o Puro Existir além da própria substância, um Existir cuja pureza não aceita mais receber nenhuma forma, e precisamente por isto, esse Puro Existir é um abismo e uma obscuridade para o intelecto que é capaz de inteligir apenas a forma e a substância. Todavia, "para além da forma, é divisado o ser, ESSE e não ENS" (NETO, 1995, p. 9). Aquilo que existe sem forma não pode ser pensado pelo intelecto. Tomás de Aquino liberta Deus do racionalismo filosófico que pretendia confinar o seu *Esse* a um *Ens* pensável ou do qual temos uma ideia. Mas, enquanto ser supraessencial, absolutamente simples, Deus é irredutível ao pensamento, pois, este só alcança a composição substancial ou a não-identidade entre o ser e a essência que caracterizam os entes cujo ser é recebido pela sua participação e analogia com o ser puro e simples de Deus cuja essência é sua própria Existência absolutamente infinita e distinta de toda realidade que existe como *realidade pensada*, pois, toda realidade que existe como podendo ser pensada não tem o seu ser por si, mas o recebeu do que não tem o seu ser por outrem, do ser que é por si, ou seja, de Deus. Eis como Tomás de Aquino justifica a necessidade da substância suprassubstancial verdadeiramente fundante e originante. Mas, vejamos mais de perto como o Ente primeiro e primordial se apresenta como um *Esse* puro e simples que, inacessível à identidade essência-forma, pode ser compreendido como uma força anônima, bruta e obscura. Primeiramente, devemos expor a compreensão tomista de essência a fim de verificarmos porque o ser de Deus não é essência, não é nem pensado e nem dito pela essência.

Conforme afirma introdutoriamente Tomás de Aquino, "o ente e a essência são o que é concebido primeiro pelo intelecto" (1995, p. 13). Em outros termos, o que é primeiramente inteligido são o ente e a essência. A estes corresponde a capacidade de concepção do intelecto. Essência quer dizer também quididade, forma, natureza (AQUINO, 1995, 15). E em todos esses sentidos, a essência diz respeito a "tudo aquilo

[24] Conforme irá concluir Tomás de Aquino, não há essência no ser de Deus enquanto *ato de ser* (*actus essendi*), porque sendo absolutamente e obscuramente o primeiro, "ele está no limite da simplicidade, ao qual não cabe a noção de gênero ou espécie e, por conseguinte, nem definição por causa da sua simplicidade" (AQUINO, 1995, p. 56). A obscuridade primeira do *ato de ser* determina os limites ontológicos e cognitivos da essência.

que, seja como for, pode ser captado pelo intelecto" (AQUINO, 1995, p. 15). Ela se refere ao ser inteligível de algo. A essência de algo é isto pelo que algo tem o seu ser.

Do mesmo modo que há substâncias e acidentes, segue-se que, para Tomás de Aquino, "há também essência, própria e verdadeiramente, nas substâncias, mas há nos acidentes, de um certo modo e sob um certo aspecto" (1995, p. 16). Não é reservada à essência a função de dizer apenas, de maneira absoluta, o ser do ente. Além de a essência estar presente diferentemente nas substâncias e nos acidentes, Tomás de Aquino acrescenta que há essência diferentemente nas substâncias simples e nas substâncias compostas que são posteriores e mais fáceis de serem conhecidas. Nas primeiras, há essência de "um modo mais verdadeiro e nobre" porque as substâncias simples são causas das compostas. E a mais simples das substâncias – a que é causa em sentido mais verdadeiro e nobre – é Deus. Antes e acima da simplicidade há um *Esse* que é ainda mais simples, livre de toda substância, causando e doando o ser à simplicidade. Dirigir-se para esse puro *Esse* implica, necessariamente, em se libertar da composição que prende a atenção do intelecto.

Nas substâncias compostas "nota-se a forma e a matéria, como no homem a alma e o corpo. Não se pode, porém, dizer que apenas um deles seja denominado essência" (AQUINO, 1995, p. 16). Nem a matéria sozinha, nem a forma sozinha, pode ser definida como essência da coisa, porque, se a essência "é aquilo que é significado pela definição da coisa", por sua vez, "a definição das substâncias naturais contém, não apenas a forma, mas também a matéria" (AQUINO, 1995, p. 17). A essência é composição[25]. E como a composição pode pensar e dizer, adequadamente, o que é maximamente simples. A simplicidade é um abismo para o intelecto. Ela é obscura e anônima, indeterminada e indemonstrável. Tomás de Aquino acena para a necessidade de ultrapassarmos a metafísica da composição que define as possibilidades e os limites do conhecimento intelectivo, e assim, ele propõe uma nova metafísica que vai além da fundamentação do conhecimento sobre a essência, e portanto, libertando a metafísica das exigências do ser pensado, ele elabora uma metafísica da Existência de um *Esse* que é puramente *actus essendi*. Essa passagem da metafísica do ato de pensamento para a do ato de existir requer

[25] Conclusivamente, afirma Tomás de Aquino: "... o nome de essência nas substâncias compostas significa aquilo que é composto de matéria e forma" (1995, p. 18), ou ainda, "a quididade das substâncias compostas é a própria composição de forma e matéria" (1995, p. 18).

a análise do modo como se concebe a essência nas substâncias separadas a fim de se verificar como se define a superioridade destas.

Nas substâncias separadas – alma, inteligência e causa primeira – não há a composição de matéria e forma, pois, elas são destituídas de toda matéria (AQUINO, 1995, p. 36), e por isto são mais capazes de inteligír. Todavia, há nelas a composição de forma e ser (AQUINO, 1995, p. 37) que constitui uma unidade superior à unidade formada pela composição de matéria e forma. Nesses termos, além de ter forma, a inteligência, por exemplo, tem ser, e assim, ela é causa, visto que, tem o ser sem o outro; ela tem a capacidade de dar o ser. Já a forma – que pode existir sem a matéria – dá o ser à matéria, que não pode existir sem alguma forma. E o que é independente da matéria – separação que define sua superioridade – é o que se encontra mais próximo do *primeiro princípio*, "que é o ato primeiro e puro" (AQUINO, 1995, p. 38). Essa proximidade faz das formas realidades subsistentes por si. Essas formas são eminentemente inteligências cuja essência é apenas a forma livre e separada da matéria. Mas, por mais próximas que estejam do "ato primeiro e puro", e justamente porque não são partes necessárias do "ato primeiro e puro", as inteligências, padecendo de um decréscimo ontológico e cognitivo, ainda têm forma.

Nas substâncias separadas a simplicidade se torna a própria quididade, embora elas não sejam uma simplicidade completa e nem ato puro, posto que, elas "têm uma mistura de potência". Algo pode advir-lhes de fora e passar a compor a sua quididade que possui uma inteligibilidade na qual pode se ocultar o seu próprio ser. "Portanto, é claro que o ser é outro em relação à essência ou quididade" (AQUINO, 1995, p. 40). A essência é o que há de potência, que não é ainda o ato primeiro e puro do ser oculto[26]. O Ser enquanto Ato primeiro e puro é caracterizado pela identidade entre sua quididade e seu próprio ser. E por isto ele é único e primeiro. É em relação a ele que Tomás de Aquino declara:

[26] As inteligências se distinguem conforme o grau de ato e de potência; a inteligência superior, ou que possui maior grau de perfeição, está mais próxima do ato primeiro e puro, sendo menos em potência em relação às demais que estão mais afastadas e mais próximas, ao contrário, da matéria e da composição (AQUINO, 1995, p. 42-3). Em última instância, essa teoria do ato e potência nos leva à distinção entre o ser e a essência. Enquanto o ser é ato a essência é somente aptidão para ser. E se a essência precisa do ato para ser ou para realizar-se, isto significa que ela não tem o seu fundamento em si mesma, mas no ato que lhe é mais fundamental, originário e originante. A essência não é o fundamento último, ela não é a figura primeira do fundamento.

> Se, porém, for afirmada alguma coisa que seja apenas ser, de tal modo que o próprio ser seja subsistente, este ser não receberá adição de diferença, pois já não seria apenas ser, mas ser e, além disso, alguma forma; muito menos receberá adição de matéria (...). Donde resta que tal coisa que seja seu ser, não pode ser senão uma só. Donde ser preciso que, em qualquer outra coisa, exceto ela, um seja o seu ser e outra a sua quididade, natureza ou forma. Donde ser preciso que nas inteligências haja ser além da forma (1995, p. 40)

Há um ser que é simplesmente ser. Este é o Ato Puro de Existir sem qualquer atributo. A pureza da existência consiste na simplicidade da unidade. A existência primeira e verdadeira é a de uma Unidade sem forma porque ela é apenas o seu próprio ser. E ser apenas o seu próprio ser é alcançar uma plenitude de subsistência que a essência não pensa e não diz. O que permanece impensável e indizível pela metafísica da essência é a Existência. *O que existe* é apenas ser, e por isto, sendo por si, ele é causa de toda coisa cujo ser é outro que sua essência. O que tem o seu ser a partir de outro só pode ser causado *pelo que existe* como *sendo incausado*, único, primeiro e puro. E como vimos, a própria essência tem o seu ser a partir de outro, que é *O que existe* enquanto *actus essendi*. Este é o fundamento da essência, que nela sempre está presente como oculto, como um fundo sem forma. Há, portanto, um fundamento anterior às essências que é inapreensível por elas mesmas, e que é, neste sentido, um não-fundamento (*Abgrund*). As essências têm por fundamento uma obscuridade que funda a sua realidade e a sua possibilidade[27]. Um ser antitético que lhes doa o ser, se entrelaça às essências, e deste modo, tudo que vem ao ser como essência traz consigo a marca de um dom que nos remete para o âmbito do mistério, do indizível, do milagre e do que causa admiração. Enfim, alcançamos o sentido profundo que está no fundo daquilo que existe quando as pomos em discussão e ultrapassamos as essências, porque, sendo elas sem fundamento, as essências não nos podem dizer porque existe algo ao invés de nada. Acontece que, sem as essências, só nos resta *a crença* de que existe algo ao invés de nada. E com isso nos admiramos. E nossa admiração nos revela que a passagem do nada para a existência é a realização de um ato de bondade que, atrás da nossa consciência, continua nos sustentando no ser. De qualquer forma, é notável

[27] Doando-lhes a realidade, levando-as à concretização através do *ato de ser*, Tomás de Aquino nega às essências o estatuto de entidades ideais; consideradas em relação ao seu fundamento, elas não estão a serviço da idealização, mas, da realização e da concretização, de tal forma que todo ente tal como ele é concretamente é um ente essencial que traz em seu fundo, como um dom, um sentido profundo. É preciso enfatizar apenas que, não sendo elas mesmas o Ato que é doação de ser, o ser dos entes reais e concretos não deriva das essências, elas não dão o ser, as essências são estéreis, apenas o ser dá o ser, ou seja, se nada houvesse ou se não houvesse a Existência nada existiria.

que a razão tende a ultrapassar-se em Tomás de Aquino. Há, aqui, a inevitabilidade de um ultrapassamento racional das essências. No jovem Tomás, a essência é tendência a ultrapassar-se em seu fundamento, que é *O que existe.* E *O que existe* deste modo "é a causa primeira que é Deus" (AQUINO, 1995, p. 41), que é o Ato Puro que, por amor e bondade, doa o ser ao que estava em potência. *O que existe* – longe de apenas tornar pensável e dizível ou de apenas nos tornar capazes de inteligir – nos doa a existência através da sua revelação que se oculta despertando-nos vocações que, pondo-nos num movimento voluntário e livre, nos permitem compreender a vida como a passagem contínua e indefinida da potência para o ato, orientando-nos pela luz sem-forma da Bondade, que amorosamente se revela mas permanece como uma presença indireta, negativa, inobjetivável[28]. Enfim, qual o resultado último da *nova* metafísica da simplicidade do *ato de ser* de Tomás de Aquino?

Através da superação da ontologia do *ser pensado* – ou da metafísica que reduz o Ato a uma atividade de pensamento – Tomás de Aquino nos mostra que "há algo, como Deus, cuja essência é seu próprio ser" (1995, p. 44). E isto é suficiente para levar alguns filósofos a defenderem que Deus não tem quididade ou essência, "pois sua essência não é algo de outro que o seu ser" (AQUINO, 1995, p. 44). E sendo assim distinto de todo ser Ele é o ser perfeito e mais excelente, de tal modo que, todas as perfeições que há nos gêneros, Ele "as tem de modo mais excelente que todas as coisas, pois nele são um, mas nas demais têm diversidade" (AQUINO, 1995, p. 45). A perfeição superior não contraria a simplicidade. "Assim, Deus tem todas as perfeições no seu próprio ser" (AQUINO, 1995, p. 45) sem que elas Lhe acrescentem algo que não seja apenas o seu próprio ser. Em última instância, o ser de Deus não tem sequer necessidade das suas perfeições. Principalmente quando a atribuição das suas perfeições incorre numa tentativa – ímpia e idólatra – de idealizar o ser de Deus, de pensá-lo através do ser da ideia. Trata-se antes de uma perfeição bruta, que não tem forma ou atributos. Não sendo suscetível a nada que o retiraria do seu anonimato, Deus só pode fazer-se conhecido ocultando-se. E é neste

[28] Deus apenas se individua – ou se doa – por sua pura bondade (AQUINO, 1995, p. 45). Gilson também nos lembra que "a primeira coisa que Deus nos revela é sua existência" (GILSON, 1995, p. 657), mas ele ressalta que a existência de Deus não é evidente, precisamente porque Ele é um ser infinito cujo conceito é despossuído pelo nosso espírito finito (GILSON, 1995, p. 658). Deus é uma revelação que se retira "por detrás da consciência", como diria Merleau-Ponty. O ser de Deus é simultaneamente revelação e ocultamento. E isto nos leva a desejá-Lo. E o que devemos desejar em última instância é o Bem soberano, de tal modo que o nosso desejo nos revele que ser é bom *simplesmente*. Há uma bondade na simplicidade do ser.

sentido que Ele se apresenta como *Ego sum qui sum* (Êxodo, 3:13). Ou seja, conforme enfatiza Gilson, destacando o ser anônimo de Deus que nenhum atributo ou forma de existência revela:

> Deus é o ato puro de existir, isto é, nem mesmo uma essência qualquer, como o Uno, ou o Bem, ou o Pensamento, a que se atribuiria, além do mais, a existência; nem mesmo uma certa maneira eminente de existir, como a Eternidade, a Imutabilidade ou a Necessidade, que seria atribuída a seu ser como característica da realidade divina, mas o próprio Existir (*ipsum esse*) colocado em si e sem nenhuma adição, pois que tudo o que se lhe poderia acrescentar limitá-lo-ia, determinando-o (...). Portanto, aqui não se trata mais de identificar Deus com um de seus atributos, mas, ao contrário, de reduzir estes a não serem verdadeiramente nada mais do que atributos de Deus (GILSON, 1995, p. 661).

Primeiramente, o Deus do jovem Tomás de Aquino não é o deus Uno-Bem de Platão e não é o deus-Pensamento de Aristóteles; diante do Ato Puro de Existir estes não passam de ideia e de substância. O ser que é Deus não é mais o ser. A fé não dispõe mais da essência. Permitindo-nos deste modo pensá-Lo como um *Abgrund*, o jovem Tomás não confina o seu Deus às características ou aos modos de existir da ideia e da substância, determinando-o pela eternidade, imutabilidade ou necessidade. A ideia e a substância implicam numa limitação e determinação que desrespeitam a pureza da Existência do *actus essendi*, que não tem necessidade de nenhum atributo enquanto que todo atributo se encaminha para uma objetivação essencialista e logicista do ser de Deus. Os atributos finitizam o infinito, eles enfraquecem e perdem o ser de Deus, traduzido num Grande Objeto cujo ser, iluminado pela essência e pela substância, é apreensível pelo pensamento e alojado no intelecto como uma forma de consciência que não admite o seu avesso. No entanto, se Deus não se identifica com nenhum dos seus atributos – que não são o próprio ser de Deus, mas apenas uma idealização que visa determiná-Lo – ou seja, se o ser de Deus não é uma mera entidade metafísica ou lógica que a essência torna inteiramente visível, então, Ele apenas se revela como uma obscuridade anônima cuja Existência tem a pureza de um abismo que vira a consciência pelo avesso. Numa síntese rápida entre Merleau-Ponty e Tomás de Aquino, podemos dizer que somente a consciência que se encaminha para o avesso de si mesma é capaz de alcançar a revelação pura e originária de Deus. Por trás de si mesma, ao invés de ceder à impiedade e idolatria das suas reflexões essencialistas, a consciência se compreende como o abrigo de uma transcendência que é

germinação continuada ao invés de ser um *Ens realissimum* cuja infinitude é determinada como uma Positividade superior que personifica a recusa essencialista da brutalidade antitética e diacrítica do Ser. Ao dissolver a idolatria do essencialismo, tornando possível ao Ser Bruto ressuscitar do sacrifício que lhe impingiu o *Ens realissimum*, a presença indireta de Deus promove uma reviravolta da consciência que, deste modo, no avesso de si mesma, vai reconhecendo, despertando e tomando posse da sua historicidade que melhor lhe ilumina o cotidiano – junto com o seu substrato metafísico – do qual ela mesma é parte como manifestação indefinida e milagrosa.

2.2. Historicidade e ontologia: sã consciência e o valor filosófico do cotidiano

Retirada dela mesma e transformada em um pensamento contagiado pela vida, a filosofia agora pode ser a expressão de "uma relação com o ser, os outros e o mundo", ela pode recuperar-se como colóquio com o Ser, e deste modo, a filosofia está em casa *em toda parte*:

> Tanto no testemunho de um ignorante que viveu e amou como pôde, quanto nos "truques" que a ciência inventa, sem pudor especulativo, para rodear os problemas, tanto nas civilizações "bárbaras", quanto nas regiões de nossa vida que outrora não tinham existência oficial, na literatura, na vida sofisticada, ou nas discussões sobre a substância e o atributo. A humanidade instituída sente-se problemática, e a vida mais imediata tornou-se "filosófica" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 257).

Por bem ou por mal, estamos diante de uma situação que nos solicita cautela em continuarmos comodamente acreditando nelas, e mesmo, nos recomenda uma suspeição crítica das nossas clássicas crenças orientadoras quanto às fronteiras, anteriormente nítidas e rigidamente demarcadas, entre a ciência e a não-ciência, entre o filosófico e o não-filosófico. Aprendendo com sua própria historicidade, abandonando os seus princípios e as suas noções primeiras, e a si mesmo como entendimento infinito para o qual toda a evidência lhe é apenas interior, o pensamento, tornando-se mais compreensivo e geral, não mais se declara exaustivo. Por isto, "esse ar de improvisação e provisório, esse estilo meio extraviado das investigações modernas, tanto em ciência quanto em filosofia, na literatura ou nas artes, é o preço que se paga para adquirir *uma consciência mais madura de nossas relações com o Ser*" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 245; grifo

nosso). Essa maturidade nos mostra a necessidade de recomeçar sempre e também que a consciência deve se transformar em suas relações com o Ser, pois, estas o exigem e esta é a exigência de um aprendizado próprio da consciência. Embora se tratando de um aprendizado fundamentado na historicidade do pensamento que irá se traduzir em amadurecimento e sanidade da consciência filosófica, o que é imprescindível no presente, Merleau-Ponty, relembrando o sonho teleológico husserliano, não deixa de perguntar se aquela fragilização das fronteiras – reflexo de uma mudança em nossas relações com o Ser – não significa que nos despertamos do sonho da *filosofia como ciência rigorosa*[29], e se este despertar tem o sentido de término. Seja como for, o que podemos dizer, por ora, é que, de acordo com Merleau-Ponty:

> Em *sã consciência*, o filósofo não pode mais aproveitar-se de um pensamento absolutamente radical, nem se arrogar a posse intelectual do mundo e o rigor do conceito. O controle de si e de todas as coisas permanece a sua tarefa, porém nunca a terminará, uma vez que, doravante, deve prossegui-la através do campo dos fenômenos cujo domínio não lhe é assegurado antecipadamente por nenhum *a priori* formal (1960, p. 223-4; grifo nosso).

A entrada no *campo dos fenômenos* se faz abrindo mão de qualquer garantia idealizada previamente e assegurada por um *a priori* formal. No pensamento de Merleau-Ponty, esse conflito entre o fenômeno e o *a priori* formal se explicita, decisivamente, e alcança o seu clímax, demandando uma tomada de consciência radical por parte do filósofo, que deve questionar e investigar, agora, a sua própria consciência. Uma consciência *saudável* – não mais atrofiada ou caduca – é esta cujo ponto de partida não é mais um *a priori* formal que lhe asseguraria a radicalidade absoluta do seu pensamento, a sua posse intelectual do mundo, e o rigor como característica, exclusiva e privilegiada, dos seus conceitos. Uma *sã consciência* é apenas uma consciência que se curou por meio do seu aprendizado com a historicidade dos seus pensamentos, que é a historicidade do seu próprio amadurecimento enquanto superação da sua caducidade e restauração da sua

[29] Nos termos próprios de Husserl: "*Filosofia como ciência*, como ciência séria, de rigor, ciência apodicticamente rigorosa – *o sonho está acabado*" (2012, p. 425). Buscando compreender como a filosofia se realizou e é ainda possível hoje, Husserl faz esta observação que é o resultado de uma análise da história da filosofia, identificando as transformações que a filosofia se impôs, os momentos em que ela foi exitosa e aqueles em que ela fracassou, sempre em relação ao seu *telos*, visando apontar os motivos da sua situação presente de crise, quando lhe escapa o seu sentido teleológico ou o sentido da sua tarefa mais própria: "esclarecer a nossa consciência obscura do nosso *telos*" (HUSSERL, 2012, p. 429).

puerilidade. Uma *sã consciência* é uma *consciência madura* que, deixando o purismo mas se *puerilizando*, se despiu da "estreiteza de nossas ideias de adulto" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 225)[30]. Merleau-Ponty defende que o restabelecimento da *saúde* da consciência filosófica – ou seja, sua reinstauração em um recomeço que a renove e a revigore – tenha o sentido de um redimensionamento e de uma revitalização da *consciência metafísica*. Diante do espanto da descoberta dos contrários – pelo que ela é também dialética – e da compreensão da sua identidade na simplicidade do *fazer*, doravante,

> a consciência metafísica não possui outros objetos além daqueles da experiência cotidiana: este mundo, os outros, a história humana, a verdade, a cultura. Porém, em vez de tomá-los já prontos, como consequências sem premissas ou como obviedades, redescobre sua estranheza fundamental para mim e o milagre de sua aparição (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 378).

Para Merleau-Ponty, alijando-a da sua esfera especulativa e da sua natureza puramente intelectual, uma consciência saudável e madura, não mais fechada em si e não mais se orientando por sua disposição natural ao dogmatismo ou por seu *pathos* pelo ideal separado, confunde-se com a experiência cotidiana. Mas, por que é *metafísica* esta consciência do cotidiano? Porque a humanidade instituída se tornou problemática e a vida mais imediata, filosófica. A humanidade e a vida não são meras consequências que se autofundamentam ou meros produtos já prontos e destituídos de nascimento e da historicidade do seu processo de formação. É igualmente disto que a *nova* ontologia de Merleau-Ponty se incumbe de dar conta na medida em que ela encarna o sentido de uma *Ursprungsklärung* responsável pela retomada, em um nível genético, da correlação entre o filosófico e a vida cotidiana de uma humanidade que se instituiu como um problema para si mesma.

A proposta inadiável de uma genealogia ou de se investigar as premissas supõe que não há formas prontas, entre si exteriores e a-históricas, na humanidade e na vida, assim como, através de uma consciência amadurecida, essa proposta de início recusa a obviedade da vida e da humanidade. Quando se retira do filósofo o *a priori* formal como

---

[30] Essa puerilização implica em abandonar a pretensão de dominar a existência, e se tornar o eco ou o ressoante da relação com o Ser, isto é, trata-se de reencontrar o contato com o Ser (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 226).

o seu domínio cuja pureza lhe assegurava a completa familiaridade dos seus entes ideais, de repente, quando não há mais nenhum *a priori* formal como ponto de partida absoluto, destituído de nascimento, descobre-se não apenas a ilusão do óbvio, mas também, a imposição verdadeiramente dogmática da obviedade inclusive àquilo que sempre fora fundamentalmente tão estranho cujo aparecer tem o sentido de um milagre. Liberadas do *a priori* formal como condição separada (ou mesmo como causa) da sua própria inteligibilidade *e do seu sentido*, podem surgir *para mim* – para a minha consciência metafísica, amadurecida e saudável – em toda a sua *estranheza fundamental*, isto que, portanto, sempre me aparece *como um milagre*, notoriamente, a humanidade e a vida.

Essa estranheza fundamental e o milagre da sua aparição definem, para o homem e para a vida, o sentido da sua realidade metafísica. Isto significa que, a partir dessa compreensão do metafísico como liberação da idealização da obviedade, o sentido genuíno da humanidade e da vida, tanto antecede quanto permanece irredutível à idealidade científico-sistêmica das construções conceituais e científicas, sobretudo quando orientadas pelo ideal positivista. Nesses termos, "o" metafísico, que Merleau-Ponty contrapõe ao sistema filosófico e ao positivismo antimetafísico, *não é* o ser que pretendem pensar e dizer, por inteiro e adequadamente, a metafísica *do* fundamento absoluto ou do *infinito pensado* e o cientificismo que se compreende como ontologia direta do real. Portanto, nesse projeto de revisão ontológica não podemos apelar para um fundamento absoluto, mas, temos antes que gritar contra o infinito pensado a fim de que a própria moral seja possível; não devemos ocultar os paradoxos sensíveis da experiência da vida inter-humana através de uma construção metafísica de conceitos (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 379-81).

2.3. Mitologização da ciência: breve caracterização do pequeno racionalismo

O seu projeto ontológico é contraposto ao que Merleau-Ponty chama de "pequeno racionalismo", "aquele professado ou discutido por volta de 1900 e que consistia na explicação do Ser pela ciência" (1960, p. 238)[31], e que significou, para Merleau-Ponty,

[31] O "pequeno racionalismo", segundo Merleau-Ponty, "supunha uma imensa ciência já feita nas coisas a que a ciência efetiva viria reunir-se no dia de seu acabamento, sem nos deixar coisa alguma para perguntar, pois toda questão sensata teria recebido resposta" (1960, p. 238).

tamanho enfraquecimento da razão que, por meio dele, segundo o filósofo, ocorreu uma mitologização da ciência.

> Mas, não se pensava ceder a uma mitologia. Acreditava-se falar em nome da razão. Esta, confundia-se com o conhecimento das condições e das causas: em toda parte onde um condicionamento era revelado, pensava-se ter silenciado toda questão, resolvido o problema da essência com o da origem, restabelecido o fato sob a obediência de sua causa (...). Cada conquista do determinismo era uma derrota do sentido metafísico, cuja vitória exigia a "falência da ciência" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 239-0).

O "pequeno racionalismo", incorporando-a como o seu elemento essencial, transformou a compreensão da racionalidade que, para ele, passou a significar "o conhecimento das condições e das causas". E se o critério de cientificidade era determinado pela *revelação de condicionamentos* como resposta definitiva que silencia as questões *sensatas*, então, a ontologia cientificista, enquanto *ciência sensata das condições*, se restringia ao determinismo causal de uma "ciência já feita" capaz de uma explicação última que elimina toda interrogação sensatamente racional. Se a permanência das perguntas sem respostas era uma insensatez científica, todas as perguntas, sempre posteriores, pressupunham respostas já feitas, assim como a racionalidade da explicação era definida por seu desvendamento das condições e das causas. Se não havia ciência fora das condições e das causas, se além das condições e das causas a própria razão não perdura, e enfim, se tudo pode ser reduzido e inteiramente pensado e dito, ou adequadamente explicado, por suas condições e causas, seja a existência, o mundo, a vida ou o próprio Ser, então, não apenas o ser em sua totalidade é um *ser científico*, mas também, na ontologia cientificista não há nenhum *não ser*, visto que, nela, todas as interrogações sucumbem às explicações determinísticas. Eis a mitologização da ciência. Eis o mito de uma ciência capaz de manipular tudo, de dominar o próprio infinito ou de substituí-lo por si mesma, idealmente construída. Eis o mito de uma ciência que pretendeu *construir*, por artifícios técnicos, e apenas assim aceitá-las naturalizadas e submetidas à obviedade, a vida e também a morte[32].

---

[32] Merleau-Ponty lembra que "esse 'racionalismo' nos parecia repleto de mitos: mito das *leis da natureza*, situadas vagamente entre as normas e os fatos, e *segundo as quais*, pensava-se, este mundo cego, no entanto, está construído; mito da *explicação científica*, como se o conhecimento das relações, mesmo se estendido a todo observável, pudesse transformar, um dia, a própria existência do mundo numa proposição idêntica e óbvia. A estes dois mitos dever-se-iam acrescentar todos os outros anexos que proliferavam nos limites da

O mundo cientificamente transformado e totalmente transparente não era mais do que um mundo *construído* a partir da descoberta e da formulação sistemática das *leis da natureza*, o que não passava de uma chegada a si mesma da ciência, isto é, de uma ciência a si mesma reunida finalmente, sem admitir nada de diferente e fora desta sua identidade consigo própria, de tal modo que, se o mundo pudesse ser transformado numa sua proposição idêntica e óbvia, este mundo translúcido e tético não seria mais do que a afirmação ontológica da própria ciência como *tese primeira*. Nessas condições, a ciência começaria a partir de si mesma sem considerar nenhum pressuposto que pudesse resistir à obviedade construída da sua autoidentificação final. E, sendo assim, a ciência pode mesmo criar a vida em laboratório, no entanto, ela é incapaz de criar *o sentido* da vida em laboratório – este espaço em si idealmente construído e purificado, espaço de transparência, de manipulação e de controle experimental, no qual a ciência apenas olha para si mesma buscando neutralizar todo *o fenômeno* – o não originariamente presente – que, resistindo às suas leis, à sua obviedade e à sua identidade, então demanda o outro-que-a-ciência, que deve dar conta, precisamente, do *sentido fenomênico da vida*, deste originário não presente que, assim antitético, não pode ser criado em laboratório. Veremos que o antitético é o *Lebenswelt*, o que é bem antecipadamente reconhecido por Merleau-Ponty como o seu ponto de partida anterior à ciência e ao conhecimento, pois, para o filósofo, "todo 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 primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 3). Esta recomendação diz em outros termos a necessidade de se retornar às coisas mesmas que, também quer dizer para Merleau-Ponty, "retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente" (1999, p. 4). Nesses termos, de acordo com Merleau-Ponty, "a ciência foi apenas a continuação ou a amplificação do movimento constitutivo das coisas percebidas" (1999, p. 86) que constituíam o seu pressuposto fenomenológico não assumido por ela, e mediante tal procedimento, o conceito científico se tornou o meio de fixar e de objetivar os fenômenos, cuja exclusão e esquecimento que definiram o saber científico, igualmente

---

ciência, como, por exemplo, aqueles que giravam ao redor das noções de vida e de morte. Era a época em que se perguntava com entusiasmo ou com angústia se o homem poderia criar a vida no laboratório" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 239).

determinaram “a idealidade do objeto, a objetivação do corpo vivo, a posição do espírito em uma dimensão de valor sem comum medida com a natureza” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 88). Eis o retrato da ciência clássica “como uma percepção que esquece suas origens e se acredita acabada”. Evidenciada essa substituição abstrata dos fenômenos negligenciados como começo, e através da qual, portanto, a ciência e o conhecimento acreditam começar a partir de si mesmos, resta que, para Merleau-Ponty:

> O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados, o sistema “Eu-Outro-as coisas” no estado nascente, 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 e da tradição racional que funda (1999, p. 89-0).

Esse retorno à vida através da recuperação da primordialidade fenomênica do mundo percebido deve nos permitir demonstrar o caráter ôntico do mundo objetivo e do próprio conhecimento. Em seu sentido fundamental, que resiste à transparência plena da atividade laboratorial de eliminar o mistério ou o enigma, a vida se apresenta, portanto, como uma antítese à ciência que se quer a *primeira tese*. Nessas condições, essa revisão ontológica pela qual pretendemos recuperar e compreender o sentido da vida, deve nos conduzir à *inversão do tético científico*, tanto se auxiliando dele quanto se configurando, propriamente, como o outro-que-a-ciência que, neste momento, é associado, por Merleau-Ponty, ao que pode ser pintado (revigorado ou ressuscitado) com cores metafísicas. O metafísico é, sobretudo, da ordem do sentido, misterioso e enigmático, porque não pode ser cientificamente criado. Eis a irredutibilidade da vida, que não é criada sem o seu sentido, o mesmo que a ciência jamais criou, e por isto, a compreensão do sentido da vida nos aproxima mais do sentido genuíno da criação autêntica. A vida exige-nos criação para que possamos experimentá-la e compreendê-la. Mas, qual o sentido desta criação que nos coloca diante da vida e onde encontrá-la? Essa criação se encontra disponível para nós dentro do quadro clássico da filosofia? Antes de tudo, para ser recuperada, a vida exige que a filosofia não seja uma criação que repousa sobre si mesma (*Gebilde*), e que, portanto, se nega por meio disto que constitui sua oposição ao *Lebenswelt*. É preciso,

antes, segundo afirma Merleau-Ponty, “de uma criação que é invocada e engendrada pelo *Lebenswelt* como historicidade operante, latente, que a prolonga e dela dá testemunho” (1964, p. 228). Nessa criação como a portadora de uma historicidade operante, latente e ontológica, iremos reencontrar o *Lebenswelt* como a sua fonte, e é apenas deste modo que “a filosofia, precisamente, como 'Ser falando em nós', expressão da experiência muda de si, é criação. Criação que é, ao mesmo tempo, reintegração do ser: pois (…) quer-se ultrapassar enquanto pura *Gebilde*, reencontrar a sua origem” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 250), e retomar, por isto, o contato com o Ser, visto que, “o ser é *aquilo que exige de nós criação* para que dele tenhamos experiência” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 251). E tal *inscrição* do Ser está presente na literatura onde o metafísico sobreviveu como uma presença indireta e clandestina.

Como algo que não é apenas o que é, sem qualquer transcendência intrínseca, o metafísico quer dizer, originalmente, o *indireto*, em Merleau-Ponty. Mas, é bom que se diga, o indireto não tem o sentido de impossibilitar toda e qualquer forma de pensamento e de discurso, assim como, toda e qualquer ciência, apesar de ele designar a pré-conceitualidade e a pré-cientificidade de uma presença que se doa indiretamente que é fundamentalmente estranha e sempre surpreendente, como não se admite em um mundo-laboratório.

2.4. A oposição do metafísico ao cientificismo e à idolatria da filosofia

Se, o que está presente indiretamente, ou aquilo cujo sentido é então metafísico, é o que deste modo nos encanta (*tò thaumàzein*) ou nos exige a capacidade para o *étonnement*, então, retomando o que dizíamos mais acima, a humanidade e a vida, recuperadas a sua estranheza e a sua aparição indefinida, esperam de nós uma *nova* forma de pensar não estritamente lógico-conceitual, mas que ainda assim seja filosófica, e por esse meio, a humanidade e a vida também nos exigem a efetivação da metafísica como horizonte que tanto orienta quanto resguarda o sentido autêntico e a especificidade das *ciências humanas*. E o faremos por meio da consideração dos termos em que a metafísica, reconhece Merleau-Ponty, “não cessou de levar uma espécie de vida clandestina na literatura e na poesia” (1975a, p. 369). Conservando algo do que a forçou a esta vida clandestina só aceita na literatura, na poesia, na pintura, etc., a metafísica reaparece nas próprias ciências, “não para limitar-lhes o campo ou para opor-lhes barreiras”, o que a

inutilizaria, “mas como inventário deliberado de um tipo de ser ignorado pelo cientificismo” (1975a, p. 369), e que ela deve levar ao reconhecimento progressivo por parte das ciências, ao mesmo tempo que o resguarda da idolatria da objetividade. É através desta sua atividade ou como metafísica *atuante*, que Merleau-Ponty propõe “fazê-la aparecer no horizonte das ciências do homem” (1975a, p. 369), uma vez que essa metafísica *atuante* ultrapassa a ideia do conhecimento científico e objetivo cuja explicação afirma uma totalidade social sem vínculos interiores e sem movimento entre os seus valores e as suas instituições, então exteriores ao indivíduo. Enquanto *atuante*, a metafísica então possibilita a apreensão daquilo que constitui o verdadeiro espírito de uma sociedade a partir da atitude e do fazer do homem que, apenas assim, possui um dever-ser que não é explicado pela naturalização das leis sociais. Isto é, combatendo a idolatria da objetividade que, enquanto imposição *a priori* de categorias objetivas, coisifica o social purificando-o da vontade e das ações humanas e que nega à sociedade suas possibilidades dialéticas intrínsecas e a responsabilidade por suas mudanças, essa metafísica atuante – ou *filosofia militante* – nos permite pensar as ciências humanas como ciências do “sentido que os próprios homens deram às suas ações” enquanto agiam rigorosamente motivados tão somente por uma crença “numa lógica da história e na verdade daquilo que fazem” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 375). Mesmo representando um enraizamento nela e um enfrentamento constante da contingência, esse fazer que assim tem uma verdade é propriamente o “fato” que não é *meramente* um fato.

Como sugerido ainda há pouco, essa *nova* metafísica encarna o sentido de uma *ciência da vida* que, além de dever ultrapassar o “pequeno racionalismo” juntamente com suas consequências, não podia ser pensada por uma filosofia que, isolando-se em seu universo de significações fechadas, insiste em preservar todos os seus direitos. Merleau-Ponty então nos permite ver a incongruência entre o pensamento da vida e o “legalismo” filosófico, cujo domínio puro sob sua jurisdição, onde os seus direitos são imperativos e exercidos como hábitos que não se questiona, não aceita, peremptoriamente, nenhuma presença indireta tal como a da vida. E por isto, se não podemos pensar o sentido da vida sem essa revisão ontológica, conforme compreendemos, isto se justifica porque, entre outros motivos, essa revisão da ontologia começa por confiscar os direitos oficiais e

idolatrados da filosofia. Porém, é possível uma filosofia sem ídolos[33]? Isto é, "o que resta da filosofia quando perde seus direitos ao *a priori*, ao sistema ou à construção, quando não sobrevoa mais a experiência"? (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 256) perguntamos, autorizados por Merleau-Ponty, que nos responde: "Resta quase tudo. Pois o sistema, a explicação, a dedução, nunca foram o essencial. Esses arranjos exprimiam – e escondiam – uma relação com o ser, os outros e o mundo" (1960, p. 257), formulando-a de modo direto e escondendo sua problematicidade inexaurível. Mais uma vez, precisamos nos desfazer dos ídolos-véus da tradição, que tanto restringiram e debilitaram o pensamento filosófico, condicionando-o e lhe impedindo de olhar *para* a experiência, de uma forma espontânea e mesmo ingênua ou pueril, com um olhar sem desvios e sem contaminações, livre do *a priori*, e desta forma, não sistematizado e não construído. "Resta quase tudo" para uma filosofia que não mais se considera adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, para uma filosofia sem títulos de propriedade exclusivos sobre o sentido, o inteligível, o mundo, e o Ser, enfim, "resta quase tudo" para uma filosofia sem posses, ingênua, aberta, interrogativa, e que, tendo apenas a disposição renovada para retomar o contato, tem também, simultaneamente, um *novo começo*, isto é, "quase tudo", a saber: uma relação com o ser, os outros e o mundo. A possibilidade de compreensão do sentido da vida se encontra nessa relação, que é "quase tudo" porque não é uma relação lógica entre termos positivos idealmente purificados, porque ela é uma relação sem coincidência ou síntese final que afirme o idêntico, de modo que não se pode pensar nem dizer, conceitualmente, *o que é* ela, pois, atribuir-lhe um ser desta forma ordinária e clássica é velar a sua *significação*. Nessas condições, a revisão ontológica – enquanto destruição das idealizações – será *desvelamento*, por meio do qual, o que se espera, é ultrapassar as

[33] Quando Merleau-Ponty fala da idolatria da filosofia, ele está propondo superar todas as idealizações, tanto do pensamento negativista quanto do pensamento positivista, através da restituição da interrogação filosófica *sempre em contato com o Ser* (1996, p. 360). Isto porque as idealizações desconsideram a *ideia dialética do Ser* e dissolvem as relações dialéticas reforçando, com isto, o dualismo dicotômico entre o espírito e o mundo, que deu nascimento, segundo Merleau-Ponty, à história confusa e à mitologia laboriosa e bastarda da *psyché* (1996, p. 360-2). Nesses termos, a superação da idolatria visa compreender a origem a fim de remediar essa situação de crise ocasionada por essa disjunção do mundo em duas ordens purificadas e isoladas – a do pensamento negativista e a do pensamento positivista. Em outros termos, "a crise não será superada a não ser quando desfizermos a pura ideia da extensão como positividade pura e a contra-abstração do espírito como negatividade pura e, evidentemente, a mitologia bastarda da *psyché*. É-nos necessário rasgar esses véus com os quais a tradição envolveu nossas relações com os outros, com nosso corpo, com a natureza, com o Ser, e reencontrar o contato com eles (...). A filosofia é esta destruição das idealizações, dos ídolos, ela renasce como retorno, não a um imediato quimérico e que ninguém jamais viu, mas, à indivisão do Ser e do nada que nós somos, e que nós sabemos de alguma maneira, pois, nós a vivemos" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 362).

noções filosóficas a fim de se recuperar o que elas velaram: a fluência da significação pré-ideal e pré-lógica da sobredita relação sem a qual sequer podemos nos dispor à compreensão da vida.

2.5. Uma ciência da pré-ciência: o *Abgrund* do *Lebenswelt* e o anúncio de uma restauração do Logos

Conforme o que foi dito, uma *nova* ontologia "seria a elaboração das noções que devem substituir a de subjetividade transcendental, as de sujeito, objeto, sentido" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 221), isto é, indo além da sua tradição discursiva e devendo começar pela criação ativa das suas próprias noções não-objetivantes, a definição da filosofia, não mais ingenuamente restrita aos limites da reflexão sobre *o que é*, deve comportar "a elucidação da própria expressão filosófica", reconhecendo-a "como ciência da pré-ciência, como expressão do que está antes da expressão *e que a sustém por trás*" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 221). Este *antes* que exige uma ciência radical ou a reinstauração, a abertura e a presença maciça da filosofia, é precisamente o *Lebenswelt* cuja pré-cientificidade *dóxica* o qualifica como *ser selvagem*. Mediante tal estatuto ontológico que lhe reconhece Merleau-Ponty, o *Lebenswelt* começa por exigir uma ciência radicalmente nova em relação à ciência objetiva e que deve confirmar a sua irredutibilidade ao logicismo logocêntrico. É neste mesmo sentido e com o propósito de demonstrar a anterioridade ontológica do mundo da vida em seu movimento constante, que Husserl já falava que a "ciência de espécie nova do mundo da vida" abarca, de acordo com "a sua cientificidade específica", "todos os problemas com sentido para o ser e o conhecimento da verdade" e também "todas as questões da ciência objetiva" (HUSSERL, 2012, p. 385)[34]. A investigação do *Lebenswelt* exige e realiza uma transformação da

[34] Husserl ainda adverte que "impõe-se aqui e tem de ser ponderada antes de tudo a concepção correta da essência do mundo da vida e o método para um tratamento 'científico' que lhe seja adequado, tratamento no qual deve ficar fora de questão a cientificidade 'objetiva'" (2012, p. 100). Se o adequado tratamento científico do mundo da vida deve rejeitar, de antemão, a objetivação, urge então encontrar um método que não incorre no "construtivismo idealizante" do método matemático, por exemplo, que opera, sistematicamente, com representações ideais, e assim, esse procedimento de objetivação "não gera, ao agir, coisas a partir de coisas, mas gera ideias; as ideias surgem por uma operação específica do espírito: por idealização" (HUSSERL, 2012, p. 289). É oportuno dizer que a idealização objetivante nega e se afasta do movimento constante e do fluxo de mudanças e correções possíveis que caracterizam o mundo da vida como mundo da *doxa* e a própria *doxa* como "o solo sobre o qual toda ciência objetiva se pode desdobrar" (HUSSERL, 2012, p. 387). Se a *doxa* é o solo da cientificidade lógico-objetiva, ela abriga em si a vida pré-científica, a brutalidade ontológica que se opõe à idealização, e assim, quando estamos nela, "estamos no fluxo heracliteano dos dados sensório-coisais mutáveis, em cuja mudança temos, na evidência ingênua da

concepção de cientificidade. E reforçando a diferença radical entre ciência objetiva e ciência do mundo da vida, Husserl pondera:

> E talvez a cientificidade, que este mundo da vida, como tal e na sua universalidade, exige, seja uma cientificidade específica, justamente não lógico-objetiva, e que, como a cientificidade fundamentadora última, o seu valor não seja o de uma cientificidade menor, mas superior. Mas como deve ser efetivada esta cientificidade de um gênero inteiramente outro, a que se substituiu até aqui a cientificidade objetiva? (2012, p. 101).

A pergunta de Husserl será o objeto propriamente da segunda parte do nosso trabalho. É devido a resistência ontológica à cientificidade lógico-objetiva, que não é "fundamentadora última", que Merleau-Ponty encontra na investigação científica do *Lebenswelt* um recurso imprescindível para a elaboração da sua *nova* ontologia deliberadamente oposta a toda operação idealizadora. Empenhando-se em buscar "a cientificidade fundamentadora última" específica de uma "ciência da pré-ciência", como bem observou Merleau-Ponty, vemos Husserl constatar que o *Lebenswelt*, em sua concreção completa *dóxica*, vai além e não se entrega totalmente à *práxis* lógico-teórica, e é esta irredutibilidade que o qualifica como *ser selvagem* – ou *dóxico* ou heracliteano. Tendo em vista esse contraste, Husserl nos chama a atenção:

> Se o contraste for trazido à sua pureza, deve-se fazer, então, justiça ao seu vínculo essencial: uma teoria objetiva no seu sentido lógico (ou seja, apreendida universalmente: a ciência como totalidade da teoria predicativa, do sistema de asserções entendidas "logicamente" como "proposições em si", "verdades em si" e, neste sentido, como asserções logicamente vinculadas) *radica no mundo da vida, funda-se neste*, nas evidências originárias que dele fazem parte. Em virtude deste enraizamento, a ciência objetiva tem uma permanente referência de sentido ao mundo onde vivemos sempre (2012, p. 105-6; grifo nosso)[35].

Quanto a essas condições referentes à procura de uma nova concepção de cientificidade cuja realização deve ser propiciada pela consideração do mundo da vida,

---

experiência, a certeza de que, ao ver, ao tocar e sentir pelo tato, ao ouvir etc. uma mesma coisa, conhecemos as suas propriedades" (HUSSERL, 2012, p. 284).

[35] E ainda para Husserl, "o saber do mundo científico-objetivo 'funda-se' na evidência do mundo da vida. Ele é dado de antemão ao trabalhador científico e à comunidade de trabalho como solo" (2012, p. 106). Este solo pré-dado então abriga a validade objetiva, bem como, o sentido e a tarefa da ciência e, embora dóxico-heracliteano, "o mundo da vida é um domínio de evidências originárias" (HUSSERL, 2012, p. 104), e por isto, ele é "o solo permanente de validade, uma fonte constantemente pronta de obviedades a que recorremos sem mais, como homens práticos ou como cientistas" (HUSSERL, 2012, p. 99).

constitui parte essencial do sentido legítimo e genuíno da *nova* ontologia de Merleau-Ponty, a tarefa de "reencontrar o logos do *Lebenswelt*" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 221). Visto que, como vimos, ele alimenta uma ciência *sui generis* fecundando e fortalecendo a sua expressão, o *Lebenswelt*, em sua realidade pré-científica e pré-ontológica, não apenas renova e recupera o sentido da filosofia, mas também, é a partir dele que é possível a renovação da subjetividade, do psíquico, do *Geist*, da Natureza, da linguagem e, enfim, das ciências (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 220-1)[36]. Atentando-se para essa tarefa arqueológica que demanda a passagem para uma *fenomenologia genética* que começa por se libertar do princípio de razão enquanto este pode ser convertido ao princípio de causalidade, Franck Robert, através de uma análise do vínculo entre ontologia positiva e busca do fundamento (*Grund*), destaca como a filosofia de Merleau-Ponty, ao se interrogar, incessantemente, pela origem do sentido, recusa o epíteto de filosofia do fundamento como "um princípio último capaz de se autofundar e, ao mesmo tempo, de fundar, sem dúvida em diferentes sentidos, o ser, o saber, e o sentido" (ROBERT, 2000, p. 351), e pode ser mais adequadamente compreendida como *pensamento da fundação* (*Fundierung; Stiftung*), o qual, segundo Robert, não admite o "sentido fundado em uma racionalidade que repousaria sobre um fundamento absoluto, a-histórico" (2000, p. 356)[37]. Também para Lefort, que define o caráter *fundante* do pensamento em Merleau-Ponty como um *dar a pensar* aos outros marcado pela ruptura com um fundamento positivo, "esta ausência de fundamento se dá, ao contrário, como a lei mesma do pensar" (LEFORT, 1978, p. 20). Se o pensamento sem fundamento *dá a pensar*, isto significa que ele não é fechado e objetivamente exposto diante de uma

---

[36] Essa renovação e recuperação apelam para uma história transcendental – ou nos inserem na dimensão transcendental de uma historicidade ontológica – que se constitui como uma espécie de *arqueologia*. "Arqueologia, não como investigação de um fundamento metafísico, mas, como des-coberta, des-velamento de um solo (...), o solo absoluto: a Terra. Não se trata, portanto, de olhar para o alto, para o céu inteligível das ideias, lugar das essências puras, mas, é necessário se voltar para baixo, rumo ao profundo, para o lugar sobre o qual tudo repousa ou está em movimento, para o lugar onde, igualmente, tudo advém, as possibilidades do vivente e as possibilidades do pensamento, isto é, para este lugar onde toda fundação é possível, aí onde se enraíza o sentido: a Terra" (ROBERT, 2000, p. 353).

[37] Em virtude do seu caráter de ruptura com a tradição clássica – colocando "em questão o estatuto do sujeito, da consciência, da representação, do conceito", contribuindo para desestabilizar nossa noção de linguagem e, enfim, para arruinar "as certezas que sustentavam as grandes referências do pensamento metafísico: Razão, Natureza, História" – o pensamento de Merleau-Ponty traz consigo um "poder de fundação" (LEFORT, 1978, p. IX-X) que destitui o *eu penso* do seu posto central a partir do qual ele abarca a totalidade do Ser, recusando-lhe o poder objetivo de transformar todo Ser-dado em Ser-posto, e assim, esse *dar a pensar* aos outros que exige o descentramento e a abertura da pura presença a si, questionando a essência do pensamento que não se escreve, prévio à sua realização numa obra que abriga o Ser tal como ele se anuncia, nos restitui a relação com o Ser através de um "livre abandono ao que excede a ordem das ideias possuídas, ao indeterminado, ao impensado ou ao invisível" (LEFORT, 1978, p. 19).

consciência, e isto implica que ele não apenas nos conduz para além dele, mas também, nos conduz para além da nossa consciência como uma pura presença a si, e mostrando-nos o seu coeficiente de indeterminação e de abertura, ele nos coloca em contato com o Ser cuja interrogação o fez nascer e ainda o alimenta. "Esta interrogação não visa um mundo em repouso e não deixa o espírito em repouso" (LEFORT, 1978, p. 44), e dela, não podemos extrair as fórmulas de um saber positivo, pois, ela vai às coisas sensíveis para expor o que é absolutamente estranho à consciência "e descobrir nesta despossessão de si a dimensão de uma abertura do Ser"[38].

E se conforme Robert, "a crítica da ideia de fundamento não conduz, efetivamente, a de modo algum renunciar à investigação da origem do sentido, à investigação da *Ursprung*" (2000, p. 352), esta se faz sob o regime de uma revisão ontológica que substitui o fundamento pelo *Lebenswelt*[39]. Portanto, "a prioridade ontológica do *Lebenswelt*, como solo das idealizações, é incontestável para Merleau-Ponty", de tal modo que se deve recuperar esse solo ontológico que nos permite compreender o real valor filosófico da idealização. Diante disto, para Robert, "uma consideração consequente do *Lebenswelt*, solidária de uma ontologia que não se pensa mais a partir de um positivismo das essências, leva a repensar o próprio sentido da verdade científica e da racionalidade" (2000, p. 369). O que a consideração do *Lebenswelt* enquanto símbolo de uma ausência de fundamento (*Abgrund*) pode nos ensinar, na medida em que ela é pertinente a uma *fenomenologia da gênese* que renova o pensamento do Ser, é que só se pode propor a investigação acerca da origem do sentido para uma filosofia que, assumindo a tarefa infinita de reencontrar o *Logos selvagem* do *Lebenswelt*, necessariamente se dispõe a retornar aquém do positivismo das essências para encontrar a origem do sentido[40]. Nesta linha de raciocínio, enquanto exigência de restituição de um *Logos* pré-lógico capaz de remediar a crise do sentido e da racionalidade, da cultura e da

---

[38] Além disso, ressalta Lefort: "Esta interrogação visa o Ser, mas, isto do que ela se aproxima é, retomando as palavras misteriosas de *Signes*, o *Ser bruto*, incomensurável às representações que a ciência dele compõe (...), não o Ser 'aplainado' entregue aos sonhos de uma consciência soberana" (1978, p. 44).

[39] Isto significa, propriamente, a desconstrução do *inversionismo filosófico* que legitima a ousiologia lógica, e por isto, em tom de advertência, Madison lembra que "o inversionismo racionalista é uma doença insidiosa, altamente contagiosa, do entendimento humano, e foi o alvo principal, tanto da 'arqueologia' de Husserl, quanto da 'genealogia' de Merleau-Ponty" (1991, p. 125). Ambos os filósofos diagnosticaram o *pathos* do entendimento humano.

[40] Como teremos a oportunidade de ver, quando Merleau-Ponty absorver a Natureza como um elemento indispensável para a sua renovação da ontologia, o que foi dito exige um projeto de reaproximação do *Logos* e da *Physis* cuja tarefa deverá ser a de demonstrar a artificialidade das suas fronteiras ou a impossibilidade pré-metafísica de os separar.

moral, o *Lebenswelt* surge com esta sua tarefa no horizonte último da fenomenologia de Husserl, tanto como uma crítica ao Ocidente, desde a modernidade, sobretudo, quanto como uma orientação detentora não só das suas verdadeiras possibilidades de renovação e de sobrevivência, mas também, do futuro da própria humanidade. O retorno ao *Lebenswelt* é indissociável do desvelamento de uma *enteléquia* que nos orienta como fonte do sentido cuja compreensão exige uma criação constante e uma atividade crítica de reexame[41]. Isto também significa que o sentido do *Lebenswelt* não é apreendido sem criação e sem reexame crítico.

2.6. Esboço da ontologia: o sentido da realização da filosofia

Depois dessa exposição, podemos apresentar o programa – e até certo ponto o alcance inicialmente apenas prometido – do projeto ontológico de Merleau-Ponty que começa por reconhecer o obstáculo representado pela filosofia objetiva que, separando *logos* e *Ser bruto*, instaura a lógica como pensamento objetivo de um infinito alcançado através de um esquecimento:

> Esboço de uma ontologia projetada como ontologia do Ser bruto – e do logos. Configurar o Ser selvagem, prolongando o meu artigo sobre Husserl[42]. Mas o desvelamento desse mundo, desse Ser permanece mudo enquanto não desenraizarmos a "filosofia objetiva" (Husserl). É preciso uma *Ursprungsklärung* [porque] houve uma passagem ao infinito como infinito objetivo. Essa passagem era tematização (e esquecimento) da *Offenheit*, do *Lebenswelt* – é preciso retomar impulso do lado de cá (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 219-0).

Quanto ao seu projeto ontológico que pretende esclarecer que nós já estávamos no infinito antes da sua idealização objetivante, Merleau-Ponty reaproxima o *logos* de uma brutalidade ontológica (pré-ideal e pré-lógica) que, para ele, foi desvelada pela

---

[41] "Como Husserl já o dizia, visto que o Ocidente tem que justificar seu valor de "*enteléquia* histórica" por meio de novas criações, visto que ele também é uma criação histórica, prometida unicamente à tarefa onerosa de compreender as outras, é seu próprio destino reexaminar até sua ideia de verdade e do conceito, e todas as instituições – ciências, capitalismo e, se se quiser, o complexo de Édipo (...). Não, necessariamente para destruí-las, mas para enfrentar a crise que atravessam para reencontrar a fonte de onde derivam e à qual têm devido sua longa prosperidade" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 225). É deste modo que a fenomenologia transcendental, ao abrigar o sentido e a tarefa da volta à fonte como o destino da humanidade, pelo qual ela se renova e, neste recomeço, se mantém, será absorvida pela revisão da ontologia de Merleau-Ponty que quer apreender o sentido da vida livre da ideia de verdade, do conceito, e de todas as instituições.

[42] Trata-se de *O filósofo e sua sombra*, escrito para a comemoração do centenário de Husserl.

fenomenologia transcendental de Husserl, precisamente quando este se propôs desenraizar – ou retirar o solo (*Boden*) – da filosofia objetiva por meio da *epoché* fenomenológica, que nos revelou a possibilidade e a exigência de uma "ontologia do *Lebenswelt*" a se realizar pela fenomenologia madura, despida de pré-conceitos e livre dos velhos véus, e que se dispõe a investigar a origem pré-lógica do sentido – então padecendo dos sintomas de uma crise –, mesmo se, para isto, ela não apenas devesse se contrapor à noção de verdade, de racionalidade e de cientificidade, mas também, a si mesma, à compreensão anterior do seu sentido e da sua tarefa. O que significa, para Merleau-Ponty, a *realização* da filosofia e sua supressão como filosofia separada. Nisto está representada, para Merleau-Ponty, a virtude da fenomenologia, que sempre buscou se compreender, ainda que isto motivasse o seu ultrapassamento virtual. Nisto está representada a verdade da filosofia, para Merleau-Ponty, para quem "a filosofia seria falsa apenas enquanto permanecesse abstrata, enclausurando-se nos conceitos e nos seres de razão, mascarando as relações inter-humanas efetivas" (1975b, p. 269). É por compreender que a fenomenologia é realização da filosofia, tanto por contestar o *Boden* histórico da filosofia, quanto por sua própria autocrítica, que Merleau-Ponty censura aqueles que retêm apenas as fórmulas mais antigas de Husserl: "a filosofia das essências, filosofia como saber rigoroso ou absoluto, a consciência como atividade transcendental e constituinte" (1975b, p. 271). No entanto, apesar de Husserl manter essas fórmulas até o fim, reconhece Merleau-Ponty, foram também introduzidas outras, tardiamente: "o ponto de partida como 'situação dialética', a filosofia como 'meditação ou diálogo infinitos'" (1975b, p. 271). O que mais importa a Merleau-Ponty é que, de acordo com ele, "o grande interesse da carreira de Husserl consiste em não ter cessado de voltar a questionar sua exigência de racionalidade absoluta e, por exemplo, de interrogar-se sobre a possibilidade daquela 'redução fenomenológica' que o celebrizou" (1975b, p. 271). E, então, se para Husserl a racionalidade deve ser questionada tendo em vista a investigação das suas condições, isto queria dizer que, aos olhos de Merleau-Ponty, ele "percebia cada vez melhor o resíduo deixado por toda filosofia reflexiva e o fato fundamental de que existimos antes de refletir" (1975b, p. 271), e se dispondo à tarefa de retomar esse resíduo bárbaro e resistente à reflexão, ou seja, justamente para obter uma clareza completa sobre nossa situação, Husserl "acabava atribuindo ao fenomenólogo, como primeira tarefa, a descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*), onde as distinções cartesianas ainda não se realizaram" (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 271). Acaba por se revelar que o *Lebenswelt*

é o antípoda ontológico do infinito cartesiano. “Foi assim que, justamente porque procurava no início uma evidência absoluta”, Husserl

> acabou fixando o programa de uma filosofia que descreverá o sujeito lançado num mundo natural e histórico, *horizonte* de todos os seus pensamentos. Foi assim que, tendo partido de uma “fenomenologia estática”, chegou a uma “fenomenologia da gênese” e a uma teoria da “história intencional”, em outros termos, a uma lógica da história. É assim que contribuiu, mais do que ninguém, para descrever a consciência encarnada num meio de objetos humanos, numa tradição linguística (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 271).

A ontologia do *Lebenswelt*, só sendo dignamente reconhecida por uma *fenomenologia da gênese* como realização teleológica da própria filosofia, requer o pensamento do *ser do horizonte* ou do horizonte como um *novo tipo* de ser que se mostra irredutível ao pensamento substancialista e objetivante.

Husserl também empreende uma crítica à ontologia substancialista, ao realismo ingênuo e ao dualismo metafísico, com o intuito de recuperar e de estabelecer, através da realização teleológica da fenomenologia transcendental como a *forma final* da *filosofia como ciência de rigor*, o “solo apodíctico universal” que se encontra além das condições, das causas e dos fundamentos científico-metafísicos. E na medida em que se trata de um desvelamento do modo originário de se dar do fenômeno em seu fluxo vivencial pré-objetivo e pré-ontológico, essa crítica de Husserl ao pensamento objetivo é compreendida como uma *Ursprungsklärung*, ou seja, como dissolução da idolatria de um infinito enfraquecido – visto como um deus morto (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 236) – e restauração do vigor e da fecundidade do infinito como abertura (*Offenheit*), restituído em sua verdadeira transcendência cuja presença nos remete para o *Lebenswelt*[43]. Em razão

[43] Contra o pensamento objetivo que, positivando-o, enfraqueceu o infinito ao não lhe reconhecer um ser profundo e inesgotável que sempre é mais do que sabemos, Merleau-Ponty apresenta o programa da sua ontologia cujo esboço inicial é: “Partir do presente: contradições, etc., ruína da filosofia – mostrar que isso põe em questão não apenas a filosofia clássica, mas também, as filosofias do deus morto (...), na medida em que constituem sua contrapartida” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 236). Merleau-Ponty entende contrapor o seu projeto ontológico, que inicialmente busca dar conta das causas e do sentido das contradições e da crise da filosofia presente, não somente à filosofia clássica, mas também, às filosofias do deus morto – Kierkegaard, Nietzsche, Sartre – buscando superar essa espécie de parricídio racionalista, começando pelo diagnóstico de que é a filosofia que, no presente, se encontra em decadência e mortificada. Ao se contrapor, inclusive, às filosofias do deus morto, o projeto ontológico de Merleau-Ponty, em sua tarefa de restaurar a transcendência do verdadeiro infinito, visa combater a positivação cartesiana do infinito que faz deste algo dito como se diz qualquer outra coisa, visto que, ao determiná-lo objetivamente os cartesianos o negaram e o elidiram, fazendo dele um “Infinito cristalizado ou dado a um pensamento que ao menos o possui suficientemente para prová-lo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 223).

disto, o esboço do programa da ontologia de Merleau-Ponty, que pretende ser um questionamento do *Boden* histórico da filosofia e um pensamento sem véus ou livre das velhas crenças no brilho eterno, mas ofuscante, das essências como mensurantes pertencentes exclusivamente a um inteligível separado, não se elabora prescindindo do caminho para o *Lebenswelt* representado, ultimamente, pela fenomenologia transcendental de Husserl. Por essa razão, propõe Merleau-Ponty:

> Desvelamento do Ser selvagem ou bruto pelo caminho de Husserl e do *Lebenswelt* sobre o qual nos abrimos. O que é a filosofia? O domínio do *Verborgen* (...). Este é o começo necessário e suficiente para se ver bem o que está em causa: o Ser – mas não ainda para assegurar nossos passos nesse país. É preciso *wiederholung*: "destruição" da ontologia objetivista dos cartesianos; redescoberta da *physis*, depois do *logos* e da história vertical a partir de nossa "cultura" e dos *Winke* de nossa "ciência" (1964, p. 237).

O caminho de Husserl, enquanto destino para uma renovação científica da filosofia, é um caminho que é, radicalmente, começo, e portanto, não dispondo de fundamentos metafísicos e de princípios transcendentes esclarecedores, ao longo dele atravessamos um *Verborgen* qual um fluxo heracliteano e nos encontramos nesse *novo* país, o *Lebenswelt*, cuja novidade consiste em que, nele, *habita* o Ser, uma habitação há muito ocultada pela ontologia objetivista dos cartesianos, pelo afastamento da *physis*, pelo enfraquecimento do *logos*, e pelo descrédito lançado sobre a historicidade dos pensamentos. Em certo sentido, é esse ocultamento do *Lebenswelt* como *habitação do Ser* realizado através de uma inversão racionalista que recusa o *Verborgen* como o domínio próprio da filosofia, o que significa destituir-lhe de um solo, desenraizá-la e objetivá-la, que leva à crise do sentido e da tarefa da filosofia, que se desviou do sentido teleológico da sua realização orientando-se por um infinito objetivo mortificado que substituiu, por meio de um ímpio processo de idealização que termina por instaurar e legitimar um niilismo, a *enteléquia* que, embora oculta e esquecida, se encontra ainda viva e ativa na fertilidade ideal e telúrica do *Verborgen* rejeitado em prol da essência, da ideia, do objeto e do subjetivismo metafísico. Portanto, ao longo do *caminho de Husserl* pelo qual transitam diversos arqueólogos das origens preocupados em desvelar a manhã ou a fonte entelequial do espírito, Merleau-Ponty estabelece a possibilidade de uma *renovação* da ontologia que traz consigo a fecundidade transvalorativa desse começo radical para o qual não há valores, sentido e tradições inquestionáveis, imutáveis e

perpétuas. Portanto, essa *nova* ontologia deve retornar para e restaurar a *habitação do Ser*, pois, só onde o Ser habita podemos viver dignamente uma existência com sentido que se autocompreende orientando-se para as suas tarefas infinitas enviadas pela *enteléquia*. Se essencialmente não há vida fora da *habitação do Ser*, essa *renovação* ontológica se torna o pressuposto de um *pensamento da vida* que deve se preocupar em reverter a inversão ontológica que ocultou e se esqueceu da *habitação do Ser* então expatriado e encerrado no conceito, na essência, na ideia e exilado num céu inteligível inventado.

Capítulo 3: A inversão ontológica: o sentido fenomenológico da vida

Em termos gerais, neste capítulo pretendemos analisar as condições em que uma investigação ontológica acerca do sentido da vida requer que ela se apresente como uma questão própria e específica de uma fenomenologia madura que se compreende como uma *práxis* que, refletindo criticamente sobre as suas próprias raízes, revela a sua fundação em um solo prévio e pré-teórico. E assim, essa investigação ontológica se realiza como uma ciência séria que, combatendo a separação e a falsificação da filosofia, mostra o caminho de saída do labirinto da filosofia primeira e em seu trajeto genealógico, ela permite, igualmente, realizar a inversão da ontologia racionalista e da idealização do *ser tético e objetivo.* Entendemos que Merleau-Ponty não apenas herda, mas também, leva adiante essa maturidade teleológica da fenomenologia que reconhece o *Lebenswelt* como o seu tema último e legítimo, exatamente ao propor um projeto de *renovação* da ontologia que nos retira do recinto puro da metafísica dualista que idealizou o infinito separando-o do mundo e entregando-o à atividade lógico-objetiva do pensamento inato de uma subjetividade absoluta. Esta subjetividade metafísica, em sua ingenuidade dogmática de acreditar-se invulnerável às suas experiências do mundo que lhe exigem a sua encarnação, não admite um aprendizado através da historicidade dos seus pensamentos porque ela, ingenuamente, não duvida de que os seus pensamentos nela são fundamentados e perpetuam a dicotomia do Ser e do Nada. É a dissolução dessa dicotomia através da qual o Ser ideal é reconhecido ao infinito pensado e a vida desvalorizada como Nada, que Merleau-Ponty empreende em seu projeto ontológico que pode ser visto como um desdobramento da maturidade da fenomenologia que se realiza, teleologicamente, como

um caminho de *renovação* da filosofia ao longo do qual se descortina, para o olhar puerilizado do filósofo, a tarefa de recuperar e de elaborar uma *introdução*. A ontologia como *introdução* que renova a filosofia só é possível a partir de um estado de maturidade ontológica dos pensamentos pueris, e por isto, ela deve desapropriar a filosofia das suas aquisições históricas e empreender uma inversão ou desconstrução do positivismo tético como definição do Ser evidenciando, finalmente, a autonomia pré-objetiva do fenômeno que prescinde dos fundamentos da ontologia clássica. Deste modo, somos reconduzindos para antes do pensamento tético, e nos compreendemos no mundo, sujeitos encarnados em contato com a obscuridade de um desvendamento fazendo-se em relação ao qual o que se produz é a continuidade dialética e bruta de um nascimento que, a tudo fecundando, as possibilidades do vivente e as possibilidades do pensamento, nos desvela e nos permite compreender a indivisibilidade que nós somos, a indivisibilidade da existência e da essência, do fato e do sentido, do orgânico e do valor, da natureza e do espírito. Negada essa indivisibilidade, estamos diante de um infinito enfraquecido e infértil que negligencia a vida em prol de sínteses téticas que perdem e ocultam o nascimento contínuo que nos conduz para a intimidade pré-filosófica do Ser.

3.1. A oposição da fenomenalidade da vida ao ser positivo da essência

É preciso ressaltar que, para Merleau-Ponty, o processo de idealização do Ser que o entrega à determinação essencialista que lhe atribui uma positividade exclusiva e supradialética não é completo e definitivo precisamente porque ele é um esquecimento e um desvio abstrato do fluxo incoativo abaixo da essência e porque falta a essa desocultação objetivante da idealidade, uma *introdução* à definição do Ser. Nesses termos, essa inversão arqueológica que pretende explorar a obscuridade pré-metafísica do incoativo antitético em sua atividade produtiva própria e selvagem, caracteriza uma *nova* ontologia que se dispõe a ser não mais do que uma *introdução* à ontologia. Vejamos então como, nas mãos de Merleau-Ponty, a maturidade da fenomenologia se torna uma *introdução* cuja realização exige, por sua vez, a transformação completa do sentido da filosofia que, deste modo, reconquista a sua capacidade de reencontrar, na própria vida, a fonte antitética, inesgotável e inultrapassável da racionalidade, do sentido e do valor, e de nela reencontrar, igualmente, o enraizamento pré-objetivo do espírito sem o qual toda transcendência é dogmática e falsa.

Como vimos no capítulo anterior, a consideração fenomenológica do *Lebenswelt* não se inicia a partir dele, justificando e legitimando o *a priori* formal como fundamento último da racionalidade do sentido, não se preocupa em manter o positivismo das essências como entidades lógicas ideais, e por isto, ela acaba por se abrir e por nos desvelar a exigência de uma *nova* ontologia que não pode continuar e se confundir com uma *ousiologia lógica* cujo inversionismo coloca como ponto de partida absoluto para o pensamento (ainda que a ser exibido apenas no fim segundo a ordem metafísica clássica), então um pensamento logocêntrico fundamentado, o Ser ou um infinito positivo, também previamente idealizados como *Em si separados*.

A fenomenologia (enquanto *realização* da filosofia como *interrogação arqueológica*, surgida do aprendizado com a historicidade dos pensamentos amadurecidos que testemunham a emergência pré-reflexiva e puerilizante de uma consciência renovada, saudável e metafísica) torna-se por isto capaz e se dispõe à tarefa, radicalmente e necessariamente, transvalorativa de rever e de reavaliar o *Lebenswelt* não apenas como o abrigo das possibilidades de renovação e de elevação moral, mas também, como o ponto de partida teleológico do pensamento. Então, essa *nova* ontologia em cujo esboço confluem traços fenomenológicos e metafísicos deve reverter o inversionismo tético da ousiologia lógica que levou à separação onto-teo-lógica específica de um dualismo metafísico que tanto se afastou quanto ocultou o sentido da vida ao privilegiar a concepção substancialista do Ser. Essa reversão, portanto, deve considerar o *Lebenswelt* como o "começo *enquanto* começo" ou como o ponto de partida anterior aos fundamentos da ontologia da separação dualista do ser e do infinito e aos princípios primeiros da metafísica clássica e ordinária[44]. A impossibilidade de se alcançar a compreensão

[44] Este processo genealógico para estabelecer o que é realmente começo é indissociável de um projeto de realização de uma *ciência séria* que começa por recusar a figura do "mundo em si verdadeiro" e da verdade "definitivamente válida" como preconceitos que a impedem de problematizar o *Lebenswelt*. Esta ciência e a sua verdade "são elas próprias uma tarefa, um propósito, uma práxis a levar a cabo que pertence também ao mundo da vida" (HUSSERL, 2012, p. 324), e por isto esta *ciência séria*, oposta à metafísica do infinito objetivo que separa e falsifica a filosofia, "exige uma pesquisa científica de uma nova espécie, referida ao mundo da vida puramente pré-científico que subjaz à logicização idealizadora" (HUSSERL, 2012, p. 325), e fazendo abstração de toda atividade logicizante que ocultou e se esqueceu do começo enquanto começo, ela deve mostrar que o *Lebenswelt* é o pressuposto e o substrato de validade para todo propósito cognoscitivo e para as descrições das essências das operações idealizadoras, e assim, essa *ciência séria do solo de ser do mundo da vida*, restaurando-o em sua posição pré-lógica constantemente válida para nós, revela a remissão genética da teoria ao pré-teórico, ou seja, revela que a própria *práxis* teórica só adquire o seu sentido sobre o solo da certeza do mundo (HUSSERL, 2012, p. 327). Esta *ciência séria* é a própria filosofia *real* como uma *práxis* teórica que tanto se funda nele quanto sobrevive em conformidade com as solicitações indefinidas do *Lebenswelt* pré-teórico.

verdadeira do sentido da vida, se se mantém nesse quadro tradicional da história objetiva do pensamento, deve ser denunciada por essa reversão do inversionismo racionalista que, inconsequente, jamais admitiu, de forma dogmática e doutrinária, que o seu pensamento do ser enfraquecia e ocultava o sentido da vida.

A proposta de compreensão do sentido pré-ontológico e pré-essencialista da vida tem, em sua disposição inicial, como único pressuposto, rigorosamente, a ausência de fundamento (*Abgrund*) ou o que nos assinala uma *ausência de nome* (a *Carne*)[45]. Vejamos, então, como Merleau-Ponty assume esse empreendimento crítico pertinente ao seu projeto ontológico e como essa reversão inicialmente se configura e se torna necessária, bem como, qual o horizonte que ela levanta e quais os novos caminhos que ela inaugura tendo em vista essa *nova* ontologia a partir da qual se pretende justificar e legitimar uma compreensão da vida em seu sentido originário e irredutível aos nomes.

Se a fenomenologia se apresenta, para Merleau-Ponty, como o caminho de restituição ontológica da dimensão vivida anterior à ontologia e à ciência, então, a compreensão genética do sentido da vida tem suas possibilidades reveladas através da retomada e ao longo da investigação acerca do ser do fenômeno ou de uma investigação que deve apresentar as condições e os elementos primários que constituem uma ontologia da fenomenalidade. Se a compreensão da fenomenalidade se elabora nos termos de uma ontologia, isto significa reconhecer a sua autonomia originária independente de qualquer princípio ideal e de qualquer pressuposto teórico. É nesses termos que uma ontologia da vida – que se ocupa em revelar sua fenomenalidade – se apresenta criticamente contrária ao procedimento de uma filosofia reflexiva pura que pretende pensar e dizer o Ser através da essência de modo adequado e objetivo. O que então se tem é a oposição ontológica entre fenômeno e essência positiva.

Alcançar e expor o ser da fenomenalidade por meio da qual reconhecemos a autonomia ontológica da vida anterior à idealidade da essência do Ser, implica em retomar e considerar a crítica de Merleau-Ponty ao essencialismo cuja questão *quid sit* levou a filosofia a se separar de todos os seres e inventar um novo céu de essências, tornando-se, assim, incapaz de responder às questões da vida (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 145).

---

[45] Questionando as noções de substância, matéria, sujeito, objeto e, em seu lugar, apelando para a ideia de maturação, gravitação e metamorfose, Merleau-Ponty diz que o que chamamos carne não tem "nome em filosofia alguma" (1964, p. 193). Ela é um *meio formador*, anterior ao em si, ao sujeito, ao objeto, e enquanto tal, a carne não está *alhures*, mas também, não está *aqui* e *agora*.

Essa incapacidade à problematicidade da vida mais cotidiana caracterizou, radicalmente, a crise da filosofia contemporânea, que foi também uma perda da sua seiva, da capacidade do *étonnement* diante da vida, destituída de sentido pelo essencialismo positivista. Se, em sua fenomenalidade ontologicamente livre de um *a priori* formal, a vida não se sujeita à questão *quid sit*, ela exige uma *nova* maneira de pensar e de dizer o Ser, isto é, ela já nos insere nos caminhos até então impensados de uma *nova* ontologia que se especifica como sendo uma *inversão* da ontologia racionalista da essência. Sua tarefa é também trazer de volta para junto dos seres a filosofia antes fascinada pela obviedade fundamentada em um céu inventado. Trata-se de proporcionar para a filosofia um *reaprendizado da visão*, pois, se a filosofia não reaprender a olhar para baixo, para a profundidade, para o obscuro, ela continuará negligenciando a necessidade, pungente para a ontologia hodierna, da investigação acerca da gênese pré-metafísica do sentido. Essa ontologia hoje que se faz como *inversão* nos exige, portanto, olhar *para a* vida como sua *questão primeira*, apresentando-se, por isto, como uma *filosofia primeira renovada* cujo propósito é sua própria realização, é o seu *vir-a-ser* real através do qual ela nos mostre, historicamente, que "o ser da essência não é primeiro, não repousa sobre si mesmo, não sendo ele que nos pode ensinar o que seja o Ser" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 147). Tendo inclusive a tarefa de remediar a crise da filosofia – porque também suscitada por essas ruínas do pensamento próprias de um suposto vazio ontológico – a ontologia da vida realmente requer uma inversão ou arqueologia da essência que denuncie a incapacidade da essência de dizer o Ser e, portanto, que realize uma recuperação ontológica do fenômeno que nos mostre que antes do fenômeno não há ser e não há nada. A demonstração da fenomenalidade originária, autônoma e independente da vida (na medida em que isto pressupõe, simultaneamente, a revelação e o combate à impiedade da própria filosofia que, buscando e idolatrando o *primeiro separado*, enfraqueceu o infinito e se manteve por meio desse enfraquecimento) é própria de uma ontologia que não é mais ontologia, pois, se trata de revelar que, em que pese a investigação sobre o ser da vida,

> não há mais essências acima de nós, objetos positivos, oferecidos a um olho espiritual, há, porém, uma essência sob nós, nervura comum do significante e do significado, aderência e reversibilidade de um a outro, como as coisas visíveis são as dobras secretas de nossa carne e de nosso corpo, embora este também seja uma das coisas visíveis (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 158).

Uma fenomenologia da vida é incongruente com a realidade positiva das "essências acima de nós". Em sua positividade ideal de uma posição sem nascimento e sem movimento, a essência espiritualmente purificada se encontrava separada da facticidade, oferecendo-se apenas a uma *intuitus mentis* sem corpo, a uma visão abstrata de um espírito desencarnado, o que implicava em uma completa recusa e em uma negação ascética do estatuto ontológico da facticidade cuja investigação pressupõe uma homologação da essência que está sob nós, que é nervura, vínculo e relação corpórea e carnal. Esse deslocamento e essa transformação da essência intrínsecos à revisão da ontologia por parte de Merleau-Ponty têm o propósito de superar a dicotomia entre o fato e a essência, entre a adversidade do não-sentido e a necessidade positivista do sentido, assim como outras formas de dualismos puristas de pensamentos triunfantes falsamente dialéticos. Nesses termos, o surgimento da fenomenalidade da vida, ou o reconhecimento da sua inteligibilidade fenomênica, começa por requerer e buscar uma dialética cujo processo traga e revele em si mesmo a transcendência de si do pensamento, então capaz de retomar e de começar pela *ideia dialética* do Ser, reconhecendo uma negatividade como marca ontológica da vida pela qual esta resiste às pretensões objetivistas do pensamento tético.

3.2. As figuras da dialética: o pensamento do *Lebenswelt* como ontologia do antitético irredutível à objetivação do infinito

Em janeiro de 1959, Merleau-Ponty afirma a "necessidade de um retorno à ontologia" (1964, p. 219) diante do "nosso estado de não-filosofia" que significava uma crise que nunca fora tão radical, que o levava a se interrogar, "fim da filosofia ou renascimento?" Essa crise era em parte proveniente de uma exacerbação e de um desvirtuamento da dialética, que se tornou uma dialética "embalsamada", isto é, separada da vida, porque ela perdeu o movimento e as condições de se encontrar o sentido intrínseco à própria adversidade, assim como, a necessidade na contingência mesma, de modo que ela negligenciava os termos em que a oposição, mantendo-se viva e eficaz, dizia a relação entre a teoria e a experiência, entre as condições de razão e as condições de fato. Essa dialética que idealizou o movimento, transformado em tese, perdendo a mostração do Ser indissociável do seu fazer-se, é a *má dialética* que, para Merleau-Ponty, "é a que acredita recompor o Ser por meio de um pensamento tético, com um conjunto de

enunciados, com tese, antítese e síntese" (1964, p. 129), como se o Ser fosse susceptível a uma adequação completa aos enunciados e, nestas condições e em última instância, coincidisse com um *ser-dito* por inteiro. Em regime de inversão ontológica, o Ser não satisfaz às pretensões do pensamento tético e proposicional. Quanto à tentativa de tradução do Ser em uma pura significação lógica,

> Merleau-Ponty insiste, inúmeras vezes, no fato de a própria ontologia dever distanciar-se da ordem do enunciado, da expressão positiva, para, em vez disso, se voltar para a estrutura dimensional do Ser, para sua estrutura 'diacrítica' relacional e não-positiva em que cada nível pressupõe sempre a relação com outros níveis (BONOMI, 2009, p. 62).

É a respeito dessas condições que Merleau-Ponty fala de uma *ontologia negativa* que compreende que o Ser é, fundamentalmente, dimensão e relação irredutíveis à idealização do positivo lógico. O Ser se faz e se desvenda a partir da sua *diacriticidade estrutural* que, dissolvendo os seus termos positivos e as suas significações como conteúdos inertes, leva ao limite o pensamento e a linguagem, e assim nos remete para o sentido originário e para o estatuto ontológico da dimensão e da relação anteriores à ordem do enunciado e nas quais não há ainda qualquer posição positiva.

Ao passo que a *boa dialética* ou *hiperdialética*

> é a que é consciente de que toda *tese* é idealização, de que o Ser não é feito de idealizações ou coisas ditas, como acreditava a velha lógica, mas de conjuntos ligados nos quais a significação não está senão em tendência sempre, nos quais a inércia do conteúdo jamais permite definir um termo como positivo, outro termo como negativo, e ainda menos um terceiro termo como supressão absoluta dele por ele mesmo (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 129)[46].

Em seu procedimento contrário à idealização, pelo qual ela separa tese e significação, a hiperdialética se apresenta capaz de apreender e de acompanhar a significação em gênese e, nessas condições, ela pode ser compreendida como um instrumento de *revisão da ontologia* se por ela se realiza a *inversão da tese* como revelação de uma *antítese originária* anterior à idealização. Por isso, como bem avalia

[46] Quanto à distinção entre a má e a boa dialética, é preciso acrescentar que "o que se deve notar aqui é que a dialética sem síntese, da qual falamos, não é portanto o ceticismo, o relativismo vulgar, ou o reino do inefável. O que rejeitamos ou negamos, não é a ideia da superação que reúne, é a ideia que ela redunde em um novo positivo, em uma nova posição" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 129).

Claudinei da Silva, "mais que enunciar teses ou fixar um sentido unívoco aquém da experiência", supondo um infinito ideal anterior e independente da nossa disposição de nos abrirmos a ele, "a dialética não pode abster-se de ser autocrítica, ou seja, de interrogar a dimensão ambígua da vida, do mundo, da história" (SILVA, 2014, p. 334), com o intuito de compreender a nossa abertura a um infinito inseparável do seu curso inacabado de manifestação, pois, como conclui Claudinei da Silva, "o que está em curso é outro movimento de reflexão, para além de toda idealização ou síntese" (2014, p. 334)[47]. Merleau-Ponty explora a oposição entre a hiperdialética e a "velha lógica" buscando exercer, rigorosamente, um *pensamento fundamental* que ultrapassa as "coisas ditas". Resultando, também, em uma renovação da reflexão filosófica – que não é mais a da filosofia reflexionante – essa *nova maneira de pensar*, à qual já aludimos, será específica de uma *reflexão radical* capaz de recuperar o *antitético* ou de aceder às raízes da tese[48]. Nesses termos, a hiperdialética responde aos propósitos de uma genealogia da lógica ou das essências.

É oportuno dizer que, para Merleau-Ponty, "a dialética transformada em *tese* (enunciado) não é mais dialética (dialética "embalsamada")", mas, continua ele, "isto não se dá em proveito de um *Grund* de que não se poderia nada *dizer*", mas que, ao contrário, é fonte do dizer, a fonte da qual a dialética "embalsamada" se afastou logicizando e artificializando o seu dizer. Ao passo que, para Merleau-Ponty, "o fracasso da tese, sua inversão (dialética) desvela a *Fonte das teses*, o *Lebenswelt* físico-histórico, ao qual se trata de voltar" (1964, p. 229). O antitético é revelado como fonte e a fonte como uma negatividade resistente ao pensamento tético e que, portanto, revela, por sua vez, o fracasso da tese. O pensamento do *Lebenswelt* não pode ser logicista e não pode começar

---

[47] Claudinei da Silva também argumenta que, se a hiperdialética não termina em uma síntese formal que ultrapassaria toda historicidade postulando uma necessidade lógica por trás dos acontecimentos históricos, então, ela se propõe retomar e compreender a contingência cujo enfrentamento e vivência nos propiciam a experiência da transcendência do Ser, uma vez que a hiperdialética é um "movimento de 'ir além', de 'transcender' toda polaridade rígida, positiva, indiferente ao sentido ambíguo da experiência" (SILVA, 2014, p. 335). Essa transcendência apreendida na dimensão "hiper" da dialética é a própria manifestação do infinito do qual podemos ter experiência antes de pensá-lo.

[48] Essa recuperação do antitético e o acesso ao radical exigem da reflexão a busca pela compreensão de si mesma, e isto se dá indissociavelmente da sua tarefa de reencontrar a experiência irrefletida do mundo na qual se funda o ideal reflexivo do pensamento tético. Assim, no exercício da sua radicalidade, a reflexão nos revela uma experiência primordial como gênese do pensamento tético e, deste modo, ela obtém o seu sentido pleno, ao revelar o irrefletido como o seu passado original que jamais foi presente (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 324-5). A reflexão compreende a si mesma através da sua própria genealogia.

a partir do positivismo das essências que se caracteriza pelo ocultamento desse *Grund* como sua fonte.

Na medida em que ele tanto a exige quanto se revela em regime de inversão ontológica, o *Lebenswelt* é, então, uma *Tese originária* (um Sim antepredicativo), uma afirmação primeira que tem o estatuto ontológico e pré-teórico de uma *Urdoxa*, em suma, tal como dirá Merleau-Ponty em *O filósofo e sua sombra*, como *Fonte das teses* desvelada pela inversão da tese, o *Lebenswelt* é uma *Weltthesis*, uma *physis* antitética anterior à natureza em si teticamente positiva. A *nova* ontologia será uma compreensão dos termos em que ao longo da história objetiva da filosofia a antítese foi esquecida e obscurecida através da sua inversão em tese. Essa inversão da má dialética conduziu à definição do Ser por meio de uma positividade em si e de um ser-posto do pensamento, ao passo que no processo dialético do seu devir, o Ser é "desvendamento fazendo-se" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 125). É a explicitação desse *desvendamento fazendo-se* do Ser enquanto ele se levanta a partir de si mesmo sem nenhuma positividade e sem terminar em uma posição ou em uma síntese definitiva que pode ser completamente enunciada, que faz da hiperdialética o instrumento de uma *nova* ontologia que deve ser capaz de compreender e de recuperar a *brutalidade* ontológica e a negatividade implícita desse *desvendamento fazendo-se* que nos testemunha a *diacriticidade* do sentido como dimensão e relação ontológicas. Isto porque, convém reforçar, para Merleau-Ponty, a hiperdialética é "uma dialética que não se fixa em formulações positivas, em teses ou enunciados, mas que restitui nossa abertura ao ser anterior à separação operada pelo pensamento reflexivo" (BONOMI, 2009, p. 62). E porque a hiperdialética é o testemunho do informulado prévio às formulações positivas e a dissolução da separação reflexiva a fim de restituir a realidade dimensional e relacional da abertura ao *desvendamento fazendo-se*, por meio dela, Merleau-Ponty "aproxima este ser 'bruto', pré-reflexivo, do *Lebenswelt* husserliano" (BONOMI, 2009, p. 62). Essa brutalidade ontológica não cabe em formulações positivas, ela não é deste modo dita, falada, nomeada. Ela é *fundo e fonte*, obscura e originária, estranha e fértil, invisível e solo, enfim, ela é o silêncio da nossa abertura ao Ser como experiência da fenomenalidade da vida.

O retorno à ontologia então se esboçava, neste momento tardio do pensamento de Merleau-Ponty, como um remédio para essa crise entendida como a culminância de um processo, teórico e metodológico, de demasiado apego da filosofia às suas aquisições

conceituais e objetivas tradicionalizadas em uma herança inquestionável[49]. A tradição filosófica se constituiu, historicamente, como um processo de neutralização da contingência que jamais coube nos espaços eternitários nos quais se abriga a verdade última e como uma recusa da adversidade como algo inteiramente destituído de sentido. Para Saint-Aubert (2006, p. 256), essa neutralização e recusa, constituindo a filosofia como tradição, se elaboraram e se sedimentaram como um processo de idolatria e de impiedade da própria filosofia, contra as quais, ele vê em Merleau-Ponty o exercício continuado de um difícil pensamento sem ídolos ou hiperdialético, que se incumbindo de pensar a inteligibilidade e o sentido inseparáveis da contingência e da adversidade, deve começar por decretar a morte da filosofia através da dissolução dos seus ídolos clássicos que povoam a sua tradição, lida, relida e com veemência defendida, na qual as convicções são tidas por relíquias que, sendo objetos de culto, objetificam, historicamente, a impiedade da filosofia ou sua idolatria que obstaculiza, impede e adultera a visão. O pensamento sem ídolos que alcança aquela inseparabilidade hiperdialética é, então, o da verdadeira filosofia que Merleau-Ponty contrapõe à tradição filosófica, visto que, para ele, "a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta 'profundidade' quanto um tratado de filosofia" (1999, p. 19). O reaprendizado da visão significa a abertura do pensamento que, se libertando dos ídolos e da impiedade tradicionais que objetivam o infinito, é capaz de encontrar o significado do mundo, que ele tanto buscava, não mais apenas em um tratado de filosofia, mas também, em uma história narrada cujo ponto de partida são a contingência e a adversidade próprias da vida livre de um infinito mortificado como uma realidade positiva. Enquanto que, historicamente, tendo buscado o infinito como uma aquisição objetiva, expondo-o como um dos seus mais gloriosos troféus no imenso salão das suas tradições e heranças, o que a filosofia "embalsamou", desvirtuando-o em novo ídolo, foi o próprio infinito, então afastado da vida. Ao passo que, quase em tom de exortação, Merleau-Ponty lembra:

> O verdadeiro infinito não pode ser esse: é preciso que seja o que nos ultrapassa; o infinito da *Offenheit* e não da *Unendlichkeit*; o infinito do

[49] Apelando para o sentido da *Ursprungsklärung* como a "destruição" indispensável para a renovação da ontologia, que deve revelar e recuperar algo ocultado sob a objetividade dos sedimentos da tradição, Slatman afirma: "A destruição é uma certa maneira de abordar a sua própria tradição e este relacionamento com sua própria história tem por objetivo desenvolver uma nova ontologia. Esta ontologia não é possível a não ser buscando-a abaixo da camada endurecida da tradição" (2003, p. 58).

> *Lebenswelt*, não o infinito da idealização. Portanto, infinito negativo – sentido ou razão que *são* contingência (1964, p. 223)

O infinito sem negativo e separado da contingência da facticidade é um *sim* enfraquecido e um enfraquecimento do Ser, uma vez que este se levanta e se faz pela própria adversidade que lhe é intrínseca. O infinito forte é o que nos ultrapassa, e esta é a marca da sua negatividade. Pela fuga racionalista e ascética da adversidade da facticidade, o que se perdeu foi o ultrapassamento de nós mesmos ou a contingência como a verdade do infinito que não é alcançada e fundamentada pela idealização enquanto recusa do negativo da *Offenheit* (abertura) e separação do *Lebenswelt*. Essa recusa e separação redundaram em um infinito completamente acessível às nossas pretensões idealizadoras que, afastando-nos do *Lebenswelt*, afastaram-nos também da abertura do infinito. Mas, como isto é um problema que nos esclarece acerca da radicalidade e do ineditismo dessa crise? Qual o verdadeiro sentido e o verdadeiro benefício desse retorno à ontologia a fim de se recuperar a abertura infinita que nos ultrapassa e na qual vivemos e somos quem somos? Em suma, por que voltar à "velha" ontologia que, agora em 1959, deixa entrever que sua longa história de devoção ao infinito se configurou como um processo de tornar equivalentes a adoração e a mumificação do Ser[50]?

Antes de tudo, trata-se de uma crise porque o "embalsamento" significou um afastamento e, consequentemente, uma perda da negatividade implicada na desrespeitosa objetivação do infinito, deste modo tornado acessível a um pensamento capaz de possuí-lo como se possui uma essência cuja função objetivante é eliminar toda obscuridade e todo silêncio. E esta compreensão do Ser como uma realidade plenamente determinada sem nenhum espaço para a realidade do nada (*rien*), sem nenhuma sombra e nada oculto, translúcido e positivo como uma pura essência, e assim completamente pensável e dizível, tem uma longa história, como nos lembra Barbaras: "O Ser parmenidiano é esta totalidade

---

[50] A crítica à "velha" ontologia deve denunciar a idolatria como um processo de conceitualização que pressupõe a verdade como nadificação da vida e o mundo do não-ser imodificável como inteligivelmente privilegiado em relação ao mundo aparente do vir a ser, e neste sentido, é preciso combater a inversão instaurada pelo egipicismo da idolatria dos filósofos cuja veneração da eternidade não passa de uma mumificação como ódio do vir a ser e da historicidade. Com efeito, conforme defende Nietzsche, "tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos (...). O que é não se *torna*; o que se torna não *é*..." (2006, p. 25). Enquanto mumificação, a idolatria conceitual perpetua o dualismo entre o Ser e o Não-ser que nos leva a buscar o *verdadeiro* mundo como o mundo cuja realidade *não-é* dada pelos sentidos, e assim, rechaçando os sentidos, ser filósofo é ser múmia, alguém que deve "representar o 'monotonoteísmo' com mímica de coveiro!" (NIETZSCHE, 2006, p. 25).

fechada, cerrada nela mesma e plena dela mesma, que rejeita fora dela toda negatividade: ele é o Objeto. Desde então, ele é o mesmo que o pensamento, ele é a essência mesma do pensável" (1998, p. 213). Nesta ontologia do fechado, o Ser é alcançado através de uma plenitude de determinação ou plenitude de iluminação própria ao ser translúcido e positivo da essência, e isto significa que não há ser além do *ser pensável* e não há pensamento além do pensamento do objeto. Já, agora, temos que "embalsamar" significa *tornar pensável* e o "embalsamado" é o *ser pensado* e adquirido como um objeto. Ao passo que o infinito é ontologicamente negativo e não se afirma excluindo a oposição como um nada em relação a uma síntese que termina, definitivamente, o movimento. Como representante, na modernidade, desse *objetivismo ontológico* cuja impiedade se mostra pelo desrespeito ao infinito ao negar o ser à negatividade, Merleau-Ponty aponta Descartes, para quem o Ser era pensado como objeto, inteiramente presente, claramente delimitado e totalmente à nossa disposição, de tal modo que o próprio pensamento em seu objetivismo ímpio, querendo-se coincidente com um infinito e idolatrando a si mesmo, se substituía ao Ser transcendente, negando qualquer estatuto ontológico àquilo que transcendia e permanecia inacessível à adequação a si do pensamento que se idolatrava a si mesmo. Ou seja, "é até mesmo impossível adivinhar um absoluto divino atrás do absoluto do meu pensamento" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 499). A absolutização ímpia se mostra niilista porque ela tanto fragiliza o absoluto divino que este se torna o mero objeto de uma adivinhação. Assim, não é despropositado dizer que, na alvorada da modernidade, a racionalidade cartesiana foi, em filosofia, o primeiro golpe letal contra Deus, que podia ser substituído pelo contato do pensamento consigo mesmo. Pois,

> o contato de meu pensamento consigo mesmo, se ele é perfeito, me fecha em mim mesmo e proíbe-me de alguma vez me sentir ultrapassado, não há abertura ou 'aspiração' a um Outro para este Eu que constrói a totalidade do ser e sua própria presença no mundo, que se define pela 'posse de si' e que só encontra no exterior aquilo que ele ali colocou. Este eu bem fechado não é mais um eu finito (...). É finalmente com Deus que o *Cogito* me faz coincidir (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 499).

Tamanha impiedade que enfraqueceu o infinito divino recusando-lhe uma Alteridade que ultrapassasse o pensamento e que lhe retiraria a sua posse de si só podia mesmo se desdobrar, de modo inicialmente involuntário, em um processo filosófico de

mortificação do absoluto divino cuja consequência se traduziu, por fim, na própria crise contemporânea da filosofia que se encontra, simultaneamente, diante do seu fim e do seu recomeço. Tal idolatria ou niilismo levou à crise do pensamento herdada e combatida por Merleau-Ponty[51].

3.3. A idealização do infinito como ocultamento do ser do *Lebenswelt*: a retomada da *Physis* como superação da ontologia objetiva

Em busca de diagnosticar a crise, enquanto afastamento e ocultamento da negatividade na história da ontologia do *ser pensado*, responsabilizando-a pela crise da própria filosofia, Merleau-Ponty identificou a ocorrência de "uma passagem ao infinito como infinito objetivo", e que "essa passagem era tematização (e esquecimento) da *Offenheit*, do *Lebenswelt*" (1964, p. 220). O *tornar pensável* tal como um objeto é *tematizar* e, conforme a citação, tematizar, sendo tendência à positivação de uma realidade, visa ao fechamento entendido como busca de plena determinação ou de máximo esclarecimento, e é por isto que a tematização, ao menos nos termos dessa ontologia objetiva, é esquecimento da *Offenheit* que irá caracterizar o *Lebenswelt* como uma dimensão que, sempre resistindo à tematização filosófica e científica, se apresenta como uma exigência de pensar o não tematizado. E assim, revelando os limites congênitos e crônicos da ontologia tradicional como um processo de positivação ideal da essência, por esta o *Lebenswelt* não pode ser pensado e dito, de modo que ele se apresenta como a realidade fundamental e privilegiada de uma ontologia incapaz de ser dada pelo pensamento que negligenciou e excluiu do ser infinito a negatividade do ultrapassamento. Portanto, como uma alternativa à ontologia do pensamento que tematizou o infinito, essa *nova* ontologia ou essa *revisão ontológica* requerida pelo *Lebenswelt* deverá começar por compreender este como uma realidade negativa e infinita, precisamente a *Offenheit* irredutível às pretensões objetivistas da *Unendlichkeit* tética como recusa de um princípio operando intrínseco à finitude. É mais uma vez oportuno salientar que "a *Unendlichkeit* como caractere do infinito priva o mundo da contingência e o fixa em um em si objetivo" (DÉLIVOYATZIZ, 1987, p. 287), ou seja, enquanto ela é a passagem para o infinito

[51] Quanto a isto, Slatman declara que "a crise do pensamento, segundo Merleau-Ponty, se baseia sobre uma concepção de Ser que não é recolocada em questão, a saber, aquela do Ser considerado como objeto. Esta concepção do Ser que deu lugar ao desenvolvimento do que chamamos o "objetivismo" é oriunda da ontologia da *res extensa* de Descartes" (2003, p. 56).

objetivo e distanciamento do *desvendamento fazendo-se* do *Lebenswelt*, a *Unendlichkeit*, concorda Délivoyatzis, "imobiliza o invisível tomando-o como um outro visível 'possível' e apenas ausente, quando se trata de reconhecê-lo como '*Verborgenheit* de princípio, isto é, *invisível do visível*, *Offenheit* do *Umwelt* (...), finitude *operante*, militante' [Merleau-Ponty]" (1987, p. 287). Trata-se de restituir a finitude em sua contingência, reconhecer-lhe suas possibilidades e militância anteriores ao possível lógico sem *Umwelt*, e nesta inversão da desocultação da idealidade, alcançar a simultaneidade pré-teórica da *Verborgenheit* e da *Offenheit* como princípios encarnados e ativos na finitude. Em suma, trata-se de pensar a operatividade e a militância do invisível, do oculto, da abertura, na própria finitude e contingência, ao invés de transportar toda atividade fundante para um em si objetivo e inerte.

Afirmar que em sua transcendência fenomenológica incessantemente recomeçada de um desvendamento fazendo-se, a *Offenheit* é totalmente outra que o objeto positivo (assim como o *Lebenswelt* é totalmente outro que o em si objetivo) é avançar o primeiro passo – contínuo e incoativo – em nosso caminho de revisão da ontologia que começa devendo efetuar a passagem em sentido contrário àquela que tematizou o Ser, ou seja, tendo que mostrar "a distância entre a física e o ser da *Physis*, entre a biologia e o ser da vida, trata-se de efetuar a passagem do ser em si, objetivo, ao ser do *Lebenswelt*" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 220). Enquanto inversão desconstrutiva da idealização objetivante, essa passagem se configura, inicialmente, como um retorno ao pré-científico e ao pré-metafísico e não se efetiva sem retomar algo da *physis* grega. De um lado temos as ciências notadamente modernas, aqui representadas pela física e pela biologia, e a metafísica do pensamento objetivo que as ampara e culmina na ontologia cientificista, e de outro lado, temos uma ontologia cuja novidade consiste na correspondência pré-metafísica e pré-científica entre a *physis*, a vida e o *Lebenswelt*. O ser da *physis*, da vida e do *Lebenswelt*, em sua anterioridade radical, resiste à codificação científica do objeto e igualmente resiste a ser definido por meio da autoidentidade do em si metafísico como um absoluto desde sempre real e independente dos seus modos de manifestação. Desde agora, recuperar a anterioridade ontológica da *physis* – tarefa para uma revisão ontológica –, significará pensar em termos não exclusivamente lógicos e científicos uma ontologia da vida, assim como a emergente e inevitável pergunta acerca do ser do *Lebenswelt* nos reconduz à *physis* como o que resiste a toda tematização e embalsamento exaustivamente explicativos e esclarecedores. Ora, nesses termos e para começar a nossa revisão como

restauração do não-tematizado e do impensado dentro do pensamento da ontologia objetiva, é oportuno e pertinente comemorarmos, já agora, o *Fragmento 123* de Heráclito, que diz: A "*Physis* ama esconder-se" (1991, p. 63). E foi assim que ela resistiu a ser transformada em tese, em uma realidade positiva sem nada escondido, e embalsamada. O que a dialética "embalsamada" dos enunciados que iluminam através das essências-múmias foi incapaz de absorver, legitimamente, em sua construção de uma idealidade positiva que só podia ser separada, foi a *physis*, por Merleau-Ponty lida como o desvendamento fazendo-se de um *Verborgen* ontologicamente selvagem, de um infinito operante e militante no visível, na finitude, adverso e, ao mesmo tempo, legitimador da superação da adversidade. Como se percebe, a fim de se superar o pensamento embalsamante da Natureza que, por idealizá-la e objetivá-la, de alguma forma, pretendendo dela se assenhorar, acaba por negligenciar e perder o seu sentido primordial, é imprescindível a consideração do sentido pré-socrático da *physis* a fim de melhor se compreender de que forma a inversão ontológica do pensamento tético resulta, em Merleau-Ponty, na superação da metafísica que ocultou a afinidade profunda e pré-essencialista entre o *Logos* e a Natureza (o Ser bruto), entre o espírito e o mundo (a Carne), entre o inteligível e o sensível.

3.4. O *logos* silencioso da Natureza: a dissolução do inversionismo filosófico

> A palavra grega *physis* e a latina *natura* significam o poder de crescimento imanente a todas as coisas, a força omnipresente, a presença universal, uma potência dominante no interior da qual o homem tem sempre se encontrado. Céu e terra, plantas e animais, todos os contrários, todos os contrastes, o homem mesmo, estão no interior da natureza. Tal é a concepção pré-socrática da natureza (WAHL, 1960, p. 617)[52].

A Natureza possui um interior e em seu *interior englobante* ela é crescimento, força, presença, potência. A Natureza gesta e abriga em seu interior "todos os contrários, todos os contrastes". Em seu interior que de si se diferencia sem se dividir e sem deixar de se produzir, ela é céu e terra, espírito e mundo, alma e corpo, infinito e carne, inteligível

[52] E ainda convém ressaltar que "a natureza, disse Heráclito, gosta de se ocultar. O homem a reduz ao *logos*. Há um laço profundo entre a ideia primitiva de *logos* e a ideia de natureza" (WAHL, 1960, p. 617). Enquanto esforço para esclarecer esse "laço profundo", a *nova* ontologia de Merleau-Ponty, ao absorver em seu projeto geral uma investigação que visa revelar e restituir o sentido original da Natureza como solo, matriz irrelativa, ou o primordial enigmático, também nos colocará diante da "ideia primitiva de *logos*".

e sensível. No entanto, devido a essa espécie de polimorfismo ou brutalidade ontológica indivisível da sua autoprodutividade contínua e incoativa que sempre retorna a si, a partir de Platão, passa a justapor-se a esse primeiro sentido de Natureza, um outro sentido, ao qual faz alusão Aristóteles ao dizer que "a natureza de uma coisa é sua ideia ou sua forma" ou, em outros termos, quando ele diz: "Toda essência se diz que é natureza; a natureza primeira é a essência"[53]. Agora, se para cada coisa há uma essência, então, há múltiplas naturezas inteligíveis. Com isto, poderíamos dizer que "o monismo da natureza pré-socrática será substituído por um pluralismo das naturezas concebidas como essências, e que o dinamismo da primeira concepção, pelo menos tenderá a ser substituído pelo caráter estático da segunda" (WAHL, 1960, p. 618), que foi também acolhida por Aristóteles cuja sistematização da filosofia contribuiu para consolidar o novo sentido de Natureza[54]. O que então começa a prevalecer na história do conceito de Natureza é "a distinção entre a natureza como força universal e a natureza como essência platônica. Ao longo da história, essas ideias lutaram uma contra a outra e se uniram uma à outra" (WAHL, 1960, p. 618)[55]. Com o advento da ciência moderna, a ideia de natureza como essência adquire uma nova especificação. "É a essência científica do mundo que passará a primeiro plano", e então, considerando a realidade científica da Natureza como sendo deduzida das propriedades do Deus cristão, como o fez Descartes, "pouco a pouco, em lugar da força omnipresente dos pré-socráticos, da seiva universal que para eles era a natureza, vemos um conjunto de leis, assistimos a uma *desnaturalização da natureza*" (WAHL, 1960, p. 619; grifo nosso)[56]. Ela deixa de ser o *obstáculo absoluto* e não é mais vista como algo

---

[53] Aristóteles apud WAHL, 1960, p. 617.

[54] "Na escola de Aristóteles, a filosofia se divide em diferentes partes, e enquanto nos pré-socráticos havia uma unidade indivisível da *physis*, do *logos*, e do *ethos*, cada um destes termos se converte no título de um gênero determinado de estudos, separado dos outros dois: físico, lógico, ético" (WAHL, 1960, p. 618). Ora, a perda dessa "unidade indivisível" acarretará num empobrecimento do sentido de Natureza e num enfraquecimento do seu estatuto ontológico que resultarão na destituição do seu sentido de solo, de matriz, de enigma primordial.

[55] Convém mencionar que, também os epicuristas e os estoicos, contribuíram grandemente para a importância da história filosófica da ideia de Natureza, como se encontra, por exemplo, em Cleantes e em Lucrécio; "se para um, a natureza é a expressão de uma providência imanente nela, para o outro, está submetida às leis do destino, porém, é independente de toda ideia de divindade" (WAHL, 1960, p. 618). De uma forma ou de outra, essas duas concepções se fazem presentes na história da filosofia, pois, podemos afiliar à "concepção estoica todas as que insistem, sobretudo, na unidade mágica e mística da natureza, e à concepção epicurista as que insistem na natureza mecânica" (WAHL, 1960, p. 618).

[56] Ao se referir à imagem de Deus como legislador, Wahl expõe o argumento de que "o advento do cristianismo permitiu, em certa medida, o desenvolvimento da ciência" (1960, p. 619), embora não se confirme que "apenas nas civilizações dominadas pelo espírito do cristianismo se desenvolveu a ciência".

sagrado, como sendo divina em si mesma, plena de deuses (Tales) e reduto de uma inocência benevolente à qual se chegava com reverência e espanto.

Ao longo da sua história, a palavra "natureza" foi adquirindo um sentido negativo e ambíguo. "A natureza se apresenta umas vezes como negação da ciência, outras como negação da graça, e outras mais como negação da liberdade" (WAHL, 1960, p. 622). E isto significa a sua rebeldia que nela persiste como esse elemento de negação difícil de reduzir. Em sua ambiguidade, ela se apresenta amiúde como uma pessoa, mas também, como algo impessoal, tal como um Ulisses em seu encontro com um Ciclope, "que é uma pessoa que diz que não é pessoa". Ela "é prontamente tanto ordem quanto desordem. Se oferece e se recusa" (WAHL, 1960, p. 622), nos interpela, mas permanece muda, como uma realidade antes de nós que nos escapa e à qual sempre nos relacionamos retrospectivamente. "Tal definição é útil, sobretudo, para nos mostrar que a natureza não é um objeto do saber" (WAHL, 1960, p. 622). Embora apreensível imediatamente, a Natureza nos foge quando intentamos conhecê-la. No entanto, "o próprio caráter negativo da nossa definição nos permite pensar que, mais além de toda definição, há algo que é a natureza" (WAHL, 1960, p. 622). Se ela se encontra além de qualquer definição, então, a Natureza é, nesta sua negatividade intrinsecamente constitutiva, oposta ao sentido, porém, sua investigação não nos deixa desamparados diante do não-sentido e nos dá a possibilidade de, em última instância, "descobrir uma natureza plena de sentido, tentar captar este sentido e ouvir a natureza" (WAHL, 1960, p. 623). "Plena de sentido" tal como ela era "plena de deuses", a Natureza é algo que devemos escutar, ao qual nos aproximamos através da escuta, e em seu sentido primitivo, o *Logos* é fala. Portanto, é possível que, por fim,

> teremos também o sentimento de que mais além da distinção entre sujeito e objeto há uma realidade mais profunda na qual somos natureza ao mesmo tempo que a percebemos. E assim, retornamos ao nosso ponto de partida, à *physis, tal como se a sentiu antes de toda filosofia* (WAHL, 1960, p. 623; grifo nosso).

Vemos que se sobressai o inevitável caráter incoativo da investigação sobre o sentido da Natureza que nos remete para *uma realidade mais profunda*, aquém da distinção sujeito-objeto, à qual chegamos e com a qual nos relacionamos através da recuperação do *sentimento* ou da *afetividade* que nos reconduz para *antes de toda filosofia*. E neste sentido, a retomada da *physis* contribui para a dissolução do

inversionismo filosófico, e portanto, para a compreensão de como o *Lebenswelt*, como ponto de partida de uma *nova* ontologia, carece de uma filosofia da condição pré-filosófica do pensamento, de uma "ciência da pré-ciência".

Tendo resistido ao logicismo da enunciação que pretende determinar e transformar tudo em tese e à sua inserção completa no mundo exaustivamente pensado e dito, construído pela lógica, a *physis* permaneceu uma *Weltthesis* como uma antítese ou negatividade arcaica afirmada por uma *Urdoxa*, que não é mais do que um "*logos* silencioso" ou um "mundo do silêncio" subentendido nas construções lógicas que a iteração do *Lebenswelt* revela, porque este está presente em tudo o que se disse e em tudo o que se diz, "precisamente, como *Lebenswelt* não tematizado". Não apenas pelo que se diz dele, mas também, pelo que dele não se consegue dizer, aflora o *Lebenswelt*:

> Num sentido, ainda está implicado como não tematizado pelos próprios enunciados que o descrevem: pois os enunciados como tais vão por sua vez sedimentar-se, vão ser 'retomados' pelo *Lebenswelt*, serão incluídos nele em vez de compreendê-lo – já são incluídos nele na medida em que subentendem toda uma *Selbstverständlichkeit* (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 224).

Há um mundo primordial cujo silêncio é ainda uma *Urdoxa*, há uma *Weltthesis* enquanto antítese a toda tese e cuja negatividade é uma afirmação primeira pré-teórica, e que amando esconder-se, se constitui também como um *mundo invisível* dado originariamente como ausente, como não-*Urpräsentierbar* (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 234). Temos assim a reinserção de uma negatividade como princípio primeiro operando no mundo, então um mundo fenomenológico, segundo a qual, *há* um mundo que *não está aí* inquestionavelmente, mas que, ao contrário, é a contrapartida ou a *inversão ontológica* de todo *ser posto*. Esta inversão é a promessa de uma "restituição ontológica do sensível", ou seja, esta revisão ontológica também se realiza como ontologia do mundo sensível, necessariamente, porque, conforme Merleau-Ponty, o sensível nos exige que nos desviemos da correspondência dogmática e epistemológica entre a posição e o espaço que pretende a positivação da evidência enquanto exclusão lógica da manifestação sensível irredutível à representação. Ao passo que sobressai do projeto ontológico de Merleau-Ponty a defesa da independência genética do Ser relativamente às suas posições que o exteriorizam dele mesmo, visto que, o sensível não é ocupação literal e quantitativa que deixa intacta a localidade então idealmente absolutizada como única, como um *alhures*

formal que faz de cada em si que nele ocupar uma posição, algo plenamente atingível. Ao contrário, para Merleau-Ponty, há um ser sensível ainda que não haja posição ontológica, e disto somos persuadidos silenciosamente[57]. Com efeito, considerando esse silêncio falante que dispensa as palavras demasiadamente sedimentadas que pretendem excluir a ambiguidade e a transcendência da manifestação sensível do Ser, nos diz Merleau-Ponty:

> O sensível é precisamente este meio onde pode haver o *ser* sem que tenha que ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio de o Ser manifestar-se sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente. O próprio mundo sensível no qual oscilamos, e que faz nossa ligação com outrem, que faz com que o outro seja para nós, não é, justamente como sensível, "dado" a não ser por alusão – o sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido, e a pretendida positividade do mundo sensível (quando a perscrutamos até suas raízes, quando se ultrapassa o sensível empírico, o sensível segundo de nossa "representação", quando se desvela o Ser da Natureza) prova ser justamente um *inatingível* (1964, p. 267).

Há uma outra evidência capaz de nos persuadir, a da manifestação do *não-dado* silencioso e subentendido, a do sensível *inatingível* anterior a toda posição, e que nos despertando a capacidade para a alegria, a admiração, o mistério, e que demandando-nos solidariedade e valorização da terra, é correspondente ao ser da *physis*. É preciso chamar isto que assim aparece subentendido e transcendente, sem se tornar positividade, de *elemento*, pois, "a Natureza da qual fala Merleau-Ponty – termo que ele emprega frequentemente para o Ser selvagem – tem incontestavelmente ressonâncias pré-socráticas" (BARBARAS, 1998, p. 220), notoriamente jônicas, pois importa que "o elemento jônico não é somente matéria, ele é, ao mesmo tempo, *physis*, ou seja, um princípio ativo produtor de heterogeneidade. Ele é a identidade de uma realidade e de um princípio produtor" (BARBARAS, 1998, p. 220). Para se alcançar o princípio ativo é necessário realizá-lo, ou seja, retirar-lhe sua identidade de ente ideal em si. O elemento é

---

[57] Sendo silenciosa, essa persuasão do universo invisível onde se encontra o fundamental, o durável, o essencial, a verdade mesma, que Merleau-Ponty escuta de Claude Simon, é contra aquela das opiniões, certezas, ou enunciados, que também demandam credulidade. Diferente desta, ela não busca satisfazer pela sabedoria, pois, a mensagem menos precisa e mais profunda que ela descobre nas coisas e na existência, que ela guarda e nos envia, ela endereça ao mais durável em todos os homens. Isto que não nos persuade como os enunciados, "fala segundo e para a nossa capacidade de 'alegria', de 'admiração', de 'mistério', à nossa solidariedade com a criação e com todas as solidões (por exemplo, as existências obscuras das pessoas 'simples, ingênuas, e sem voz'), e que valoriza todos os lugares da terra (...); é 'temperamento' falando a 'temperamento', portanto, por impressão 'dos sentidos', 'pois o temperamento, seja ele individual ou coletivo, não é submetido à persuasão'" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 216).

uma realidade que é também produção, ele não separa e distingue realidade e produtividade. E com essa produção intrínseca de si mesma da realidade – que caracterizará a fenomenalidade do Ser e a fenomenalização originária como gravidez e parto elementares do sujeito e do objeto (BARBARAS, 1998, p. 216-7) – será afirmada uma ontologia a partir da revivificação do elemento em Merleau-Ponty, pois, se por um lado, o elemento é fonte de todas as transformações que lhe advém, se ele "passa no que ele produz, disto se distinguindo inteiramente", se "ele é e não é o que dele deriva" e "se confunde com suas propriedades, delas permanecendo completamente distinto" (BARBARAS, 1998, p. 221), por outro lado, e como sinônimo dessa produtividade elementar autônoma, temos a *transcendência* ou a fenomenalidade que define o Ser, enquanto este "é a partir de si levantamento sobre ele mesmo, ou antes, enquanto ele é seu próprio levantamento", segundo Barbaras (1998, p. 219), que por isto conclui que "a transcendência não nomeia uma separação entre duas positividades, mas, o sentido de ser do Ser enquanto ele *se vela no* sensível" (1998, p. 219; grifo nosso). Traduzindo a sentença de Heráclito em termos fenomenológicos, agora podemos dizer que a "Vida *ama* esconder-se"[58]. E se essa afetividade nos é acesso à própria fenomenalidade pré-objetiva e pré-ideal do sentido do Ser ou o modo como ele *se desvenda* ao *se fazer velar*, assim revelando a inteligibilidade diacrítica do fenômeno, então podemos dizer, por acréscimo, que o *Verborgen* é o elemento do Ser e que o ser explícito transcendente ao sensível representou uma má inversão dialética e teleológica do elemento, o que deu nascimento à ontologia como um processo de logicização da essência então caracterizada, idealmente, por uma separação e oposição ao elemento. Diante disto, a ontologia do elemento como investigação da fenomenalidade do Ser pressupõe um *sentido invisível* indissociável da

[58] Destacamos a afetividade, um modo original de consciência e uma intencionalidade que não é pura consciência de algo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 214; 216-7), como meio de acesso original à vida, e portanto, como uma dimensão da existência que deve ser considerada pela renovação da ontologia. Com efeito, caracterizando-se como uma *função primordial* de *fazer existir para nós* (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 213) antes do espaço, do objeto e do em si, a afetividade, ao contribuir para a nossa compreensão da existência, nos reconduz para um mundo ainda não epistemológico, e assim, ela põe em evidência a gênese do ser para nós (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 213). A genealogia do Ser reencontra a afetividade, isto é, esta abriga em si a evidência genética do Ser, ou seja, a evidência fundamental do *Ser para nós* é de natureza afetiva, e por esta razão, é preciso, antes de tudo, procurar "ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor, e através disso compreenderemos melhor como objetos e seres podem em geral existir" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 213). O que está em jogo é a compreensão da existência como tarefa dessa *nova* ontologia que, para isto, deve encontrar caminhos que nos revelem e nos conduzam a um *mundo original*, e dentre esses caminhos, Merleau-Ponty apresenta a afetividade – um Eros ou uma Libido pré-objetivos – cuja *função primordial* é a de *animar* um mundo original, pois, através dela, fala-se já da existência de valor e de significação que constituem a base para a objetivação do mundo e para o uso que se pode fazer do corpo objetivo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 215).

manifestação sensível de uma realidade ou congênito a um levantamento cujo princípio coincide com uma realidade que se autoproduz prescindindo da idealidade formal da essência e da substância como fundamento positivo transcendente. Dispensando este fundamento, é a própria produção que se torna princípio e realidade, e propô-la implicará em estabelecer o sentido de *solo* encarnado pela Natureza.

3.5. Uma investigação ontológica do elemento: a Carne

Agora, a novidade ontológica parece repousar sobre a retomada do termo "elemento" por meio do qual, encontramos em Merleau-Ponty, a convergência entre a *ontologia da Natureza* e a *ontologia do mundo sensível* implicada na proposta de retomada do *Lebenswelt* compreendido como *mundo invertido*, como o *Grund* que é tanto fonte quanto resistência a toda tese. Essa identidade entre realidade e princípio produtor melhor nos aproxima de uma compreensão da vida porque, segundo Merleau-Ponty, essa restituição de uma autoprodutividade pré-ontológica à vida significa reconhecer-lhe um infinito intrínseco à sua indivisibilidade, e isto possibilitará ao filósofo, em sua análise acerca da autonomia do ser vivo e do mundo vivido, elaborar uma ontologia da Natureza que evite dois erros, quais sejam: "Colocar atrás dos fenômenos um princípio positivo (ideia, essência, enteléquia), e não ver no próprio todo um princípio regulador" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 207)[59]. E contra esses dois erros, acrescenta Merleau-Ponty, é preciso começar por "colocar no organismo um princípio que seja *negativo* ou *ausência*" (1995, p. 207) a fim de evitar duplicar a realidade sob os nossos olhos e incorrermos no "platonismo" e no "aristotelismo" como erros ontológicos quando se trata de uma compreensão do sentido da vida cuja autonomia primordial, sem nenhum substrato e princípio atrás ou exterior, eles perderam exatamente porque, positivando-o de uma forma ou de outra e assim traduzindo-o em uma pura presença sem sombras e ausência, não deram conta da negatividade do elemento ou da própria totalidade como

[59] Por essa razão, Barbaras afirma que "se há uma teleologia, ela não pode repousar sobre uma finalidade positiva, ou seja, uma substância" (2005, p. 224) que, exterior ao todo, retiraria deste a sua autonomia e fertilidade produtiva, degradando a sua realidade ontológica, ao passo que o todo *é real* porque ele *é eficaz*, "porque nada no crescimento do organismo e em seu funcionamento pode ser explicado sem uma referência ao todo" (BARBARAS, 2005, p. 224), que é uma omnipresença *presuntiva*, pois, como Barbaras nos diz, "se o todo não é menos real do que suas partes, ele não é real no 'sentido' em que as partes são. De acordo com isto, o ser do todo tem uma significação original que é necessariamente diferente daquela das partes" (2005, p. 224).

princípio regulador[60]. Se a vida se regula antes pela ausência, se "o princípio diretor não está nem adiante, nem atrás, ele é um fantasma (*phantasma*)", segundo Merleau-Ponty (1995, p. 207), que deste modo, compreendendo o "elemento" através da retomada do sentido grego de *phainómenon* (do verbo *phaíno*), nos indica que a fundamentação da sua ontologia da Natureza – que se apresenta dentro de uma revisão ontológica que nos permite dar conta do ser da vida – se elabora nos termos de uma *fenomenologia* daquilo que precede o purismo ontológico da atividade teórico-racionalista que substituiu os fantasmas, como realidades menores e inconsistentes, pela presença formal como realidade superior maximamente objetiva. A fenomenologia, enquanto crítica da metafísica do ser em si e superação da *conceitologia* hereditária, permitirá a Merleau-Ponty retomar a primordialidade pré-ideal da Natureza.

Nessas condições, o termo "elemento" se opõe à tese como estruturação racional das experiências e ao ordenamento lógico do mundo segundo significações puras e separadas que, ultimando todas as possibilidades, pretendem dissolver a ambiguidade e a contingência das manifestações indefinidas. Por meio de uma investigação ontológica do elemento, Merleau-Ponty combate a recusa idealista da existência de um sentido prévio à essência, buscando demonstrar que nem todo sentido é dito pela essência, assim como, ele defende que há uma inteligibilidade *em estado nascente*, isto é, que nem toda inteligibilidade é a de uma realidade absoluta sem gênese, já dada de modo definitivo, repousando eternamente idêntica a si, e inquestionável. Mas, então, como Merleau-Ponty traduz e se apropria do termo "elemento" e como compreender a sua real importância para o projeto ontológico último do filósofo? De antemão, o termo pelo qual Merleau-Ponty o traduz – a Carne – nos mostra que ele permaneceu impensado no interior do pensamento da ontologia tradicional que o substituiu pelos termos ideia, substância, conceito, *ego*, e que, por essa razão, não se trata mais de fazer ontologia nesses mesmos termos aqui criticados com o propósito de se recuperar o ser da *physis*, da vida e do *Lebenswelt*, que demandam uma inversão ontológica que, exigindo a renovação da maneira de pensar, irá se elaborar, igualmente, como uma *ontologia da Carne*, que começa por reconhecer que a Carne revela a impropriedade dos conceitos da metafísica

[60] É preciso salientar que contra o pensamento objetivo, o essencialismo, e a metafísica dualista, Merleau-Ponty intenta uma espécie de *filosofia do orgânico*, considerando que o organismo, enquanto ele comporta uma negatividade ou ausência e substituindo, por isto, a ideia de substância e de causalidade, propicia um retorno ao pré-objetivo e ao pré-metafísico.

clássica para se pensar e se responder à exigência de uma *ontologia da vida*, uma vez que esses conceitos metafísicos não dão conta da *autonomia elementar* da realidade produtiva da vida e de sua indivisibilidade pré-objetiva e pré-metafísica[61]. Contra a idealização da conceitologia, Merleau-Ponty irá propor a encarnação como transformação do pensamento.

De acordo com a opacidade elementar da Carne, nenhuma ontologia frontal ou direta se permitiria apreendê-la, "porque ela, precisamente, não é transparência ou projeto de transparência para um conhecimento que a visaria como objeto" (MERCURY, 2000, p. 57). Da Carne provém o indireto, e nos dispondo a nos aproximar dela, alcançaremos a inauguração ontológica, a pregnância velada pelo essencialismo. E apesar de significar a fragilidade das categorias metafísicas do pensamento embalsamante e dispensá-las sem nenhum constrangimento, "a carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 192) independentemente das categorias que objetivam, da substância e dos fundamentos metafísicos. Isto não se daria se, por exemplo, sua pregnância fosse causal ou se a Carne fosse substância, pois, deste modo, "ela sem dúvida seria 'fundamento' em uma ontologia direta" que concede direito de cidadania ao pensamento teleológico da positividade idealista dos fins. Merleau-Ponty recorre à Carne e a pensa como antípoda da ideia clássica de fundamento, e em razão disto, e compreendida como pregnância, a Carne só poderia mesmo propiciar a inauguração de uma *nova* ontologia que exige a possibilidade do pensamento sem fundamento (*Abgrund*) capaz de evitar a objetivação do infinito que redundou em uma desvalorização da vida. E deste modo, Merleau-Ponty se empenha em elaborar uma ontologia sem fundamento que inicialmente dispõe apenas de uma "textura que regressa a si e convém a si mesma", desqualificando a noção de "substância", porque ele quer mostrar que "a Carne é outra que 'o mesmo' ou, ao menos, que ela não é redutível à identidade, isto é, a uma totalidade imanente que repousa em si" (MERCURY, 2000, p. 57). Portanto, a pergunta pelo sentido da vida nos exige, antes de tudo, a compreensão da Carne como sentido pré-objetivo do Ser anterior à essência e ao conceito. Sendo carnal ou não conceitológico, o sentido é inauguração, ele é pregnância de inteligibilidade *em*

[61] A Carne nos retira do pensamento objetivo e da metafísica porque, segundo Merleau-Ponty, ela nos revela um novo tipo de Ser, ela nos diz o Ser de um novo jeito, ou seja, "este ser de pregnância inaugura uma nova ontologia, indireta, aquela do existente – a única que está em medida de romper com a ontologia objetivista e com toda expressão direta do ser, reconduzindo a carne para trás da cortina rígida de um essencialismo" (SAINT-AUBERT, 2006, p. 201).

nascimento anterior ao inteligível essencialista. Este sentido, indissociável da facticidade onde encontramos a inauguração, tem o estatuto ontológico de *alguma coisa*, sem estar completamente aqui ou alhures, na medida em que, em seu ser, a Carne é *meio caminho* (intervalo ou entre-dois diacrítico). A condição da experiência de *alguma coisa*, isto é, a possibilidade da experiência do sentido, é inseparável da retomada da "inauguração do *onde* e do *quando*" compreendidos fundamentalmente entrelaçados à facticidade onde ainda não há entes e nem objetos formais categorialmente construídos. Além de *não ser* uma categoria do discurso filosófico tradicional, a Carne é um princípio que, transcendendo o indivíduo sem se identificar com a ideia, se encontra aquém dos fatos e da matematização abstrativa, um princípio cuja facticidade, sendo possibilidade do fato e do sentido, permite a Merleau-Ponty defender o enraizamento do espírito.

> A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo "elemento", no sentido em que se empregava para falar da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, a meio caminho entre o indíviduo espácio-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um "elemento" do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato. E ao mesmo tempo também, o que faz com que tenham sentido, que os fatos parcelados se disponham em torno de '*alguma coisa'* (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184).

Se o sensível é o não-dado escondido, se ele não está simplesmente aí como uma tese, é porque o sensível é inatingível pelas categorias da "matéria", do "espírito" e da "substância", e nessas condições, sendo expresso fundamentalmente pela solidez e durabilidade dos elementos água, ar, terra e fogo, justamente o que se encontra *abaixo da essência*, o sensível compartilha com a Carne o mesmo estatuto pré-ontológico, dispondo ambos de uma autonomia elementar compreendida como uma *brutalidade ontológica* de um *desvendamento fazendo*-se que não se atualiza plenamente em nenhuma presença e que nenhum ser presente consegue domesticar estabelecendo os limites inicial e final como anteriormente prontos em termos formais. Essa resistência elementar em ser dito que dissolve os termos da metafísica clássica e exige uma renovação do discurso filosófico "mostra que não poderíamos pensar o ser diretamente, pois, ele não é alguma coisa de positivo em si" (DÉLIVOYATZIS, 1987, p. 277) como algo inteiramente pronto

cuja evidência transcende a sua manifestação, "mas antes, uma espécie de *pregnância*, um poder de manifestação, uma produtividade (*praegnans futuri*), uma fecundidade, que aparecem no mundo sensível e não no mundo inteligível" (DÉLIVOYATZIS, 1987, p. 277). Sua pregnância é sua vida, e em sua pregnância ou fecundidade, o Ser é uma "tumidez de possibilidades" elas mesmas intumescidas de futuro. Através dessa *gravidez de futuro* como característica ontológica da vida, e dessa restituição da fecundidade do negativo e do invisível como uma espécie de embrião (HANSEN, 2005), o que ocorre é a mostração do mundo sensível como *Umwelt* (mundo próprio) anterior à sua antinomia metafísica a um suposto mundo inteligível separado que nega a produtividade bárbara ou a natureza parturiente da Carne e que esteriliza o Ser recusando-lhe a negatividade grávida de possibilidades futuras. Em outras palavras, enquanto generalização carnal do elemento ou concretude sensível, "o Ser não é pura plenitude, positividade ou identidade na qual eu me encontraria englobado" (BONOMI, 2009, p. 63) e suspenso em meus pensamentos desenraizados do *Umwelt* da minha finitude corpórea, mas, o Ser "é antes de mais nada um *campo* em que se entrelaçam dimensionalidades diversas, é uma 'tumidez de possibilidades'" (BONOMI, 2009, p. 63). Reencontrando-o *abaixo da essência*, é preciso compreender o Ser como um *campo* (*Umwelt*) pré-objetivo que se desvenda fazendo-se e cujo fazer inaugura o entrelaçamento diacrítico de dimensionalidades e nos apresenta possibilidades intumescentes da sua própria continuidade que transcende os limites objetivos.

Essa brutalidade ontológica reencontrada atrás da cortina rígida do essencialismo permitirá a Merleau-Ponty pensar o parentesco pré-ontológico entre a vida e a Natureza, pois, ela quer dizer uma autoprodutividade original, um levantamento de si que é autodesdobramento anterior à diferença entre significação e realidade, ou seja, propondo a recuperação da sua significação original, em Merleau-Ponty, a Natureza "se refere a um processo de desenvolvimento, de crescimento", e é por isto que ela "tem uma relação original com a vida, ou preferivelmente, na vida a significação original da natureza aparece de um modo privilegiado" (BARBARAS, 2005, p. 222). Segundo este parentesco, a vida tem sua autonomia em sua produtividade bárbara, de tal modo que não podemos compreendê-la, satisfatoriamente, se a revisão ontológica que ela tanto necessita quanto instaura não se desdobra em um pensamento da significação original da Natureza. Nesses termos, se a compreensão do sentido da vida é indissociável do projeto merleau-pontyano de revisão da ontologia, devemos admitir que uma abordagem da Natureza se

torna necessária para a realização desse projeto genético. E foi com o propósito de recuperar a significação original da Natureza como autoprodutividade elementar pré-essencial, que Merleau-Ponty ministrou cursos sobre *o conceito de natureza*, de 1956 a 1960.

3.6. A contribuição da Natureza para a renovação da ontologia

Merleau-Ponty abre o seu curso sobre *o conceito de natureza* (1956-1957) com as seguintes perguntas que revelam não apenas certa incredulidade de sua parte, mas também, a dificuldade da tarefa de se alcançar o sentido próprio da Natureza, quais sejam estas perguntas: "Pode-se, de modo válido, estudar a noção de Natureza? Não é ela outra coisa que o produto de uma história, ao longo da qual ela adquiriu uma série de acepções que terminaram por torná-la ininteligível?" (1995, p. 19). Diante deste quadro problemático, Merleau-Ponty estabelece o projeto de buscar o *sentido primordial* e não lexical da Natureza. E assim, fazendo uma menção filológica aos termos que diziam a Natureza em grego e em latim (*phuo* e *nascor*), ele então avança uma definição previamente orientadora:

> Há natureza por toda parte onde houver uma vida que tem um sentido, mas onde, contudo, não há pensamento (...): é natureza o que tem um sentido, sem que este sentido tenha sido posto pelo pensamento. Ela é a autoprodução de um sentido. A Natureza é, portanto, diferente de uma simples coisa; ela tem um interior, se determina do interior; de onde se segue a oposição do "natural" ao "acidental". E, entretanto, a Natureza é diferente do homem; ela não é instituída por ele, ela se opõe à tradição, ao discurso (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 19-20).

Antes de tudo, uma filosofia da natureza autêntica deve dispensar o pensamento como a fonte do seu sentido, o que também significa reconhecer a autonomia de um sentido cuja realidade não é posta pelo pensamento. Em outros termos, trata-se de uma recusa da metafísica do pensamento do ser de caráter, essencialmente, fundacionalista e dualista que, separando sentido e manifestação, defende que a racionalidade do sentido repousa em um fundamento absoluto como sua fonte separada. Enquanto que Merleau-Ponty busca compreender o processo natural como dotado de uma significação intrínseca e cuja dinâmica de transformação em andamento dissolve as dicotomias que, para ele, são destruidoras do sentido da Natureza, a saber: "necessidade *versus* contingência, sujeito

versus objeto, humano *versus* animal, espírito *versus* matéria, imanência *versus* transcendência, e mecanismo *versus* vitalismo" (MAZIS, 2000, p. 225)[62]. Se Merleau-Ponty elege a Natureza como uma questão filosófica urgente, em descompasso ante o pensamento filosófico contemporâneo, é porque ela deve lhe revelar o sentido primordial do *quiasma da carne* como superação da metafísica do pensamento, e a partir desse abandono do fundacionalismo próprio do positivismo ocidental, ultrapassar, ultimamente, a dicotomia do ser e do não-ser; ou seja, a recuperação da radicalidade não-conceitual do quiasma como uma renovação do pensamento filosófico a partir de uma reconsideração da Natureza, deve permitir a Merleau-Ponty prescindir de tudo isso que constitui, dentro da história oficial da filosofia, "uma obstrução fundamental para a articulação de uma ontologia que aquiesça a um outro sentido de espaço, tempo, e estrutura, que são essenciais à passagem [da Natureza] e à ontologia da carne como processo" (MAZIS, 2000, p. 226). Isto por outro lado significa que, enquanto mantivermos o pensamento como a fonte de um sentido desde sempre posto, teremos dificuldades para concebermos uma vida que *tem* um sentido, e mais ainda, para compreendermos que, onde há vida não há pensamento, tão somente "a autoprodução de um sentido". Nesses termos, é inadvertido começarmos do pensamento uma investigação acerca do sentido primordial da Natureza que igualmente seja o prenúncio de uma filosofia da vida, visto que, conforme o sobredito, o pensamento posicionante elimina a autoprodução de um sentido.

Para Claudinei da Silva, que refletiu e analisou a constituição do ser primordial da Natureza em Merleau-Ponty, a recuperação da autoprodução do sentido como um elemento fundamental da *nouvelle ontologie*, implica em ultrapassar os esquemas conceituais da metafísica clássica, assim como, desfazer a adequação formal entre o ser e o pensamento e, enfim, ultrapassar a ontologia do pensamento que substitui a realidade por uma significação pensada e pensa o ser através da positividade ideal da essência. Atentando-se para a força congênita que a Natureza possui para a renovação da ontologia em Merleau-Ponty, Claudinei da Silva, com muita clarividência, delibera: "A natureza é

[62] Se a investigação fenomenológica do sentido primordial da Natureza serve como uma propedêutica para uma nova ontologia em Merleau-Ponty, ela deve lhe permitir dissolver uma dicotomia fundamental, considerada a base de todas essas demais dicotomias, a saber, a da separação e oposição do ser e do não-ser, do pleno e do nada, do necessário lógico e do contingente. Em outros termos, "essa nova ontologia da natureza que não mais condiz com as 'ontologia do algo', e por isso descarta a figura de um ser logicamente necessário surgindo *ex-nihilo* como presença plenamente positiva *contra* o fundo absoluto do nada, tem em vista um ser não-parmenidiano capaz de escapar ao dilema do ser e do não-ser: um ser que, não se contrapondo ao nada, não lhe seja todavia 'indiscernível'"(MARTINS, 2010, p. 473).

intraduzível segundo os recursos terminológicos da tradição metafísica: não há mais um 'mundo como ser pensado', mas um mundo anterior ao *cogito*, ao pensamento; um mundo subterrâneo, um mundo-raiz desde onde brota a seiva das significações" (2010, p. 186). E essa *nouvelle ontologie*, justamente ao assumir a tarefa de demolir os fundamentos dos velhos edifícios teóricos, irá nos revelar a Natureza como "o Ser que habitamos; o subsolo pré-reflexivo ainda não depurado pelo pensamento e por nossos habituais procedimentos lógicos" (SILVA, 2010, p. 186).

Nessas condições, admitir a indissociabilidade primordial entre Natureza e vida implicará em demonstrar como um sentido pode se autoproduzir de modo prévio e independente do pensamento. Diante desta tarefa, Merleau-Ponty começa por destacar que a Natureza não é uma coisa, e sim, um dinamismo interior a si, um movimento que não pode ser compreendido de fora devido à sua própria autodeterminação interior, cúmplice da autoprodução de um sentido. A sua determinação a partir de seu dentro, não apenas indica a realidade da sua interioridade, mas também, reforça e comprova a autonomia da sua autoprodutividade primordial, pelas quais a Natureza resiste ao pensamento que, se reclamasse o privilégio da posição do sentido, promoveria uma determinação exterior da Natureza e, não alcançando a sua interioridade e autoprodutividade, atribuiria à sua realidade características fortemente acidentais. É surpreendente que Merleau-Ponty ressalta que não podemos acidentalizar a Natureza, sob pena de perdemos o seu sentido primordial marcado pela correspondência entre sua autodeterminação e sua autoprodutividade, exatamente ao nos lembrar que ela é também diferente do homem. Ou seja, a Natureza sem o homem não implica em reconhecer-lhe uma acidentalidade. Então, uma filosofia da natureza consequente deve se debruçar sobre essa diferença pela qual nenhuma instituição humana abarca totalmente o sentido primordial da Natureza e, por essa razão, ela deve esclarecer a oposição da Natureza à tradição e ao discurso, buscando averiguar se estamos diante de uma ruptura ou, somente, de uma incontornável exigência de renovarmos o nosso entendimento acerca das relações entre a Natureza e o homem. Por ora, porque a Natureza reflete uma vida com sentido independente do pensamento, porque ela é diferente da coisa e do homem, Merleau-Ponty assim a entende:

> É Natureza o primordial, isto é, o não-construído, o não-instituído; de onde se segue a ideia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma

> solidez. A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. Ela é nosso solo, não o que está diante, mas o que nos sustenta (1995, p. 20).

Em sua primordialidade enigmática pela qual ela não é apenas objeto, a Natureza se apresenta como o solo prévio para toda construção e instituição. O que nos sustenta é sólido e nos permite conceber uma eternidade. E esta solidez e eternidade – ou o próprio estatuto de solo primordial enigmático que se lhe reconhece – refletem aquela sobredita dinamicidade da autodeterminação de dentro de uma produtividade autônoma. É nesta condição que a Natureza jamais está inteiramente diante de nós, embora sempre nos sustentando, e se não podemos pensá-la ou transformá-la, completamente, em objeto, sem ela sequer nos manteríamos, pois, ela permanece indissociável das construções e das instituições do nosso pensamento. É importante ressaltar que, sendo não-construída e não-instituída, ou vigorando precisamente onde não há pensamento, a solidez nos é enigmática, e o enigma caracteriza o primordial, também já real antes do pensamento. E nesse antes *há* uma vida que *tem* sentido.

De antemão, é preciso expor uma ressalva:

> O estudo da Natureza é aqui uma *introdução à definição do ser*, e a este respeito, poderíamos partir tanto do homem quanto de Deus. Em todo caso, trata-se de saber se "o ser é" é uma proposição idêntica, se podemos dizer simplesmente que "o ser é" e que "o nada não é" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 370; grifo nosso).

O estudo da Natureza permitirá a Merleau-Ponty recuperar uma compreensão do Ser fora da ordem pré-dialética dos enunciados, isto é, a investigação sobre o ser da Natureza lhe servirá de base para ele propor uma *nova ontologia* que tanto exige a sua restituição quanto se enraíza no caráter dialético de um pensamento mais fundamental do que as atividades enunciativa e propositiva em sua idealidade lógica. Importa a Merleau-Ponty dissolver a distância enunciativa entre o ser e o nada própria de uma ontologia ainda não amadurecida suficientemente, e que, portanto, devido à sua imaturidade teórica, precisa ser ultrapassada através desse percurso regressivo – da pré-dialética para a dialética – que irá recuperar o começo pré-lógico da ontologia, a partir do qual, apenas, ela pode ser renovada. Como se percebe, devendo ser um lugar para as contradições constitutivas do Ser, essa *nova ontologia*, opondo-se à atividade filosófica de idealização pré-dialética, se apresenta como uma saída do "labirinto da filosofia primeira" através da

dissolução da “extraordinária confusão da ideia de Natureza, da ideia de homem e da ideia de Deus nos modernos – e os equívocos de seu “naturalismo”, de seu “humanismo” e de seu “teísmo” (...) talvez não seriam um fato de decadência” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 371). Como se nota, a idealização resultou na decadência como um fato que se legitima dentro da filosofia primeira, e nessas condições, a retomada da atividade dialética do pensamento, prejudicada e esquecida pelo naturalismo, pelo humanismo e pelo teísmo, também se mostra como uma renovação do pensamento da Natureza, do homem e de Deus, alcançando-os em seu ser pré-ideal ao invés de dissolvê-los sem mais. O que pressupõe analisar como o pensamento da vida, que se configura nessa ontologia que se constitui pela recuperação da significação original, pré-teórica e pré-teológica da Natureza, retoma e se enraíza em uma negatividade dialética como o caráter fundamental de uma atividade genética e produtiva anterior e resistente à sua inversão ideal própria de um pensamento tético e dualista.

3.7. Produtividade e negatividade: a demonstração dos limites do essencialismo e superação do substancialismo metafísico

Ora, como temos visto, essa brutalidade ontológica de um *sentido selvagem* pré-essencial é também a da própria vida, cuja realidade primordialmente indivisível se expressa por meio da produtividade como um *princípio encarnado* que contradiz a transcendência positiva e ideal dos princípios teóricos. A Carne é um princípio primordial de produtividade e a vida traz em seu ser a produtividade como princípio negativo, impossível de ser dito pela “matéria”, pelo “espírito” e pela “substância”. Se esses conceitos pretendem dizer o em si como uma pura presença sem ausência e sem nenhuma opacidade, se eles pretendem a máxima visibilidade que nega o estatuto ontológico do invisível, eles perdem a autonomia da vida cujo ser é *o que não está presente* subvertendo, tanto a identidade entre transcendência metafísica e ser autônomo quanto a adequação ideal entre sentido e visibilidade. Se no âmbito de uma ontologia da vida nos encontramos antes da diferenciação da produtividade e da realidade, da aparência e da inteligibilidade, segue-se que a compreensão do ser da vida é a compreensão do seu sentido como fenômeno e da sua produtividade bárbara como uma fenomenalização que realiza *alguma coisa*, na exata medida em que esta sua fenomenalidade autônoma se refira à realidade de um sentido que, mostrando o invisível, nos sirva como acesso e restituição do ser do

negativo e como testemunho deste pré-ser resistente enquanto uma afirmação primeira que nos exige uma inversão de toda tese[63]. Em outras palavras, insinuando-se ao longo da revisão merleau-pontyana da ontologia como crítica de um pensamento atrofiado pelo seu próprio tecnicismo dogmático, essa ontologia fenomenológica da vida, enquanto arqueologia do impensado, do subentendido e do silencioso, deve reconhecer que

> o sentido é *invisível*, mas o invisível não é o contraditório do visível: o visível possui, ele próprio, uma membrura de invisível, e o in-visível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele, é o *Nichturpräsentierbar* que me é apresentado como tal no mundo – não se pode *vê-lo aí*, e todo o esforço para *aí vê-lo* o faz desaparecer, mas ele está *na linha* do visível, é a sua pátria virtual, inscreve-se nele (em filigrana) (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 269).

Contra o sentido cuja realidade substancialista e formal é uma antítese teleológica que nos separa da carnalidade do visível, Merleau-Ponty reconhece a existência de um sentido através do qual temos acesso à realidade do que não se pode *ver aí* como um princípio constitutivo da própria carnalidade do visível. Ou seja, o sentido não é a contradição absoluta e formalmente ascética do visível, e sim, a revelação da sua membrura de invisível, que não existe à parte como um Em si ideal. É essa indivisibilidade que o sentido, dentro de um interior arqueológico, nos permite recuperar e contrapor à separação do infinito e ao dualismo do Ser e do Nada. Merleau-Ponty associa o sentido ao *não originariamente presente*, e em virtude disto, a apreensão do sentido nos remete para este *Nichturpräsentierbar* como um limite congênito e crônico do essencialismo. Para se alcançar esse sentido é preciso realizar uma inversão ontológica que compreenda que a possibilidade de manifestação do Ser não pode ser identificada com o estabelecimento dos seus limites visíveis em um espaço idealizado. Se esse sentido é invisível antes de tudo, revelando-nos o ontológico como nada do que se pode *ver aí* originariamente, então ele é indissociável da própria manifestação do Ser. E, por isto,

---

[63] É por Merleau-Ponty realizar esta correspondência entre ontologia e fenomenalização, que Barbaras reconhecerá que a ontologia da vida, como fenomenologia, pressupõe a autonomia antitética do fenômeno e a fenomenalidade como *não ser aí*. Declara Barbaras que "a grande descoberta de Merleau-Ponty é que a vida é uma realidade fenomenal, no sentido em que ela *é real 'qua' fenômeno*" (2005, p. 219), e por isto, ele afirma que "se a vida é real como, mas apenas como, fenômeno, podemos deduzir a autonomia do fenômeno, isto é, que a significação do ser dos entes é precisamente a fenomenalidade" (2005, p. 219), e concluindo sobre a fenomenalidade ontológica da vida, arremata Barbaras: "O recuo da realidade em si para o fenômeno capacita-nos para alcançar a realidade da vida, enquanto a vida capacita-nos para descobrir a realidade do fenômeno" (2005, p. 219).

recuperá-lo através de uma inversão ontológica significará demonstrar que o Ser é íntimo à sua fenomenalização e isto nos conduz a uma inteligibilidade fenomênica do sentido ou ao sentido nascente do fenômeno. Essa inversão ontológica da posição da presença pretensamente originária do Em si, que deve restaurar a negatividade da autonomia do que, fundamentalmente, não se pode *ver aí*, se elabora e se configura como uma *fenomenologia da ausência de essência "atrás" da existência*. Assim destituída de uma teleologia do infinito positivo, essa inversão ontológica é um "andar incoativo" cujo inacabamento não é um fracasso, e sim, algo inevitável para essa ontologia da vida, porque essa *fenomenologia da inversão* que "tem como tarefa revelar o *mistério* do mundo e o *mistério* da razão" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 20; grifo nosso) é também uma filosofia que recoloca as essências *na* existência e afirma o mundo como já sempre "ali" antes da reflexão, e assim ela se apresenta como uma restituição ontológica do irrefletido da "facticidade" indissociável de um modo de viver anterior ao começo da reflexão *ingênua* que se arrebata a si mesma, coloca-se em uma subjetividade invulnerável, e incompleta, perde a consciência do seu próprio começo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 5) – perda que caracteriza o inversionismo filosófico, como vimos. E então, a investigação do começo, esse coeficiente fenomenológico de *mistério*, deverá ser uma tarefa para essa *nova* ontologia capaz de reencontrá-lo implicado na carnalidade que nos dá a facticidade sem a teleologia do infinito objetivo sem começo e sem nascimento. Tendo em vista essas condições, Slatman chega a declarar que "a fenomenologia não tem nenhum outro começo e nenhum outro fim que o mundo-da-vida" (2003, p. 41).

Se o *Lebenswelt* sempre nascente sem fixidez é constante reafirmação do começo sem nenhum outro fim que seu próprio nascimento, não há, definitivamente, teleologia do outro fim que a afirmação invertida do *Lebenswelt* como fonte antitética ou o Sim de todas as teses que nos remetem para um outro mundo. Ao recusar a pregnância ontológica, o tético das teses as afirma como tendo nascido já adultas, nesse mundo absolutamente outro, antes do seu começo, uma vez que o pensamento tético não reconhece a existência nem de um mistério como possibilidade do pensamento, nem de um mistério como testemunho de uma existência simples e ingênua. Nesse sentido, a compreensão da vida inclui em si a conscientização desse coeficiente de mistério, libertando-se da teleologia positiva que esconde sua gênese a fim de acompanhar e de descrever a facticidade do começo. No caso da vida, esse retorno é retorno ao mistério da sua carnalidade fundamentalmente autônoma de gestação do incoativo resistente ao tético.

A carnalidade da vida é sua *facticidade* e, como vimos, esta é condição de todo fato e de toda soma de fatos, isto é, a partir da sua facticidade pré-objetiva, a vida não é apreendida como uma realidade empírica literalmente material, e tampouco extensa e quantificável. Em outros termos, a vida não é uma posição atual ou um ser posto em um espaço e em um tempo objetivos que seriam física e idealmente *reais antes* dela, uma vez que ela se entrelaça à *inauguração* do onde e do quando e, portanto, a compreensão do sentido da vida é inseparável da experiência da existência de *alguma coisa* que não é ainda nem uma coisa física, nem um ente ideal. Em sua primordialidade elementar de gravidez carnal, a vida é inauguração, é um Sim matricial, é um infinito que é ventre, gestação e parto perpétuos, que se revela a fonte impensada que força a inverter-se, ontologicamente, o pensamento tético[64].

> A carne seria, pois, o impensado, e mesmo, o impensável por excelência, o que escapa por "natureza" a toda determinação do tipo sujeito-objeto, ou ainda a toda análise de consciência. Assim, a carne é esta *dimensão*, ou antes, a *dimensionalidade* mesma, esta presença-ausência inelutável que sub-tende toda existência, que faz "eclodir" todas as dimensões. Definitivamente, ela não é outra que este Ser primordial, aquém ou além do qual não é possível reconfortar-se, que em sua plenitude, em seus levantamentos e em seus vazios, funda toda existência, porque ele a torna possível por uma espécie de fissão-diferenciação que a "separa" deste "berço" original sem, no entanto, jamais deixá-la (MERCURY, 2000, p. 56).

A dialética embalsamada cúmplice do essencialismo dela não dá conta e substitui a fissão-diferenciação pela essência que pressupõe um lugar domesticado que, rejeitando a eclosão e, portanto, onde não há nascimento, nega a indissociabilidade impensada entre a existência de alguma coisa e a dimensionalidade carnal como sua matriz e seu berço original. Essa dimensionalidade pré-espacial é a de um Ser sem posição. A metafísica do entendimento, supondo um sentido desde sempre sem nascimento e desde sempre um Ser já adulto sem negatividade, não admite que se proponha uma *nova* ontologia que visa

---

[64] Consciente da equivalência ontológica entre Carne e Natureza em Merleau-Ponty, Claudinei da Silva, lembrando-nos, igualmente, que Merleau-Ponty identifica carne, natureza e mãe em seu projeto de uma psicanálise ontológica da Natureza, nos fala de uma gestação de nós mesmos no ventre da mãe Natureza enquanto princípio de ontogênese e nosso berço natal. Referindo-se à Natureza-mãe, com perspicácia, o autor destaca que "ela é, em sentido primordial, essa produtividade, o Ser de Criação, a gênese perpétua que imprime todo movimento de nascimento contínuo" (SILVA, 2010, p. 160). E, oferecendo-nos suporte para a nossa compreensão do sentido da vida em Merleau-Ponty, ele ainda destaca: "A Natureza é esse sentido nascente, germinação ou gestação perpétua. Ela transcende, portanto, toda esterilidade conceitual" (SILVA, 2010, p. 160).

compreender a vida recorrendo à descrição da experiência carnal de um nascimento continuado que restitui a verdadeira transcendência do infinito que na vida se enraíza e permite a retomada de uma pré-espacialidade na qual o sentido já está presente no modo como vivemos o nosso contato originário com o Ser pelo qual nossa existência se compreende e se orienta.

Portanto, vimos que o projeto merleau-pontyano de renovação da ontologia, que necessitava superar a crise da filosofia que se esqueceu da indivisibilidade pré-ontológica e selvagem própria de um nascimento contínuo cuja fertilidade antecede e é autônoma em relação aos fundamentos dualistas da metafísica, herdou e aprofundou a oposição entre a fenomenalidade e a idealidade. A primeira nos permite esclarecer e retomar o processo dialético e pré-filosófico de unificação diferenciante de um fluxo diacrítico de deiscência inesgotável, e a segunda, num processo de inversão lógica, interrompe e paralisa esse fluxo ao traduzi-lo, lançando mão de significações puras como realidades ideais e idolatradas, em uma cisão ontológica que há muito ocultava a possibilidade e a importância, tendo em vista o alargamento e a sobrevivência da própria filosofia, de se pensar uma *introdução* à ontologia. Vimos também que esta *introdução*, oportunizando a restauração da *Weltlichkeit* dos espíritos indefinidamente referida a uma habitação ontológica onde a vida com sentido e valor é possível, devia ser feita a partir da humilde ingenuidade fenomenológica de um começo radical. Através deste começo, a filosofia alcançará a sua realização como uma ciência da pré-ciência capaz de esclarecer e de restaurar a indivisão do Ser e do Nada, da vida e do infinito, da Carne e do espírito, completada com uma investigação acerca do sentido primordial da Natureza, que se perdeu exatamente quando a filosofia obscureceu o seu começo. Essa inversão da ontologia nos permitiu revelar a negatividade do infinito como o começo contínuo de uma autoprodutividade genética, autônoma e espontânea, que irá caracterizar a fenomenalidade da própria vida que nos mostra a encarnação do espírito. Ao nos autorizar fazê-lo e esperar de nós a repreensão do desrespeito e da impiedade objetivistas devotados ao infinito, a inversão da ontologia nos libera de toda determinação idealizada e negativista, que separando o fenomênico e o inteligível e privilegiando a positividade em detrimento da manifestação, irá alimentar, ultimamente, o niilismo de um racionalismo desviado e anoitecido, e assim, essa *nova* ontologia desfaz a diplopia do nosso olhar cindido há muito acostumado, enfraquecido e esterilizado pela falsidade e dogmatismo das transcendências que recusaram à vida um sentido, um valor e uma produtividade

intrínsecos, e deste modo ela nos permite ver diretamente o espírito sob a luz natural de uma manhã pueril alcançada pela maturidade de pensamentos que, aprendendo com a sua própria historicidade teleológica, se tornaram abertura, contato e relação com o Ser.

Conclusão

Portanto, se o projeto de *renovação* da ontologia de Merleau-Ponty – que para nós constitui o núcleo da sua fortuna crítica – pode ser compreendido através de uma inversão do racionalismo filosófico, isto é, se este projeto se põe a caminho da sua realização através da passagem do *saber* para o *há*, da ciência para a pré-ciência, da ideia para a *doxa*, do entendimento para o *Logos*, então, o que ele nos apresenta como tarefa é uma investigação que deve alcançar o começo mundano, pré-ideal e pré-dualista da própria filosofia. Vimos que o que devemos enfrentar são as profundas dificuldades intrínsecas ao *encontrar* que nos exige um mergulho pré-conceitual na obscuridade ontológica do *há* bruto e selvagem. Pois, se o encontro se dá fora do saber, isto é, se o encontro não é de antemão assegurado por algum *a priori* formalmente separado e mitológico, então, ele vai exigir uma transformação e uma radicalização da razão, ele vai exigir que a razão, cujos hábitos se tornaram dogmas idolatrados e cuja atividade reflexiva se desvirtuou em impiedade, adquira um *heroísmo* trágico e crítico o suficiente para reconduzi-la às suas raízes num solo apodíctico e universal anterior à sua desespiritualização racionalista que inventou um espírito subjetivista que enfraqueceu o infinito e dentro do qual se aprisionou o *Logos*, transformando-o em uma entidade lógica exterior e superior ao mundo, então ontologicamente desvalorizado. Mas, se antes do saber não *houvesse* nada, sequer poderíamos falar de encontro, e nesses termos, uma ontologia que nos permite compreender e vivenciar o encontro, é igualmente uma resposta ao niilismo.

PARTE 2: EDMUND HUSSERL E A REALIZAÇÃO DA FILOSOFIA

Introdução

Como vimos, para Merleau-Ponty a própria realização da filosofia deve ser considerada como um autêntico problema filosófico, ensejando a elaboração de uma ciência da pré-ciência capaz de acusar a falsidade e de questionar o dogmatismo de uma filosofia idealmente existente antes e independentemente da sua realização no mundo. E então, é preciso entender de que forma, para o filósofo, a Fenomenologia Transcendental de Husserl, trazendo consigo uma renovação radical da compreensão da filosofia como ciência, assume a tarefa dessa realização através da qual ela irá combater o niilismo do saber que congrega em torno do Objeto idealizado a metafísica e as ciências positivas. Nesses termos, porque a verdadeira filosofia não é uma realidade idealmente óbvia e já adquirida antes do seu começo e não desfruta de uma racionalidade eternamente assegurada por um fundamento absoluto separado do mundo e da vida, é que necessitamos entender como a fenomenologia transcendental nos retira do universo formal do saber a fim de que a própria filosofia venha a ser real – como um *Logos* entrelaçado ao mundo, como um absoluto que se reconhece primordialmente enraizado na terra – através da sua renovação científica empreendida pela fenomenologia de Husserl, visto que esta, propondo-lhe um *novo começo* ou um *radical começar*, a reconduz a um solo ainda espiritualizado no qual ela se encontra diante de um *Abgrund* e da obscuridade *dóxica* de um fluxo anterior a todas as pressuposições e preconcepções que sedimentaram o edifício da tradição. Trata-se, portanto, de demonstrar como a fenomenologia se apresenta, para Husserl, como uma *nova ciência*. É a explicitação dessa *renovação*, junto com os seus motivos e suas consequências, que faremos nesta segunda parte. E encontramos em Patocka um esclarecimento do sentido do nosso propósito:

> Os primeiros anos do século XX testemunharam o nascimento de uma filosofia nova (...). Como filosofia autêntica, ela se recusa a tornar o seu trabalho tributário das ciências especiais (...). Seu propósito é, antes de tudo, desvelar os pré-juízos que reinam tanto na vida cotidiana quanto no conhecimento natural, e elaborar, no curso desta tarefa de elucidação, seu próprio método, assim como, um questionamento original, e fundar um domínio do saber inteiramente autônomo. Isto não significa que ela pretende ser ou renovar uma disciplina formal abstrata; malgrado o seu alto

> grau de generalidade, o que ela tem em vista é, ao contrário, muito concreto (PATOCKA, 2002, p. 229).

Cabe dizer que o desvelamento dos pré-juízos significará, em última instância, uma negação da figura dogmática e niilista do fundamento absoluto separado que justamente impede a fundação de um novo domínio do saber inteiramente autônomo. Em sua novidade e autenticidade, a fenomenologia não apenas denuncia os pré-juízos como aquilo que nos impede de atingir o concreto, mas também, revela que a própria vida cotidiana e o conhecimento natural carecem do concreto, e portanto, visar o concreto é neles promover uma reviravolta e ultrapassar a vida cotidiana e o conhecimento natural[65]. Acontece que só um saber inteiramente autônomo é capaz de suprir essa carência quanto ao concreto, pois, através do seu questionamento original e do seu método inédito, a fenomenologia não parte do dogmatismo ingênuo de considerar algo real antecipadamente, mas, toma como tarefa a tematização do aparecer enquanto tal daquilo que aparece (PATOCKA, 2002, p. 230). Isto significa que visar o concreto livre dos pré-juízos metafísicos é voltar *às coisas mesmas*. Ou seja, o adepto dessa nova ciência do concreto não pode ter outra intenção senão a de "partir efetivamente das coisas tais como elas aparecem e se mostram", prendendo-se puramente ao se mostrar das coisas e se abstendo de toda especulação (PATOCKA, 2002, p. 231). E Merleau-Ponty pratica esta abstenção e busca restaurar o concreto desvalorizado e ocultado pela idealização que estabeleceu o começo da filosofia a partir do prejuízo da sua realização. É a dissolução deste prejuízo do logicismo iniciante que Merleau-Ponty vai encontrar na renovação científica da filosofia, pois, conforme enfatiza Patocka:

> Assim, a fenomenologia foi e permanece, sem dúvida, a orientação filosófica mais original de nosso século; aquela também cujas pretensões são as mais ambiciosas: fundar de maneira nova a autonomia da filosofia, pôr em operação uma filosofia enquanto ciência rigorosa, criar uma metafísica enfim universalmente reconhecida, renovar a questão do ser como questão filosófica fundamental, reconduzir a metafísica, em sua totalidade, ao seu fundamento e submeter este fundamento a um exame aprofundado, libertar a questão da verdade da esclerose da tradição, inaugurar um novo começo para a filosofia em geral (2002, p. 230).

---

[65] Neste voltar-se para o concreto da fenomenologia, temos que "a própria lógica é alguma coisa que ela não quer pressupor, mas da qual ela propõe examinar o fundamento e o solo" (PATOCKA, 2002, p. 229). Trata-se de recusar a lógica como um pré-juízo, e por conseguinte, o dualismo ontológico que ela pressupõe entre a ideia e o percebido, entre a essência e a existência, entre a *epistême* e a *doxa*, entre o ser necessário e a facticidade.

Essas ambições constituem o tema desta segunda parte, e o seu objetivo geral é explorá-las e esclarecê-las, pois, elas dizem respeito a uma *filosofia 'real'* que tem no concreto um novo começo perpetuamente aberto. Cumpre-nos demonstrar de que modo, na evidenciação do seu sentido filosófico, o *transcendental* leva à recusa da preexistência ideal da filosofia justamente por caracterizar-se como um *tornar-se* que nega a sua existência pronta e acabada antes mesmo do seu começo e da sua realização que nos entregam um mundo fenomenológico livre da superveniência dos fundamentos absolutos. Quanto ao nosso propósito, a questão que nos orienta é: o que significa, para uma filosofia, tornar-se transcendental? Em linhas gerais, encontramos um resumo da problemática desta segunda parte na seguinte reflexão de Merleau-Ponty:

> Uma filosofia torna-se transcendental, quer dizer, radical, não se instalando na consciência absoluta sem mencionar os passos que conduzem a ela, mas considerando-se a si mesma como um problema, não postulando a explicitação total do saber, mas reconhecendo esta *presunção* da razão como o problema filosófico fundamental (1999, p. 98).

A importância da fenomenologia para Merleau-Ponty é que ela renova a filosofia como um *tornar-se* que representa a passagem da metafísica para o transcendental, dos pré-juízos para o concreto, da ideia para o começo, do infinito objetivo exterior para a vida e o *Logos* imanente ao mundo.

Capítulo 1: O renascimento da Fênix e o Êthos da filosofia

Inicialmente, buscamos entender como a fenomenologia transcendental se apresenta como a possibilidade de renovação da filosofia na medida em que ela se pretende capaz de efetivar a realização da cientificidade filosófica ao exigir desta uma autocrítica a partir da qual a filosofia deve compreender e buscar a sua própria possibilidade prática. Através deste propósito, devemos esclarecer que a possibilidade prática da filosofia restitui ao homem o sentido da sua vida então compreendida como uma atividade que dela necessita e se orienta, desde o início, para a sua transformação que se encontra no que ela mesma realizou e naquilo que abriga a possibilidade da sua própria realização prática. Em outros termos, nos propomos demonstrar que o surgimento

da fenomenologia transcendental está diretamente relacionado não apenas à sua tarefa de esclarecer a filosofia como a *enteléquia* "inata" e presente na humanidade desde as suas origens, mas também, em nos mostrar a inelutável necessidade do *vir a ser real*, concreto e histórico, desta *enteléquia* que não mais reconhece como legítima e verdadeira e não nos permite conceber uma filosofia real antes da sua *práxis*. E a fenomenologia vai entender e condicionar essa *práxis* vinculando-a à própria fundamentação apriorística e apodíctica da filosofia como *ciência de rigor*, porque esta traz consigo, como veremos, uma reviravolta nos valores e um questionamento crítico do inteiro modo de ser e de viver da humanidade em sua dimensão espiritual.

A realização da filosofia como *ciência de rigor* contribui para a recuperação do sentido da existência humana, para a sua renovação e elevação ética, porque ela libera a humanidade da a-historicidade de valores que se pretendem válidos e legítimos independentemente do seu vir a ser real, e porque ela revela à humanidade que o seu ser só lhe é um bem a partir da sua vivência como um bem praticamente possível. E deste modo nos é revelado que esta *ciência rigorosa* possui um *êthos* cuja *práxis* deve remediar a crise da existência ocasionada pela perda e substituição do vir a ser do espírito pela idealização logicista do infinito suscetível ao pensamento objetivo da metafísica dualista que levou a filosofia a buscar a sua fundamentação independente da sua *práxis* e acima da vida na qual o seu *êthos* tem sentido. A separação da filosofia é o resultado de uma idealização da cientificidade que, ao estabelecer a ideia como o começo puro da ciência e a idealidade como critério científico, recusa que possa haver uma pré-ciência, uma ciência real antes da idealização que seja capaz de ultrapassar a ideia como critério de fundamentação científica e como fundação de uma ontologia. Salientando a sua contraposição a essa separação idealista como começo da ciência e da ontologia que inicialmente excluem o fluxo pré-científico da *doxa*, devemos evidenciar que a investigação fenomenológica acerca da sua realização leva a filosofia ao seu renascimento e à sua renovação científica através da qual ela ultrapassa a ciência e a ontologia que se definiam em relação à ideia, e deste modo, adquirindo o *status* de pré-ciência, ela compreende e desoculta o seu *telos* e o seu *êthos*: recuperar o solo pré-dado, ser a ciência universal e radical do *Lebenswelt* em seu teleológico devir heraclítico anterior ao Ser e aos fundamentos metafísicos. A realização da filosofia lhe exige a desocultação da sua própria *enteléquia* que, por sua vez, não se explicita sem que a filosofia ultrapasse a si mesma, a sua concepção de ideia, de ser, de verdade, de racionalidade, de subjetividade,

enfim, tudo o que constitui as cinzas que há muito encobrem a Fênix, cujo despertar exige, portanto, esse *heroísmo da razão* para renovar-se cientificamente, para combater a falha e a decadência da existência humana e lhe restituir a sua autenticidade espiritual e o seu verdadeiro ser segundo as possibilidades apodícticas de um destino genuíno, autoconsciente e glorioso, rumo à manhã.

1.1. Crise e renovação científica: o *êthos* do heroísmo da razão

Antes de tudo é preciso lembrar que Husserl tinha diante dos olhos "o aparente fracasso do Racionalismo" ao qual se associava a "crise da existência europeia" testemunhada em inumeráveis sintomas de desagregação da vida (HUSSERL, 2012, p. 274), e que tudo isto não constituía, para ele, um destino cego ou uma fatalidade impenetrável, mas que era perfeitamente compreensível através da *teleologia da história europeia* cuja explicitação cabe à filosofia que então deve ter por questão "a autocompreensão efetivamente universal e efetivamente radical do espírito" pela qual ela se realiza "na forma da Ciência Universal autorresponsável, em que um modo completamente novo de cientificidade se põe a caminho" (HUSSERL, 2012, p. 274), e que não pode ser adequadamente compreendido e aceito fora deste *pôr-se a caminho*[66]. A bem da verdade, a crise científica e existencial, antes motivada pelo desvirtuamento do racionalismo no naturalismo e no objetivismo, consistia numa perda da universalidade do espírito e, documentando a incapacidade do naturalismo e do objetivismo de darem conta da realização radical da vida espiritual autêntica, a crise era um reflexo da incapacidade

[66] Temos aqui em mente o momento em que Husserl fala do curso conducente à elevação até a filosofia transcendental-fenomenológica acima dos trilhos desviantes dos preconceitos que impedem de continuarmos os passos por esse *novo* caminho, que é a fenomenologia transcendental surgindo e se realizando como a forma final da filosofia, então renascida e renovada. Esse *novo* caminho foi indicado por Descartes que, para Husserl, "introduz na história a indagação retrospectiva, daí em diante sempre inevitável, acerca do solo em si último, como doador do sentido mais originário, sobre o qual se assenta todo o conhecimento" (2012, p. 360). Torna-se responsabilidade consciente do filósofo esse trabalho de fundamentação sobre um solo absolutamente último capaz de desfazer a ingenuidade do filosofar até o presente, à qual se apegam as interpretações e as críticas à fenomenologia transcendental, que é, pois, erroneamente vista *de fora* do seu *estar a caminho*, e por isto lhes escapa que se trata do "fim de um caminho que se iniciou, chegou-se precisamente lá [uma altitude até então inacessível] e, estando lá, pode-se também retornar ao começo, e repetir à vontade o caminho, e sempre novamente vivenciá-lo; este é efetivamente o cume da montanha, onde se subiu por este caminho" (HUSSERL, 2012, p. 363). Para Husserl, se houver contenção e paciência nesta nova marcha, chega-se ao cume da montanha que liberta o nosso olhar, então capaz de ver o sentido e a tarefa supratemporais e suprapessoais da filosofia. No cume da montanha, tendo diante dos nossos olhos sem véus a história inteira da filosofia, vemos claramente a sua estrutura teleológica una, em busca da qual podemos sair da "situação geral e profundamente desesperada em que nós, filósofos, hoje nos encontramos".

do racionalismo desvirtuado de alcançar o espírito enquanto espírito como um campo de experiência e de ciência sistemática (HUSSERL, 2012, p. 274). Nesses termos, a possibilidade de compreensão do sentido da crise não podia apresentar o irracionalismo como a sua justificativa, mas, ao contrário, desde o início exigia a realização de uma Ciência Universal autorresponsável que *põe a caminho* uma nova concepção de cientificidade que devia ser capaz de esclarecer os motivos teleológicos da crise espiritual contemporânea. Quanto ao seu sentido e radicalidade, esta nova cientificidade então repousava e se legitimava em sua capacidade para ultrapassar o destino cego e a fatalidade impenetrável. A partir desse quadro inicial apresentado em poucas palavras, podemos entender o esforço husserliano para propiciar o renascimento da Fênix – ou para despertá-la dessa presente noite sem espírito e há muito afastada da manhã inaugural da filosofia como *enteléquia* para a humanidade – tanto quanto refletir sobre o que se segue deste renascimento, e por este viés, efetivar a recuperação e o esclarecimento do *êthos* da filosofia como Ciência Universal autorresponsável. Mas por que é tão urgente esta tarefa de realizar uma ciência da efetivação da autocompreensão radical e universal do espírito? Ora, imediatamente porque "a crise da existência europeia tem apenas duas saídas", de acordo com Husserl, que esclarece:

> A decadência da Europa no afastamento perante o seu próprio sentido racional de vida, a queda na fobia ao espírito e na barbárie, ou então o renascimento da Europa a partir do espírito da Filosofia, por meio de um heroísmo da razão que supere definitivamente o naturalismo (2012, p. 275).

A decadência consiste em um modo de viver não racional caracterizado por um medo do espírito que potencializa a barbárie. Já as condições do renascimento se encontram no "espírito da Filosofia" que se alcança e se vive através do "heroísmo da razão" para superar, *definitivamente*, o naturalismo, que se apresenta como o grande obstáculo científico do renascimento. Diante de tão árdua tarefa que exige a restauração do heroísmo da razão, Husserl lança o desafio em palavras de advertência e de exortação:

> O maior perigo da Europa é o cansaço. Se lutarmos contra este perigo de todos os perigos como "bons europeus", com aquela valentia que não se rende nem diante de uma luta infinita, então, do incêndio aniquilador da incredulidade, do fogo corrosivo do desespero a respeito da missão humana do Ocidente, das cinzas do cansaço enorme, *ressuscitará a Fênix* de uma nova interioridade de vida e de uma nova espiritualidade, como penhor de

> um grande e longínquo futuro para o Homem – porque só o espírito é imortal (HUSSERL, 2012, p. 275; grifo nosso).

Realizar o que apenas se apresenta como *posto a caminho* exige uma luta infinita para superar a incredulidade e o desespero frente à responsabilidade pela humanidade que deve ser assumida pelo Ocidente, e em vista disto, ante essa luta o cansaço é inevitável, e portanto, o maior perigo. No fundo, trata-se de uma luta para *ressuscitar a Fênix*, para fazer renascer a filosofia como a Ciência Universal autorresponsável que, embora presentemente tolhida da sua aurora ou da sua própria origem, ainda abriga em si e em sua história teleológica, as raízes da imortalidade do espírito e, por isto, também o Homem futuro. Mas, de acordo com Husserl, quem exerceu esse heroísmo da razão inaugurando esse caminho de renovação da cientificidade cuja realização se confunde com a própria ressurreição da Fênix? Em quem Husserl encontra, de modo privilegiado, as condições para a compreensão satisfatória do sentido da fundamentação apodíctica da Ciência Universal una? Ora, precisamente em Descartes, para quem a realização da filosofia como Ciência Universal una (e autorresponsável) do despertar do espírito para a sua autocompreensão, se dá através da própria autorreflexão, e assim, para Descartes, a demonstração da fundamentação apodíctica implica em esclarecer o sentido da autorresponsabilidade da filosofia, de acordo com Husserl, que se referindo a Descartes, nos diz que "a filosofia, conforme ressalta desta grande personalidade, só pode existir a partir da autorresponsabilidade radical de quem filosofa" (HUSSERL, 2012, p. 348). Para Husserl, isto significa que o projeto cartesiano de fundamentação apodíctica da Ciência Universal una é indissociável da revelação do sentido do *êthos* da filosofia, que pressupõe e exige, por sua vez, a orientação apodíctica conforme o ideal de conhecimento universal que deve ser buscado através de um rigoroso e radical questionar retrospectivo a fim de se alcançar um solo último apodicticamente absoluto para a realização dessa nova cientificidade *em curso*. Ora, se a concepção filosófica de fundamentação de Descartes exige uma autorresponsabilidade ou uma preocupação em resgatar o *êthos* da filosofia, então, Descartes não pode ser culpabilizado pela situação presente de crise científica e moral, assim como, não pode ser considerado uma espécie de pioneiro e representante de uma filosofia da decadência. Em defesa de Descartes, é para isto que Husserl nos chama a atenção:

> A racionalidade que Descartes exige da filosofia, como aquela racionalidade que pode defender perante si mesmo e qualquer outro, não é nada mais do que o mais extremo radicalismo da autorresponsabilidade filosófica. O sentido da sua fundamentação apodíctica do conhecimento não é outro senão este, ao qual não se pode fazer a espécie de objeção hoje na moda: a filosofia universal de Descartes, sobre um fundamento apodíctico, criou essa humanidade existencialmente falha, decadente, cujo primeiro representante é ele próprio, criou aquela humanidade "existencialmente" falha, cujo entusiasmo pelo progresso, cujo ideal de um domínio cognoscitivo sobre a natureza a ser efetivado em infinito progresso, e um domínio técnico crescente até o infinito, busca no fundo "segurança", de certo modo assegurar-se contra os azares do destino (2012, p. 350)[67].

Husserl encontra em Descartes a associação essencial entre racionalidade e responsabilidade que ele mesmo considera como um elemento imprescindível para a realização filosófica da nova cientificidade que, estando sempre pronta para se defender, traz consigo as suas próprias condições para autojustificar-se. Deste modo, o empreendimento de renovação da filosofia, proposto em termos cartesianos (ou os esforços de uma luta infinita para despertar a Fênix cujo voo, nutrindo-se do dever responsável da autocompreensão, se orienta pelo ideal infinito de razão) é antes visto por Husserl como uma terapêutica para "essa humanidade existencialmente falha" que, em seu modo de viver cotidiano, substitui a luta infinita pela explicitação dos ideais racionais que caracterizam a autenticidade da vida autorreflexiva do espírito pela suposta segurança do progresso que traz consigo figuras de "domínio" preferidas em detrimento de um destino autoconsciente glorioso[68]. Nesses termos, acatar o ideal cartesiano de apodicticidade implica em abrir mão, de modo conscientemente deliberado, da segurança do progresso e da dominação técnica cujas exigências que não têm nada a ver com a

---

[67] Contra essa objeção, Husserl ironiza: "Como assim? Descartes, o grande solitário, e o seu discípulo Espinosa buscavam 'segurança', e nos seus escritos queriam conduzir os homens na via da segurança? Retiraram-se por causa dela do mundo ou fez Descartes uma peregrinação a Nossa Senhora do Loreto depois de ter experimentado a redenção da miséria espiritual? Tornou-se um tempo tão orgulhoso da sua erudição histórica completamente surdo perante o *êthos* deste filósofo, que é análogo ao *êthos* do genuíno artista, ao *êthos* do genuíno estadista? Não mais se compreende o que é a vida e saber de si na vocação, e o que é a vocação trágica? Há poucos escritos onde o espírito da autorresponsabilidade pessoal e maximamente radical esteja tão claramente impresso quanto nas *Meditações cartesianas*" (2012, p. 350-1).

[68] Enquanto que viver a luta infinita segundo normas ideais em prol da vida autêntica do espírito implica em alcançar o "estádio supremo da humanidade" que "é o de uma existência da humanidade (…) na vontade apodíctica de uma existência que persegue integralmente metas apodícticas, existência cuja função é precisamente a da autorreflexão, o conhecimento universal apodíctico de si e, correlativamente, do mundo, como forma necessária, como condição apodíctica de possibilidade da efetivação da existência genuinamente humana num devir genuinamente humano, numa destinação genuína, tão apodicticamente pretendida que ultrapassou a Moira cega" (HUSSERL, 2012, p. 354).

interioridade humana, cegando o homem, tornam a sua existência essencialmente sujeita ao destino imposto pela Moira.

> O fato de que no nosso tempo há uma humanidade deste gênero, caracterizada por um fenômeno de massas, é indesmentível. Mas nem todos os que troçam das suas cadeias são livres, e atrevo-me a defender a perspectiva de que a filosofia da decadência, que pertence essencialmente a uma tal humanidade, não só *quasi* justifica essa humanidade do progresso, embora seja também, e antes do mais, a que nesta maneira de reação crítica gesticula de modo tão grandiosamente existencial contra ela. De fato, a pior decadência reside na cegueira para o grande e genuíno *êthos* que precisamente faz filosofia – a grande e genuína filosofia – e que torna digno de admiração aquele que a faz de modo criativo (HUSSERL, 2012, p. 350).

A realização husserliana da filosofia, que tem os seus motivos uma filiação assumida aos motivos de Descartes, deve nos propiciar a efetivação da liberdade verdadeira que começa por rejeitar o "fenômeno de massas" que surge e se fortalece numa "humanidade existencialmente falha" que não tolera um *êthos filosofante* ou uma filosofia autorresponsável, e admite, tão somente, uma "filosofia da decadência" como a sua manifestação ou o seu fruto legítimo. Se é assim, se certa humanidade tem sempre a filosofia que merece, a filosofia, por outro lado e com vistas à sua grandeza e genuinidade, deve se renovar autonomamente a partir da autocompreensão e explicitação do seu *êthos*, de modo a propiciar a renovação e a elevação do homem à sua humanidade melhor.

A nova cientificidade *se põe a caminho* como essa tarefa sobredita, e para que ela efetivamente se realize,

> será preciso começar por aprender de novo a compreender o sentido mais fundo – mas também o problema, aflorado pela primeira vez pelo impulso de Descartes, da apodicticidade como autorreflexão responsável em última instância pelo homem autônomo – e alcançar justamente assim compreensão para o que nas *Meditações* era motivo transcendental-filosófico e que (…) é a obscura força motora que, a partir das profundezas obscuras, *força o seu caminho para acabar por alcançar a figura diurna de uma filosofia transcendental clara acabada* (HUSSERL, 2012, p. 351; grifo nosso).

Propor um modo de viver ou uma vida que se forma orientada pela apodicticidade significa assumir a responsabilidade pela realização da autonomia do homem. Em conformidade com a apodicticidade, a vida autônoma é a vida autorreflexiva e esta é a

vida transcendental-filosófica. A apodicticidade as associa e possibilita a realização da reflexão, da responsabilidade e da autonomia. E neste sentido, a fundamentação apodíctica da filosofia como uma nova cientificidade que exige antes de tudo uma disposição racional-heroica para descer às profundezas e investigar as motivações obscuras, visa, por fim, desocultar a *filosofia transcendental* – a força motora obscura que as *Meditações*, este novo apelo à Fênix, começaram a despertar – purificando-a das cinzas de todos os preconceitos e pressuposições da tradição dogmática há muito anoitecida e revelando a sua claridade acabada de uma figura essencial e originariamente diurna. O *êthos* filosófico compartilha dessa condição e desse estado diurno, ou seja, ele é intimamente vinculado à clarificação apodíctica da filosofia transcendental, visto que, de acordo com Husserl, "só com ela surge a possibilidade de uma autocompreensão suprema, filosófica, da humanidade e da sua existência histórica" (HUSSERL, 2012, p. 351). A filosofia transcendental se efetiva assumindo a tarefa de conduzir a humanidade para a sua própria figura diurna, despertando-a para a compreensão de que, "com a efetivação do sentido inato da filosofia, com a sua fundação originária, como filosofia grega (…) deveria se originar uma nova e suprema função de possibilidade de uma existência humana com sentido" (HUSSERL, 2012, p. 351). Veremos que, para Husserl, a filosofia é a *enteléquia* inata na humanidade desde a sua fundação grega originária, mas, que precisa ser efetivada de acordo com a sua nova e suprema função que é a de possibilitar uma existência humana com sentido. O que exigirá uma crítica radical de todo o modo de viver da humanidade presente existencialmente falha a fim de renová-la desde as suas raízes. Mediante tal *êthos* que deve se traduzir em uma *práxis* efetiva, é a própria filosofia que, ressuscitada e renovada, reencontra o seu sentido genuíno de um ideal orientador responsável pelo sentido da existência humana realizando-se como uma ciência do encaminhar-se autoconsciente da humanidade para a realização do seu verdadeiro ser na forma de uma comunidade superior intersubjetiva.

> Assim, a ciência universal intersubjetiva a partir de um fundamento último, absolutamente suficiente, torna-se função e expressão da humanidade no seu caminho infinito para a autocriação do seu verdadeiro ser como a ideia infinita da sua vocação própria (…). No seu sentido mais fundo, trata-se da figura genuína da filosofia, do sentido inato à filosofia como enteléquia. Se a filosofia aparece como filosofia transcendental e como um grande sistema, ela não existe já por isso, de modo nenhum, numa autocompreensão, numa clareza sobre o que pode e tem de ser pretendido como filosofia (HUSSERL, 2012, p. 351-2).

Essa cientificidade filosófica *a caminho*, que deve se efetivar como uma nova *práxis* que ressuscita e renova a própria filosofia, tem a tarefa de conduzir a humanidade pelo seu caminho infinito da autocriação do seu verdadeiro ser mediante a compreensão e a explicitação da sua vocação mais própria como uma ideia infinita pela qual ela deve se orientar, ou seja, essa *práxis* do *êthos filosofante*, para recuperar e salvaguardar o sentido da existência humana, precisa desocultar, na humanidade e para ela, a sua própria *enteléquia* inata responsável pela sua vocação mais própria segundo a qual a humanidade, desperta e disposta em seu processo de autocriação, poderá se ver e compreender o sentido da sua existência sob a luz matinal dessa figura diurna, a filosofia transcendental fenomenologicamente desocultada, já claramente acabada desde a sua origem ou fundação grega. Compreendida fenomenologicamente, a filosofia transcendental já há muito era efetiva ou já se encontrava no processo diurno da sua autocompreensão jamais dada como um pressuposto, mas, ainda não desfrutava, porém, de uma existência clara. Perguntando-se em que sentido a fenomenologia é filosofia e pelas possibilidades fenomenológicas da filosofia, e se deparando com o problema da tarefa própria da realização da filosofia ou da *filosofia realizada* de constituir uma humanidade transcendental genuína de acordo com o ideal de verdade, Dodd afirma quanto à filosofia fenomenológica transcendental:

> Antes da filosofia ser realizada ela é, paradoxalmente, *já efetiva* (*already actual*) como uma tarefa infinita que se origina a partir do sentido tácito de si mesma como uma transformabilidade infinita do ser humano (…). Esta filosofia opera antes de ela ser um sistema integralmente completo, e isto significa que esta autotransformação, esta criação, já está em marcha, não importando se, atualmente, virá ao acabamento (1998, p. 77).

Antes de ela ser real, a filosofia *já é efetiva* e o que nos testemunha a sua operação pré-sistemática é a vocação do ser humano para a sua própria transformação. Por isto, segundo Dodd, “a filosofia fenomenológica, como uma filosofia 'transcendental', é possível apenas como um fenômeno humano; isto é, ela é *efetiva* (*actual*) apenas se ela tem relevância em e a favor da vida humana, portanto, introduzindo-se em seu horizonte” (1998, p. 76). O modo como a filosofia tem sentido para a vida humana e o modo como ela se realiza nesta vida humana pressupõem a capacidade para ela adquirir relevância para esta mesma vida, e a sua relevância se fundamenta no fato de que a filosofia *está a*

favor da vida humana. Como vemos, ao final Dodd também destaca a importância do *êthos* da filosofia.

1.2. A *práxis* transvalorativa da *strenge Wissenschaft*

Bem entendido, a urgência da tarefa de despertar a Fênix que vem junto com o esclarecimento acerca do *êthos* da filosofia é fundamentalmente congruente e condizente, precisamos reconhecê-lo, com o antigo propósito husserliano de fundamentar a filosofia como *ciência de* rigor[69]. De acordo com Husserl, o estabelecimento das condições apodícticas e apriorísticas segundo as quais ocorre essa fundamentação radical que ultrapassa toda forma de naturalismo, psicologismo, e historicismo (HUSSERL, 1965) acaba por revelar a genuinidade do destino ético da filosofia que ela mesma só compreende a partir da sua fundamentação como *ciência de rigor* cuja forma final teleologicamente esclarecida é, como veremos, a fenomenologia transcendental. E por isto, precisamos nos deter, em termos breves, sobre a pergunta que em nós trazemos calada até agora, uma pergunta que parte da consciência dos problemas do surgimento, da possibilidade, da tarefa, e do sentido último do empreendimento husserliano, a saber: qual a *necessidade* da fenomenologia transcendental de Husserl? Sem pretendermos uma resposta definitiva, prossigamos.

Consideramos que a necessidade da Fenomenologia Transcendental de Husserl se justifica e se explicita, em seu devir teleológico racionalmente ideal, pela retomada do velho (e originário) propósito husserliano de estabelecer as condições *apriorísticas* e *apodícticas* da realização da *filosofia como ciência de rigor*. Relembrando esta sempre novidade do velho propósito, destacamos as seguintes palavras de Husserl: "*Desde os seus inícios*, a Filosofia pretendeu ser ciência de rigor propriamente susceptível de satisfazer às supremas necessidades teóricas, e de possibilitar uma vida ético-religiosa regulada por normas puramente racionais" (1965, p. 01; grifo nosso). *Desde os seus inícios* – e ainda aí, teleologicamente – o rigor científico da filosofia nos permite

[69] Isto porque "a ciência rigorosa, através do seu método de evidência plurilateral, e alcançando até as últimas raízes do conhecimento, e a evidência do conhecimento que funda a verdade objetiva, busca todas as formas e todas as normas possíveis da vida humana e do devir humano, da vida individual e da vida comunitária, do devir da personalidade singular e do devir das comunidade pessoais possíveis e, naturalmente, de acordo com as normas, especialmente do devir da humanidade (*Menschentums*) 'autêntica' e das comunidades 'autenticamente humanas (*humaner*)'" (HUSSERL, 2005, p. 74). Em seu devir, a vida humana exige uma ciência rigorosa.

compreender como a satisfação das supremas necessidades puramente teóricas conduz a uma vida ético-religiosa possível, pois se trata de uma possibilidade regulada por normas puramente racionais. Em outros termos, a constituição da filosofia como *ciência de rigor* nos leva ao reconhecimento da sua indissociável destinação ética conforme a aceitação da autorresponsabilidade que lhe é pertinente e específica[70]. Mas, para termos diante dos nossos olhos a vida filosófica como vida perfeitamente ética – que inclusive recupera a força da fé religiosa, retomada como relação originalmente vivida com Deus, através de uma intuição originária racional (HUSSERL, 2005, p. 85)[71] –, então, é preciso termos como *fim* os *seus inícios*[72]. Sua tarefa teleológica é trazer à luz a sua origem ou fundação ocultada historicamente. É recuperando os seus inícios, ou se encaminhando para o seu *fim*, que a filosofia se realiza como *ciência de rigor* ou se insere no devir da sua forma final, qual seja, *a fenomenologia transcendental*. Nesta se cumpre, portanto, o retorno ao *êthos* congênito ao rigor filosófico, porque, para Husserl, a filosofia "é por essência uma ciência dos inícios verdadeiros, das origens, dos *rhizomata pantôn*" (1965, p. 72). Eis em que consiste a especificidade apodíctica do seu rigor científico, único capaz de *renovar* toda a cultura e de recuperar a autenticidade ético-racional da humanidade em seu sentido genuíno. Esta é a humanidade (*Menschheit*) que alcançou a forma superior do valor, a autenticamente humana (*humanen*), que vive e se desenvolve configurando-se a si mesma em *Humanität*, na qual "a filosofia como prudência assumiu a figura da filosofia como

---

[70] Esse *êthos*, ou responsabilidade, não é outro que o de explicitar as possibilidades da vida e do sentido do mundo, pois, a filosofia, sendo ciência universal e ultimamente fundada "torna ultimamente conhecido o todo das realidades efetivas e das possibilidades, procura a compreensão do 'sentido' do mundo e, por isto, a possibilidade de uma vida que tenha o caráter de uma vida absoluta consciente dela mesma, e que, vivendo, realize o sentido do mundo, o realize no conhecimento, na avaliação, na configuração estética criadora e na ação ética em geral" (HUSSERL, 2005, p. 76).

[71] Em sua relação com a evidência vivida do que é puramente doação, a intuição fenomenológica é marcada por um progresso vivo rumo à liberdade apodíctica. Trazida para a análise do fenômeno religioso, o processo de clarificação da intuição conduz à realização da liberdade religiosa ou à recuperação do seu sentido originário, que ultrapassa a facticidade irracional sobre a qual se assenta uma humanidade existencialmente falha cujos pensamentos apenas reproduzem a sua decadência, e assim, a intuição originária não apenas purifica a compreensão da relação infinita com Deus e das exigências divinas agora vistas como ideais infinitos que constituem a ideia de Deus como polo ético (HUSSERL, 2005, p. 84-5; p. 53; p. 48), mas também, alcança o teor puro dos valores religiosos, que se mostram incongruentes e irredutíveis aos valores de uma filosofia da decadência mergulhada em ceticismo.

[72] Quanto à realização da sua função eticisante (*ethisierende*), a ciência rigorosa deve investigar, simultaneamente, suas próprias possibilidades de essência e as condições de sua possibilidade normal. "É somente nesta referência em retrospectiva que ela busca, para ela mesma, as possibilidades práticas de realizar a figura da ciência rigorosa – de desenvolvê-la em um autodevir contínuo" (HUSSERL, 2005, p. 75). Isto significa que "a ciência rigorosa não é um ser objetivo, mas o devir de uma objetividade ideal; e se, essencialmente, ela está somente em devir, a ideia da humanidade autêntica (e de seu método de configuração de si) está, ela também, somente em devir" (HUSSERL, 2005, p. 75).

ciência universal e rigorosa, na qual a razão está formada e objetivada na figura do *Logos*" (HUSSERL, 2005, p. 74).

Em outros termos, a forma autenticamente humana de uma vida comunitária, ou a realização de uma *Humanität* elevada que jamais é em definitivo, ocorre apenas por meio de um *desenvolvimento*, ou por meio de um *devir genuíno e consciente* que "efetiva uma transformação de valor, uma alteração, uma reviravolta no valor" (HUSSERL, 2005, p. 61), que a filosofia abriga em si e explicita através da sua realização como *ciência de rigor* cuja *práxis* começa por questionar os valores abrindo espaço para uma reviravolta transvalorativa com vista à concretização superior dos valores indissociáveis da realização da ciência rigorosa enquanto ciência dos valores espirituais objetivos. Ora, essa reviravolta transvalorativa tornada possível a partir da realização da ciência rigorosa, significa que submetemos nossa cultura e nossa humanidade que se cultiva e cultiva o seu mundo circundante, a um juízo de recusa, e se isto é legítimo, é porque "acreditamos em uma humanidade 'boa' como possibilidade ideal. Implicitamente se acha implicada em nosso juízo a crença em uma humanidade 'verdadeira e autêntica' enquanto ideia objetivamente válida" (HUSSERL, 2005, p. 29) em relação a qual empreendemos os nossos esforços para reformar a cultura factual através de um modo de viver que se orienta, incondicionalmente, para a transcendentalidade cuja realização através da *epoché* sempre implica um processo de desumanização (*Entmenschung*) que, por sua vez, não apenas demanda, mas, nos revela a absorção dos compromissos éticos a partir dos quais a fenomenologia transcendental igualmente adquire o seu sentido, visto que, ela toma para si a tarefa de realizar o ser humano e de lhe devolver o sentido da sua existência indissociável da revelação da transcendentalidade que abriga a renovação do homem (SAN MARTIN, 1991, p. 87-9)[73]. Se a ciência rigorosa, segundo os seus compromissos éticos é transvalorativa, isto é, se nesses termos ela é também ciência da verdade e da autenticidade da existência humana, então, é preciso reconhecer que a explicitação e a realização da transcendentalidade do ser do homem se traduzem em um processo de

[73] Essa renovação tem o sentido de uma conversão de atitude necessária para se alcançar a forma universal da humanidade e através da qual saímos da vida natural finita que se entrega ao mundo não temático e adentramos a vida desperta, temática e orientada para a infinitude dos ideais para os quais, por amor e racionalmente, decidimos voluntariamente orientar a nossa vida (HUSSERL, 2012, p. 258-9). Ainda quanto a essa transformação da humanidade implicada no *êthos* intrínseco à realização da filosofia como ciência rigorosa, diz-nos Husserl: "Cultura científica sob ideias de infinitude significa, por conseguinte, uma revolução da cultura no seu todo, uma revolução do inteiro modo de ser da humanidade enquanto criadora de cultura. Ela significa, também, uma revolução da historicidade, a qual é, agora, história do desfazer-se da humanidade finita no fazer-se humanidade de tarefas infinitas" (HUSSERL, 2012, p. 257).

desumanização cujo fim é a realização superior, científica e ética, da humanidade. Em outros termos, tendo em vista o elo entre *ratio* e *êthos* ou a correspondência entre a realização da razão e a da humanidade melhor,

> o desenvolvimento da *teoria* universal *da ciência* (teoria da razão e lógica) é um órgão e mesmo um motor do desenvolvimento da humanidade rumo a uma humanidade que se conduz à realização superior de si e, por outro lado, a teoria da ciência, tal como a ciência rigorosa que advém através dela, é uma peça fundamental da cultura superior no sentido objetivado, no sentido do mundo de valor espiritual objetivo edificando-se como correlato do desenvolvimento racional da humanidade (HUSSERL, 2005, p. 75-6).

Se a ética reclama a fundamentação rigorosamente científica da filosofia como *ciência do radical*, a fim de ela mesma ser um viver livremente fundamentado numa regulamentação puramente racional, então, a recuperação do *êthos*, tendo em vista a tarefa de *servir à humanidade*, é um dever originariamente intrínseco ao *telos* da filosofia, e neste sentido, a busca pela explicitação da sua própria teleologia faz da filosofia (enquanto ciência rigorosa do seu próprio início, das raízes e do que é verdadeiramente originário) uma *ciência do dever*, necessariamente *primeira*, pois, em sua vinculação apriorística a um princípio supremo que exige a absoluta ausência de pressupostos própria de uma racionalidade fundamentada na incondicionalidade transcendental, o dever não é ultimamente acessível a uma ciência positiva de fatos, a uma metafísica da existência em si do ser, e mesmo a uma filosofia cujos sedimentos históricos tanto superficializaram sua atividade que ela não mais se orienta pela *enteléquia* que abriga a sua própria renovação desde o seu vir a ser conforme o ideal infinito de razão. O *dever de servir* é indissociável do processo de explicitação do tornar-se real, cientificamente, da filosofia. Se nenhuma outra ciência, e nem mesmo a metafísica ou a história filosófica, podem nos dizer o que é o *dever ético-científico de servir*, então, a sua compreensão e a sua prática são indissociáveis dessa *nova e específica* cientificidade *em curso* como ressurreição da Fênix. E se esta cientificidade caracteriza a fenomenologia transcendental, podemos vislumbrar, com isto, qual a sua necessidade.

Conforme o sobredito, em sua especificidade científica, a *ciência rigorosa*, ao ser ciência autônoma do seu próprio devir, é a ciência apriorística da essência da espiritualidade humana ou das possibilidades racionalmente incondicionais do *se tornar melhor* da humanidade em busca da realização do seu ser verdadeiro como um *bem*

praticamente possível. Portanto, *a filosofia como ciência de rigor*, ao se dispor à explicitação da sua teleologia reconhecendo-se, ultimamente, como fenomenologia transcendental, se revela também como uma filosofia cuja perenidade metafísica se compreende por abrigar em sua *enteléquia* as possibilidades ideais e sempre disponíveis da renovação ética da humanidade.

1.3. A pré-ciência do mundo da vida: a espiritualidade livre dos fundamentos

Como vimos até aqui, para Husserl, todo aquele que, entregando-se à autorreflexão cujo fim é a realização da autocompreensão de uma figura diurna, se dispõe a enfrentar o problema e a meta de uma fundamentação apodíctica da filosofia, deve ser completamente dominado pelo *êthos* da genuína autorresponsabilidade filosófica a fim de auxiliar o homem quanto à compreensão dos seus deveres como um ser autônomo racional. O *êthos* se esclarece ao longo do processo de realização do homem como ser racional que quer chegar ao verdadeiro formando-se de modo autorreflexivo. E nesses termos, revelam-se o sentido e a relevância que a filosofia reconquista para a vida humana por meio da sua maneira de *estar a favor* da humanidade ou por meio do seu *dever de servi-la*, conforme a sua especificidade científica. Pois, afinal,

> não é a figura final deste modo de existir especificamente humano ou racional a de uma reflexão universal e, então, necessariamente referida ao ser como homem na humanidade universal, cuja figura bem-sucedida é a filosofia, com uma configuração a prosseguir até o infinito – filosofia como função da humanização do homem, como humanização do "homem na sua grandeza", da humanidade como existência humana na sua forma final, que é simultaneamente forma inicial para a primeiríssima forma de desenvolvimento da humanidade em direção à razão humana, uma forma de desenvolvimento a partir da qual a existência humana é ser no ser para si mesma, no querer-se a si mesma, no poder querer-se como o que e como se é – ou seja, no esforço infinito para efetivar um tal poder (HUSSERL, 2012, p. 353)[74].

[74] Considerando esse movimento retrospectivo-prospectivo segundo o qual o desenvolvimento se dá a partir de um retorno ou segundo o qual a forma final se realiza indissociável da forma inicial, o que a realização da filosofia deve nos propiciar, entre outras coisas, é a compreensão de como o final pertence ao inaugural e neste já estava contido como realizável; eis a tarefa que a teleologia do devir histórico da filosofia nos apresenta como indivíduos que se decidiram pelo autoestudo que, sendo saída dos pressupostos e da sedimentação tradicional, é um caminho retrospectivo ao longo do qual devo compreender e recuperar a minha vontade e o meu ser. A realização da instituição final – a filosofia em sua função de humanização – requer o esclarecimento consciente do inaugural que é, ele mesmo, a figura diurna-entelequial de uma luz matinal que esclarece, completamente, a tarefa, cumprida ao longo da renovação apodíctica dos passos

A figura diurna – que é também a figura final – é a filosofia cuja função é a humanização do homem em conformidade com sua grandeza e universalidade racional e reflexiva. Eis o sentido da filosofia em consonância com a sua tarefa, a mesma segundo a qual ela já é efetiva como esforço infinito em prol do desenvolvimento finalístico da humanidade que abriga em si a sua forma inicial como um ideal inato orientador, em relação ao qual, a existência humana, disposta a viver de acordo com a apodicticidade da vida transcendental, sempre readquire o sentido de ser para si mesma conforme a autocompreensão das suas possibilidades indissociáveis da figura diurna do seu fim. Husserl argumenta que a função da filosofia, a sua *intenção oculta*, "não se revela antes de a filosofia chegar ao seu sentido próprio genuíno", que se explicita retrospectivamente pelo propósito de alcançar a sua forma já desperta, a sua forma diurna, que é então o fim da sua intenção oculta com a qual, realizando-se, ela serve à humanidade conduzindo-a à compreensão racional dos seus deveres incondicionais num processo de criação de si rumo a um autoentendimento último, e assim, a filosofia, de acordo com o seu *êthos* e a sua nova *práxis*, se realiza como ciência apodíctica da efetivação da autorreflexão da humanidade universal que, por este viés, faz com que a razão oculta, não desenvolvida, se torne a razão que se compreende e rege a si própria com responsabilidade (HUSSERL, 2012, p. 353).

Tendo em vista o renascimento da filosofia como a realização de uma nova concepção de cientificidade,

> comecemos o nosso novo caminho dirigindo agora um interesse teórico consequente e exclusivo para o "mundo da vida" como o "solo" universal da vida humana no mundo e, com efeito, precisamente para a maneira como lhe é própria esta função "solo" geral. Posto que buscamos em vão na literatura investigações que nos pudessem servir como trabalho preparatório – investigações que tivessem apreendido esta tarefa como a de uma ciência própria (certamente uma ciência singular – a da desprezada *doxa*, que deveria finalmente reivindicar a dignidade de um fundamento para a ciência, a *epistême* –, então temos nós próprios de começar totalmente de novo (HUSSERL, 2012, p. 127).

---

retrospectivos que nos revelam, exitosamente, o começo da filosofia que lhe entrega um horizonte indefinido de prossecução apodíctica (HUSSERL, 2012, p. 58).

De acordo com Husserl, se trata de um caminho realmente novo porque o que agora lhe interessa, em termos teóricos, é o mundo da vida em sua função de solo, o que jamais foi considerado pela literatura filosófica e científica, que negligenciou essa questão que passa a ser a questão que exige o renascimento da filosofia que deve se realizar como uma nova ciência. O solo do mundo da vida, para ser devidamente considerado e valorizado para além de qualquer filosofia e de qualquer ciência, requer uma ciência universal que seja capaz de prezar e de retomar a *doxa* como o fundamento no qual lança as suas raízes a *epistême*[75]. A tarefa é a de uma ciência da *doxa*, que é, ela mesma, pré-filosófica e pré-científica, pré-metafísica e pré-lógica. Nesses termos, o renascimento e a realização da filosofia como ciência universal da função de solo do mundo da vida implicam na crítica e na superação, teóricas e metodológicas, da metafísica e da lógica tradicionais, como requisitos para se pensar uma filosofia do pré-filosófico ou uma ciência do pré-científico ou, dito de outra forma, para se compreender, em termos explicitamente filosóficos e científicos, como a filosofia e a ciência se fundamentam, como elas são enraizamento em seu solo, o mundo da vida.

"Pretendemos observar, então, concretamente, o mundo da vida circundante na sua desprezada relatividade" para, justamente aí, encontrarmos fundamento, e para isto, observaremos também "todos os modos da relatividade que lhe são essencialmente próprios, o mundo onde intuitivamente vivemos, com as suas realidades, mas tal como se nos doa em primeiro lugar na simples experiência" (HUSSERL, 2012, p. 127), na qual as realidades ficam suspensas entre o ser e a aparência. Mas, afinal, qual a tarefa dessa nova ciência que se pretende universal? Em que sentido ela é realmente nova, rigorosa e universal?

> A nossa tarefa exclusiva é a de apreender este estilo, exatamente este "fluxo heraclítico" meramente subjetivo, aparentemente inapreensível.

[75] A *doxa* diz respeito ao "ser pré-dado" do mundo e, por isto, considerá-la nos termos de uma nova cientificidade filosófica implicará em refletir sobre os modos dessa pré-doação que é marcada, essencialmente, por uma alteração subjetiva que é, por fim, o que interessa à nova cientificidade, pois, é através dela que se compreende como os modos de aparição do pré-dado, em permanente curso e incessantemente imersos em ligação sintética no fluir, "produzem a consciência una do 'ser' simples do mundo" (HUSSERL, 2012, p. 119). Trata-se de um fluxo heracliteano que nos permite apreender o alterar-se da subjetividade ou a subjetividade como devir anterior ao ser. Por essa razão, o novo caminho de interpretação, admite Husserl, devendo considerar esse fluir pré-ontológico, o conduziu ao "postulado do esclarecimento do 'ser-solo' universal do mundo pré-dado para todas as ciências objetivas e, conforme resultou por si mesmo, do 'ser-solo' em geral para toda a práxis objetiva: conduziu-nos, assim, ao postulado desta ciência universal, de nova espécie, ciência da subjetividade pré-doadora do mundo" (HUSSERL, 2012, p. 120).

> Não é o nosso tema, por conseguinte, se as coisas, as realidades do mundo, são e o que são (o seu ser efetivamente e o seu ser efetivamente assim segundo as suas propriedades, relações, vínculos, etc.), nem tampouco o que o mundo efetivamente é (…). Excluímos, por conseguinte, todos os conhecimentos, todas as confirmações do verdadeiro sentido e de verdades predicativas (…), mas também todas as ciências, sejam elas ciências verdadeiras ou aparentes, com os seus conhecimentos sobre o mundo, tal como ele é "em si", na "verdade objetiva" (HUSSERL, 2012, p. 127).

Na medida em que a nova ciência, tendo o seu renascimento e a sua realização remetidos a Heráclito, e tendo, deliberadamente, por tarefa exclusiva, a apreensão do "fluxo heraclítico" como solo, nele vendo um fundamento, isto significa que ela ultrapassa a ideia clássica do ser como fundamento, aliás, como está dito na citação, o seu tema não é o ser, e portanto, ela não é ontologia que tematiza o ser e que o tem por fundamento. Se o "fluxo heraclítico" caracteriza o mundo da vida confirma-se, com isto, que o sentido de solo que está em questão, não apenas não se confunde com a ideia de fundamento da ontologia clássica, mas também, é algo anterior ao ser tematizado por esta ontologia. Segue-se disto que esta nova ciência, a fim de ela se realizar renovando-se a partir do seu renascimento, começa por uma exclusão rigorosa, radical e universal (a *epoché* fenomenológica) de todos os conhecimentos, do sentido verdadeiro, das verdades predicativas, e de todas as ciências, tudo isto referente ao "em si" e à "verdade objetiva". Isto significa que, opondo-se à metafísica objetivista tradicional, e tendo em vista a sua realização como fundamentação crítica e radical de todo conhecimento e de toda ciência, essa nova ciência é capaz de deter e de estabelecer a compreensibilidade do mundo da vida como solo promovendo, por exemplo e de acordo com aquela oposição, uma verdadeira genealogia da lógica e uma denúncia das idealizações como distanciamento abstrato do "fluxo heraclítico"[76]. Essa genealogia e denúncia, consideradas em termos

[76] Em última instância, isto significa que essa nova ciência que tem o seu sentido de acordo com a sua capacidade para apreender o "fluxo heraclítico", deve se constituir como uma ciência da pré-ciência, isto é, ela deve ultrapassar a ciência que "tem a sua origem na filosofia grega, com a descoberta da ideia e da ciência exata determinada através das ideias" (HUSSERL, 2012, p. 221), e que "conduz à formação da matemática pura, como ciência pura das ideias, ciência de objetos possíveis, como determinados em geral por ideias" (HUSSERL, 2012, p. 221). Como se percebe, oposta a essa nova ciência que pode ser pensada por intermédio da sua referência a Heráclito, temos uma ciência de cunho platônico, pois, "o idealismo platônico, através da descoberta totalmente consciente da 'ideia' e da aproximação, abriu o caminho ao pensar lógico, à ciência 'lógica', à ciência racional" (HUSSERL, 2012, p. 231), que tem, precisamente, o sentido que será superado através da retomada do fluxo pré-metafísico e pré-ideal por parte dessa nova ciência *em curso* que, configurando-se como o autoestudo radical e profundo da subjetividade, deve começar por combater o endeusamento de uma lógica que não se compreende a si mesma (HUSSERL, 2012, p. 155). Ora, como está dito, essa ciência que começa com a filosofia grega, essa ciência de cunho

gerais, se explicitam no pensamento husserliano quando o filósofo defende que o *a priori* objetivo é remetido, necessariamente, a um correspondente *a priori* do mundo da vida que lhe fundamenta, e por isto, nesta linha de raciocínio, o *a priori* objetivo é a produção de uma operação idealizadora que tem sua base no *a priori* do mundo da vida que, assim, em sua pré-idealidade, se apresenta como um *a priori* universal no qual se funda o *a priori* universal do grau lógico-objetivo. Esquecer-se desta fundamentação é incorrer numa ingenuidade, da qual, segundo Husserl, é vítima a lógica, por esta se acreditar autônoma e desconhecer a sua tarefa:

> A pretensa lógica inteiramente autônoma que os logísticos modernos acreditam poder elaborar – até mesmo sob o título de uma filosofia verdadeiramente científica – a saber, como a ciência universal *a priori* fundamental para todas as ciências objetivas, não é mais do que uma ingenuidade. A sua evidência dispensa a fundamentação científica a partir do *a priori* universal do mundo da vida, que ela permanentemente continua a pressupor (…). Esta lógica não pode se transformar numa ciência até que exista esta radical ciência fundamental. Antes disso, ela paira sem fundamento no ar e é, como até aqui, tão ingênua que nem sequer se apercebe da tarefa que incumbe a qualquer lógica objetiva, a toda a ciência apriorística em sentido habitual (HUSSERL, 2012, p. 115).

A condição essencial da *ciência da lógica* não é lógica, eis o sentido da genealogia da lógica indissociável da realização da nova ciência do mundo da vida, e por essa razão, abandonando a ingenuidade da sua pretensa autonomia, a tarefa da lógica é a de "pesquisar como ela própria se deve fundamentar, ou seja, se fundamentar não mais 'logicamente'", mas, reconhecendo uma ciência radical que lhe é mais fundamental, fundamentar-se "por meio de uma recondução até o *a priori* universal pré-lógico, a partir do qual o lógico", abrangendo a completude da teoria objetiva, revela o seu sentido correto. E assim, "começar nós próprios totalmente de novo" – ou não dispormos sequer de um começo – nos leva a retornar aquém da ontologia e da lógica da tradição objetivista que não mais nos oferece as condições para um começo totalmente novo, e se constitui, antes, como uma sedimentação de pressupostos e de preconceitos que ajudam a constituir o presente estado ético-científico noturno que oblitera o renascimento e o novo voo da Fênix, cujo despertar é então pré-metafísico e pré-lógico, ou mais precisamente, se dão por meio de um retorno à filosofia pré-socrática, que ainda não havia cedido à fraqueza e

---

platônico cujo idealismo oculta o pré-científico, é aquela que se afastou do *Lebenswelt* e que, por isto, no presente está em crise e chegou ao fim.

à ingenuidade de acreditar na visão direta e objetiva do ser que, idealizado "em si" e assim se tornado *exato*, permaneceria incólume ao fluxo mutável das indefinidas alterações subjetivas. Dito de outra forma, o retorno ao "fluxo heraclítico" nos permite nos desviar da fraqueza e da ingenuidade do objetivismo que acredita que "a" própria coisa está ali como o que eu vejo e posso pensar e dizer, diretamente e completamente. Ao contrário, para Husserl:

> "A" própria coisa é, a bem dizer, aquilo que ninguém tem como efetivamente visto, uma vez que, pelo contrário, prossegue sempre em movimento, prossegue sempre, com efeito, conscientemente para toda a gente, como unidade da multiplicidade infinita aberta de experiências e coisas da experiência mutáveis, próprias e alheias (HUSSERL, 2012, p. 134).

Recusar que, diante de nós, há "a" própria coisa, nos permite restaurar uma unidade que se faz através dela e que não dispensa a multiplicidade infinita aberta do fluxo de experiências. Este constitui, para Husserl, o *como* do parecer de uma coisa, e portanto, esse curso mutável é efetivo tanto quanto possível, uma vez que, nele, encontramos a correlação entre o *parecer* e aquilo que, *como tal, parece*. Sendo assim, a ingenuidade objetivista consiste não apenas em negligenciá-lo, mas também, em abstrair-se desse "fluxo heraclítico" por meio de um processo que só pode ser uma operação idealizadora que negue as alterações da subjetividade ou a subjetividade como devir segundo a infinitude aberta das suas múltiplas experiências. Diante disto, definitivamente, desconhecendo a necessidade filosófica de uma ciência dessa subjetividade ou desse fluxo,

> a obviedade ingênua de que cada um vê em geral as coisas e o mundo tal como lhe parecem, esconde, conforme reconhecemos, um vasto horizonte de verdades dignas de nota que, na sua especificidade e na sua conexão sistemática, jamais entrou no círculo de visão da filosofia. Jamais (…) suscitou o espanto (*thaumázein*) filosófico a correlação do mundo (do mundo, de que em cada caso falamos) e das suas maneiras subjetivas de dação, *não obstante ela se anuncie já distintamente na filosofia pré-socrática* (HUSSERL, 2012, p. 135; grifo nosso).

Portanto, a tarefa da nova ciência consiste, fundamentalmente, em explicitar o que a obviedade ingênua esconde, e se esta atividade de esconder constitui a ontologia e o processo de idealização, a nova ciência deverá apreender como o "fluxo heraclítico",

(enquanto superação de todo fundamento na medida em que se trata de um retorno à filosofia pré-socrática na qual já se anunciava, distintamente, uma ciência antes da ciência), nos permite compreender a subjetividade como devir pré-ontológico e pré-ideal. "Há, aqui, de fato, todo um mundo" a ser desencoberto ou posto à luz diurna,

> se pudéssemos comparar a *Psyché* de Heráclito com esta subjetividade, então as suas palavras seriam sem dúvida válidas para ela: "nunca encontrarás os limites da alma, por mais caminhos que percorras: tão fundo é o seu *logos* (*Grund*)". Todo o "fundamento" alcançado remete, com efeito, novamente para outros fundamentos, todo o horizonte aberto desperta novos horizontes e, no entanto, o todo infinito está, na sua infinidade de movimento cursivo, dirigido para a unidade de um sentido, certamente não como se pudéssemos sem mais apreendê-lo e compreendê-lo totalmente (HUSSERL, 2012, p. 139).

Ora, o que nos chama a atenção, é que o *fragmento 45* de Heráclito, citado diretamente por Husserl, é por este tido como uma referência válida para a definição e para a compreensão dessa nova ciência universal *em curso*. Heráclito se encontra na manhã pré-filosófica e pré-metafísica antes da atrofia e do adormecimento da Fênix. E se nos lembrarmos que essa deve ser uma ciência cuja tarefa é encontrar a subjetividade adormecida e escondida pelos fundamentos metafísicos e pela atividade idealizadora, a recordação de Heráclito nos é ainda bastante pertinente, pois, conforme ele diz em seu *fragmento 101*, "procurei-me a mim mesmo" (1991, p. 60), isto é, o que lhe estava oculto – ou lhe era essencialmente obscuro – era a subjetividade ou, em outros termos, a *Psyché*, sem limites, sem fundo (*Abgrund*), rumo à qual os caminhos, sempre insuficientes, nos conduzem, entretanto, para uma superação dos fundamentos e para uma abertura constante de novos horizontes, deixando-nos diante de um infinito cujo sentido, embora uno em sua infinidade, resta-nos inapreensível. Em termos heracliteanos, no caminho para essa nova ciência, para a qual não há "a" própria coisa, nos aprofundamos no ilimitado, e somos remetidos de fundamento a fundamento, de horizonte a horizonte, e é somente assim que há, para nós, um infinito pré-objetivo, pré-ideal. O que Husserl observa em Heráclito é a equivalência e a indissociabilidade pré-metafísicas e pré-lógicas entre a *Psyché* e o *logos*, pois, lhe importa realizar uma ciência (*logos*) da subjetividade (*Psyché*) cuja autonomia em relação aos fundamentos e ao infinito objetivo, não apenas permite reconhecer o rigor e a radicalidade dessa ciência universal una, mas também, a sua apodicticidade que se fortalece e se alimenta da sua subjetividade, pois, conforme o seu

fragmento 115, que realça a indissociabilidade entre alma e *logos*, Heráclito afirma: “De alma é (um) logos que a si próprio se aumenta” (1991, p. 62). E assim, na medida em que ele pensa a *psyché* indissociável da *physis* e antes do naturalismo, Heráclito se apresenta como uma referência para se contestá-lo e para se legitimar a superação do subjetivismo metafísico que já se estabelece através da compreensão aristotélica de *hypokeímenon* como substância, como o sujeito que existe em si e por si mesmo e que recebe os predicados, e neste sentido, podemos dizer que encontramos a Fênix ainda desperta no fluxo heraclítico e que, portanto, a *Psyché* de Heráclito ainda nos assinala a possibilidade de uma nova interioridade de vida e de uma renovação da espiritualidade.

Foi o restabelecimento terapêutico da espiritualidade humana que, como percebemos, tanto exigiu quanto necessitou do pôr-se a caminho de um modo completamente novo de cientificidade que fosse capaz de promover a efetivação ou o enraizamento do espírito despertando-o com a sua vocação íntima mais própria que é a busca pela compreensão apodíctica de si através da qual lhe ocorre a autocriação do seu verdadeiro ser rumo a um autoentendimento último, autônomo e libertador. E por isso, buscando a orientação apodíctica da fundamentação da filosofia, Husserl recorreu ao rigoroso e radical questionar retrospectivo de Descartes que fomentava e no qual ainda sobrevivia o heroísmo da razão disposta a combater o naturalismo e se entregar à luta infinita de uma vida espiritual autêntica que assume as rédeas do seu destino, isto é, que se unifica e se totaliza, configurando-se a si mesma com responsabilidade, ao ter decidido viver se orientando, de modo autorreflexivo, para a apodicticidade ou transcendentalidade que leva ao surgimento de uma nova interioridade de vida e a uma ressurreição do espírito. Conforme o *Abgrund* da *Psyché* heracliteana nos permite pensar, a ressurreição da espiritualidade significa o caminho árduo e infinito da humanidade para a autocriação do seu verdadeiro ser segundo a ideia infinita da sua vocação íntima e mais própria. Eis o sentido da humanização do homem, da sua realização e restituição da autenticidade da sua vida, que exigiram a renovação da filosofia que devia assumir esse *êthos* que lhe era revelado por meio da sua fundamentação como *ciência de rigor*, que adquiriu consciência do seu *dever de servir* como o dever de propiciar a efetivação da transformação espiritual da humanidade, reconduzindo-a para ele e lhe desvelando o mundo da vida. Enfim, foi a compreensão do mundo da vida como o solo pré-ideal e pré-científico da racionalidade e do sentido que a fenomenologia apresentou à filosofia como uma tarefa que a renovava permitindo-lhe se realizar como uma ciência *antes* da ideia que ainda irá suscitar e

alimentar o desejo de exatidão de uma ciência que só poderá ser a matemática que, então compreendida como ciência pura das ideias cúmplice e herdeira do idealismo platônico, irá ocultar e se afastar do pré-científico e substituirá o mundo da vida por um mundo objetivo-ôntico espiritualmente desabitado.

Capítulo 2: A inversão idealizante de Galileu e a fundamentação transcendental da filosofia

Antes de tudo, podemos considerar que a ciência galilaica foi um exemplo da aplicação da idealização da cientificidade que reduz todo ser e toda realidade à objetividade científica idealmente elevada a um estatuto ontológico. Para essa ontologia cientificista, o ser é o *ser objetivo* cuja qualidade fundamental é a *exatidão*, através da qual ele é plenamente inteligível e cognoscível. Porém, é preciso notar que é expulso da ciência e dessa ontologia cientificista cúmplice do dualismo ontológico do Ser e do Nada aquilo que não obedece aos critérios ideais de exatidão, que traz em si alguma contingência e relatividade subjetiva, que é um fluxo incoativo em que têm lugar mudanças diacríticas incessantes, enfim, que é da ordem do *dóxico* que se encontra na vida mediando as relações entre as pessoas. Esta esfera *dóxica* da infinidade incoativa do fluxo da vida em sua tipicidade intuível não possui, para a cientificidade matematicamente idealizada e fundamentada num dualismo ontológico, uma realidade inteligível, e por se encontrar assim fora de uma inteligibilidade ideal como fonte separada da racionalidade e do sentido, ela é desconsiderada, negligenciada e esquecida pela ciência e pela ontologia que não se dão conta de que começam com uma inversão e que, portanto, o seu começo é uma idealização por meio da qual o solo do mundo da vida intuivel é ocultado e substituído por um mundo matematicamente ideal, objetivo e ôntico, no qual não têm moradia as subjetividades e do qual são expulsas as pessoas por não terem o direito ao livre usufruto da sua dimensão espiritual. Husserl enfrentará essa exclusão cientificista da pessoa humana e essa ciência que quer se legitimar através de uma ideia livre da *doxa*, retomando a pergunta retrospectiva pela subjetividade de acordo com o exercício da *epoché* que lhe permitirá absorver, ao longo da realização de uma verdadeira renovação da ciência, o estatuto ontológico e científico do espírito enraizado em seu solo metafísico – o mundo da vida que sempre escapou às ciências objetivas.

2.1. Galileu: o ocultamento científico do solo original

Devemos começar considerando a análise de Husserl acerca da *matematização galileana da natureza* com o intuito de compreender não apenas o seu sentido para a definição da cientificidade genuína e específica da filosofia, mas também, para a autojustificação teleológica da fenomenologia em sua cientificidade transcendental apresentada como a realização final de um *novo começo* ou como um *começo radical* cientificamente universal e capaz de unificar, sistematicamente, as ciências, e de promover a *renovação* da própria humanidade. Já agora podemos dizer que a construção matemática de uma realidade idealizada é o primeiro obstáculo que a realização teleológica da filosofia deve ultrapassar, pois, essa matematização, ao fazer das coisas *corpos puros* e da natureza um *em si*, separou natureza e espírito, *physis* e *psyché*, mundo e pessoa.

Com o seu propósito de *aplicar* a matemática à natureza – ou consolidar uma tão longamente sonhada *mathesis universalis* –, Galileu pode ser considerado um herdeiro do platonismo na medida em que ele introduz a teoria da *methexis* platônica na matemática. Isto lhe possibilitou fazer da matemática a responsável pela inteligibilidade da natureza e pela fundamentação última da cientificidade das ciências da natureza, que se tornaram, deste modo (enquanto ciências do inteligível agora identificado ao matemático e o matemático identificado ao plenamente racional), ciências de uma natureza matematicamente idealizada (HUSSERL, 2012, p. 16-17), para as quais, a "exatidão" era sinônima de máxima racionalidade. Não se questionando sobre as consequências devidas ao seu platonismo latente na construção da sua ciência matemática da natureza, Galileu não se dá conta ou sequer considera como uma obscuridade científica problemática, de que a idealização matemática da natureza se configurou, antes, como uma *substituição* (com consequências remotamente parentes e proporcional ao privilégio ontológico e epistemológico da ideia ante a realidade efetiva em Platão). Galileu estabelece a efetivação da substituição do "único mundo efetivo", mundo percebido, assim experienciado e experienciável, "o nosso mundo da vida quotidiano", "pelo mundo matematicamente substruído das idealidades", construído "sobre o *solo original* de toda a vida teórica e prática – o mundo imediatamente intuível" (HUSSERL, 2012, p. 39; grifo nosso), em relação ao qual era descabido falar de exatidão. O que se perdeu foi o *solo*

original do mundo da vida, substituído por um mundo objetivo matematicamente determinado, que então não é primeiro, não é a forma concreta do mundo. Se Galileu desconsiderou o intuitivo pré-geométrico *a priori* que obstaculizava a aplicabilidade plena da matemática à natureza, então, precisamente com ele começa "a substituição da natureza pré-cientificamente intuível pela natureza idealizada" (HUSSERL, 2012, p. 39). Tal substituição se desdobrou, de modo muito mais nocivo para a humanidade e para a própria filosofia enquanto *ciência universal do espírito*, em uma *abstração* idealizante.

> Galileu, a partir do seu direcionamento do olhar para o mundo da geometria, e a partir daquilo que empiricamente aparece e é matematizável, *abstrai* dos sujeitos como pessoas de uma vida pessoal, de todo o espiritual em qualquer sentido, de todas as propriedades culturais que, na prática humana, cabem às coisas. Nesta abstração resultam as coisas puras corpóreas que, contudo, tomadas como realidades concretas e na sua totalidade, se tornaram temáticas como um mundo. Pode bem dizer-se que só com Galileu surge à luz do dia a ideia de uma natureza como um *mundo de corpos realmente encerrado* em si (HUSSERL, 2012, p. 47-8).

Galileu promove um desvio do olhar que, então geometrizado, perde a capacidade espiritual-subjetiva de ver as pessoas e suas vidas pessoais. Essa verdadeira cientificização pretensamente purificadora do olhar, geometricamente desviado, torna-o um olhar abstrato cuja abstração consistiu numa exclusão matemática do espiritual. Assim, quando eu vejo cientificamente – e apenas quando deste modo o faço – eu só vejo "as coisas puras corpóreas" ou os corpos *puros*, objetivamente determinados segundo a sua remissão direta às suas *figuras ideais* matematicamente construídas. Sob tal orientação, exercida ao extremo, Galileu não lhe reconhece uma cientificidade e, tampouco, o direito de cidadania de uma verdadeira e legítima *ciência da pessoa*, pois, como se vê, ele recusa a pertinência e a genuinidade científicas de uma *vida pessoal*. Em outros termos, na medida em que a pessoa não é tão somente um *puro* corpo e sua vida possui também uma dimensão cultural significativa, a pessoa e a vida pessoal não dispõem de um ser *científico*, e isto significa que, em última instância, a pessoa e a vida pessoal não têm ser, em que pese o exercício ao extremo da abstração galilaica que executa a redução matemática de todo ser ao ser científico, que começa por negar e substituir todo o devir qualitativo. Não é despropositado supor que, através dessa redução matemática se possa reivindicar uma neutralidade axiológica tendo em vista o desenvolvimento da ciência matemática da natureza. A partir desta matematização, a

ciência objetiva com o seu ideal de exatidão adquire o *status* de ontologia. Ontologia da natureza *em si*, como mundo de corpos fechado em sua realidade. O mundo geométrico, abstraídos a pessoa, a vida pessoal, enfim, todo o espiritual, é um mundo em si fechado e assim cientificamente susceptível a uma determinação plena.

Tendo em vista a ciência galilaica e suas consequências, temos que, para Galileu, a geometria pura e a matemática espaço-temporal pura permitiam o acesso à evidência da absoluta validade universal através das suas próprias figuras idealmente construíveis. Essa *construção* (ou abstração idealizante) própria da matemática enquanto ciência de idealidades puras implicava na abstração das "meras figuras espaço-temporais no mundo circundante intuível" (HUSSERL, 2012, p. 18), no qual experienciamos corpos que não são, primeiramente, os corpos geométrico-ideais. A construção de figuras ideais – ou de um outro mundo *à parte*, racionalmente exato e inteligível – entendida como um processo de abstração, pressupunha a inexistência de uma racionalidade e inteligibilidade pré-geométricas, específicas de uma ordenação *dóxica* assinalada no *típico intuível*. No entanto, diferentemente de Galileu, despreocupado com o "como" da origem da geometria, Husserl se interroga sobre "como" surgiu a operação idealizadora da geometria e a evidência matemática[77]. E, neste sentido, para Husserl, a matemática não começa a partir de si mesma de modo autofundado, ele remete a sua origem a uma típica do mundo intuível.

> As coisas do mundo circundante intuível estão, pois, em geral, e segundo todas as suas propriedades, dentro da oscilação do que é meramente típico; a sua identidade consigo mesmas, o seu ser-igual-a-si-mesmas e perdurar temporariamente na igualdade são uma mera aproximação, assim como o seu ser igual a outras (...). O mesmo é válido também para as figuras abstratamente apreendidas dos corpos empiricamente intuíveis e das suas relações. Esta gradualidade caracteriza-se como uma gradualidade de maior ou menor perfeição (HUSSERL, 2012, p. 18).

A tipicidade do intuível – o que já o torna susceptível à *arte da medição*[78] que, pela geometria posteriormente absorvida, possibilitará a sua aplicação *sui generis* – é o

---

[77] Convém mencionar a seguinte ressalva de Husserl: "A geometria representa aqui para nós, em qualquer caso, a matemática inteira da espaço-temporalidade" (2012, p. 19). Ou seja, a forma geométrica é uma espaço-temporalização, esta é a forma dos seus corpos ideais plenamente determinados como objetos.

[78] Exercida já como uma técnica no mundo circundante pré-cientificamente intuível, a finalidade da arte da determinação de medidas tem origem na forma essencial desse mundo circundante, isto é, ela pressupõe e confirma que há uma forma essencial (um estilo universal ou um contínuo de infinidade aberta) desse mundo efetivo, pela qual ele será geometrizado. "A arte da medição prepara, assim, o caminho para a

que permitirá a passagem da *prática real* requerida pelo mundo da vida circundante, para "a *prática ideal* de um 'puro pensar' que se mantém exclusivamente *no domínio das puras figuras-limite*" (HUSSERL, 2012, p. 19) constituindo, desta forma, métodos de idealização e de construção, tecnicamente cada vez mais refinados, "com os quais se pode sempre elaborar algo de novo: um mundo infinito e, no entanto, fechado em si, de objetualidades ideais como campo de trabalho" (HUSSERL, 2012, p. 19). Fechar em si o infinito – ou idealizar o mundo objetivando-o – é pretender dominá-lo em seu trabalho, retirando-lhe a natureza primordial de um princípio supremo, substituído pela exatidão, que é a possibilidade de determinação, em *identidade absoluta*, das figuras ideais, então detentoras de uma inteligibilidade plenamente racional, o que significa o alcance da sua plena cognoscibilidade. Ou seja, exatas, é possível "conhecê-las, de modo absolutamente idêntico e metodicamente unívoco, como substrato de características determináveis de modo absolutamente idêntico e metodicamente unívoco" (HUSSERL, 2012, p. 19)[79].

No entanto, a exatidão dessa cognoscibilidade plena que se pretende através da univocidade do método é devedora das figuras empíricas intuitivamente efetivas e possíveis, ou seja, para Husserl,

> toda esta matemática *pura* tem que ver com os corpos e o mundo corpóreo numa mera *abstração*, a saber, somente com as *figuras abstratas* na espaço-temporalidade e, além disso, com estas apenas enquanto figuras-limite puramente "ideais". Contudo, as figuras empíricas, efetivas e possíveis, nos são dadas *em concreto*, em primeiro lugar na intuição empírica sensível, meramente como "*formas*" de uma "matéria", de um *plenum sensível*; ou seja, com aquilo que se apresenta nas chamadas *qualidades "específicas" dos sentidos,* cor, som, odor e similares, em gradações próprias (2012, p. 22).

A forma espaço-temporal das figuras faz delas figuras abstratas. O mundo geométrico, escrito entre aspas por Husserl, na medida em que ele é assim formalizado, não é primeiro, mas, antes, é um mundo abstrato. A idealização matemática se confirma

---

geometria finalmente universal e o seu "mundo" de puras figuras-limite" (HUSSERL, 2012, p. 21). Para Husserl, o mundo geométrico deve ser escrito entre aspas.

[79] Considerando o refinamento técnico dessa metodologia unívoca para uma cognoscibilidade plena de uma identidade absoluta, Husserl destaca: "a partir do modo como a geometria, num entendimento prático, proporciona desde há muito tempo uma determinação unívoca dentro de uma esfera do mundo circundante sensível, tradicionalmente recebida, Galileu disse para si mesmo: onde uma tal metodologia se desenvolveu, ultrapassamos também a relatividade das concepções subjetivas, essencial ao mundo empírico-intuível. Pois desta maneira adquirimos uma *verdade idêntica não relativa*, da qual qualquer um que seja capaz de compreender e empregar esse método pode se convencer" (2012, p. 22).

como uma pura construção abstrata incapaz de absorver e de formalizar o *plenum* sensível, as qualidades específicas dos sentidos que, como enfatiza Husserl novamente, dispõem de uma ordenação pré-geométrica para a sua concreção sensivelmente intuível segundo a sua essência. Dito de outro modo,

> as suas alterações quanto à posição espaço-temporal, à constituição da sua forma e do seu *plenum*, não são contingentes-arbitrárias, mas empiricamente dependentes entre si de maneiras sensivelmente *típicas*. Tais referências dos acontecimentos corpóreos uns aos outros são *momentos próprios da intuição empírica quotidiana*; são experienciadas como *aquilo* que confere *copertença* aos corpos que *são em conjunto*, simultânea e sucessivamente, ou como *o que liga* entre si o seu ser e ser-assim (HUSSERL, 2012, p. 23).

O típico *dóxico* não é contingente e nem arbitrário apesar da sua pré-cientificidade, pois ele dispõe de uma certa ordenação que lhe permite ser experienciado. O reconhecimento da tipicidade das coisas no mundo intuível significa que elas têm, por assim dizer, "hábitos", pois, elas "comportam-se de modo semelhante sob circunstâncias tipicamente semelhantes" (HUSSERL, 2012, p. 23). E também o mundo intuível *no seu todo* tem o "hábito" de "continuar como foi usual até aqui". O mundo que agora experiencio intuitivamente não é separado do mundo que, intuitivamente, experiencei. Há uma continuidade intuitiva *a priori* assegurada em minhas experiências do mundo. Deste modo, de acordo com Husserl, "o nosso mundo circundante empiricamente *intuível* tem *todo um estilo empírico*" que se confirma quando dele pretendemos "tomar consciência explícita na reflexão e *numa livre variação dessas possibilidades*" (HUSSERL, 2012, p. 23) de transformá-lo pela fantasia ou de representá-lo[80].

Apesar dessa possibilidade de tematização da invariância causal do mundo que o pré-determina na forma espaço-temporal ideal entregando-o à matematização, convém ressaltar que "pertence também à estrutura do mundo que todos os corpos têm cada um as suas qualidades específicas" (HUSSERL, 2012, p. 27) que, não tendo correspondência com as figuras espaço-temporais ideais, não são idealizáveis e "as suas medições

[80] Em outros termos, "podemos, então, *tematizar o estilo geral invariante* em que este mundo intuível persiste no fluxo da experiência total. E vemos precisamente assim que, em geral, as coisas e os seus acontecimentos não surgem nem decorrem arbitrariamente (...); vemos, em outras palavras, que, por meio de uma *regulação universal causal, todo o ente, sendo em conjunto no mundo*, tem uma *copertença* geral, imediata ou mediata, na qual o mundo não é uma mera totalidade, mas uma *unicidade*, um *todo* (embora infinito)" (HUSSERL, 2012, p. 23).

("avaliações") não se deixam referir a idealidades correspondentes de um mundo construível, objetivado já numa idealidade" (HUSSERL, 2012, p. 27). Tudo isto constitui uma evidência *a priori* a partir da qual é possível formular hipóteses, induções, previsões, com o intuito de se alcançar um conhecimento científico do mundo. Neste caso, a cientificização do mundo se fundamentará na sua *determinação causal*, a partir da qual se pode construir um método unívoco e assegurar e generalizar, ao máximo, a previsibilidade (HUSSERL, 2012, p. 41-2). "Aqui, porém, oferece-se-nos a *matemática como mestra*", pois, "pela sua idealização do mundo dos corpos, a matemática criou, quanto ao seu figurativo espaço-temporal, objetividades ideais" (HUSSERL, 2012, p. 24). E, mostrando-se indispensável para a consolidação da cientificidade das ciências naturais modernas, a matemática,

> a partir da forma geral indeterminada [própria do] mundo circundante (...), ela construiu pela primeira vez um mundo *objetivo* em sentido próprio; a saber, uma totalidade infinita de *objetualidades ideais* metodicamente determináveis, para toda a gente, de modo inteiramente geral e unívoco. Ela mostrou, assim, pela primeira vez, que uma infinidade de objetos, pensados de modo subjetivo-relativo e só numa vaga representação geral, *é efetivamente pensável*, por um método *a priori* oniabrangente, *de modo objetivamente determinável e como em si determinada*; mais precisamente: como uma infinidade de objetos *decidida* de início como em si determinada em todos os seus objetos e em todas as propriedades e relações dos mesmos (HUSSERL, 2012, p. 24).

Assim se define rigorosamente, em termos ideais, a exatidão, a sua função que oficializou a cidadania científica do em si, e como, por meio dela, se configuram, doravante, as ciências naturais[81]. A matemática postula uma idealidade em si como ponto de partida e critério para a sua determinação objetiva do mundo, uma idealidade objetivada que assegura a sua aplicabilidade. Construir um *mundo objetivo*, nessas condições, é determinar como *efetivamente pensável* (ou dominar pretensiosamente) uma totalidade infinita já objetivada, de partida, como um em si. Objetivar se mostra como

[81] Visto que a exatidão se constitui, segundo Husserl, pela "medição empírica num incremento de precisão, mas sob orientação de um mundo de idealidades já **de início** objetivado por idealização e construção" (2012, p. 26). E o que permite essa construção ideal, é que, como reforça Husserl, "os corpos do mundo empírico-intuível são, segundo a estrutura do mundo que *a priori* lhes pertence, de tal espécie que cada corpo tem a sua extensão – em termos abstratos – própria, mas que todas estas extensões são figuras na extensão infinita, única e total do mundo. *Como mundo*, como configuração total de todos os corpos, ele tem, então, *uma forma total abrangendo todas as formas, e esta é idealizável e dominável por construção*" (2012, p. 27).

sinônimo de tornar pensável e, complementarmente, eu só posso pensar *puramente* o objeto matematicamente determinado. Se o matemático diz toda a inteligibilidade, então, não há outro ser que o *ser objetivo* como uma idealidade construída lançando mão do pressuposto de uma causalidade concreta universal. E deste modo, a aplicabilidade plena da matemática pura seria assegurada com o estabelecimento de uma dependência causal da *totalidade da transformação das qualidades do plenum* em relação ao que causalmente sucede no mundo composto pelas figuras ideais. Ou seja, segundo esse platonismo latente, a aplicação matemática significa, também, que o mundo idealmente construído exerce e assegura uma causalidade no mundo substituído, determinando, objetivamente, *todas* as ocorrências do lado dos *plena*. "A totalidade da natureza infinita, como *universo concreto da causalidade* – isto residia nesta estranha concepção –, tornou-se uma *matemática aplicada sui generis*" (HUSSERL, 2012, p. 29). No entanto, podendo considerá-las suas últimas palavras quanto à possibilidade da aplicação plena da matemática, diz Husserl:

> Não é *a priori* inteleccionável o fato de que uma alteração qualquer experienciável de qualidades específicas dos corpos intuíveis, imaginável na experiência efetiva e possível, dependa causalmente de ocorrências no estrato do mundo abstrato das figuras, de que ela tivesse, por assim dizer, a sua *imagem correspondente no domínio das figuras*, de tal modo que *cada alteração completa da totalidade dos* plena *tivesse a sua imagem correspondente causal na esfera das figuras* (2012, p. 28).

Como admitir que o mundo abstrato exerça uma causalidade sobre o que é originariamente solo – o mundo percebido sobre o qual ele se constrói e se funda? Como observa e se propõe Husserl, é preciso, portanto, *inverter* a substituição promovida pela matematização galileana da natureza que, impondo-lhe uma "roupagem de ideias", *mascarou* o mundo da vida como a natureza "objetivamente efetiva e verdadeira" (HUSSERL, 2012, p. 41).

Através da sua racionalização matemática da natureza, idealizada como um em si, Galileu é um dos representantes do naturalismo cientificista, para o qual, "a natureza é matemática no seu 'verdadeiro ser em si'", cujo conhecimento com evidência apodíctica é alcançado com a matemática *pura* da espaço-temporalidade, que para ele apresenta leis incondicionalmente válidas, "as leis axiomáticas elementares das construções apriorísticas". Tendo agora o progresso infinito assegurado pela descoberta da

causalidade pura e da lei de legalidade exata que dizem respeito à forma *a priori* do *verdadeiro mundo* matematizado como em si, "o filósofo, justamente em correlação com a matematização do mundo e da filosofia, idealizou-se matematicamente a si mesmo e, simultaneamente, de certo modo, a Deus" (HUSSERL, 2012, p. 53), proporcionalmente à forma em que o homem, feliz por ter alcançado o conhecimento dos seus valores e dos seus bens verdadeiros em si, se conquistou e se compreendeu, efetivamente, como a imagem de Deus, ou melhor, como uma imagem matematizada de Deus, este visto como o homem infinitamente distante (HUSSERL, 2012, p. 53). Eis a completa negação das dimensões pessoal e espiritual que não demora em se traduzir em um desvirtuamento e enfraquecimento da própria humanidade, considerando a maneira de vigorar da sua essência, e obstaculizando uma ciência universal específica do homem em sua dimensão espiritual. O homem matemático é também um homem infinitamente distante de si, pois, o Deus de quem ele é a imagem, deixando de ser considerado como um princípio supremo, já não é mais do que uma imagem ou um ídolo. E nisso tudo consiste o perigo da inserção da matemática na filosofia ou o filosofar segundo a substituição matemática do mundo da vida. A partir dessa *imagética matemática*, que exclui a pessoa e toda a espiritualidade, o que resta é o Objeto. Desta forma, a ciência matemática da natureza fundamenta e é contínua ao objetivismo[82].

> O característico do *objetivismo* é mover-se sobre o solo do mundo obviamente pré-dado pela experiência, e perguntar pelas suas "verdades objetivas", por aquilo que, para esse mundo, é incondicionalmente válido, válido para todo o ser racional, segundo aquilo que ele é em si (...). É, assim, alcançado o ente em última instância, para além do qual não faz mais nenhum sentido racional questionar (HUSSERL, 2012, p. 55).

A incondicionalidade *segundo* o em si leva à aceitação da obviedade do pré-dado, então considerado como o solo para as "verdades objetivas", que são as verdades correspondentes ao mundo objetivo das ciências naturais, que têm, portanto, um solo objetivista tido como óbvio. Esta obviedade objetiva que se pretende específica de uma

[82] A recusa do objetivismo tem, para Montero, o propósito de "liberar a fenomenologia do prejuízo obsessivo das filosofias que têm confiado que a razão pode e deve revelar o ser absoluto das coisas que se esconde no fundo da realidade ou em qualquer reino de entidades ideais" (1994, p. 136). E assim o objetivismo, continua Montero, "sustenta que a razão humana é capaz de alcançar um conhecimento absoluto que transcende o mundo da vida concreto que se encontra no início da sua tarefa" (1994, p. 136). A cognoscibilidade plena de uma identidade absoluta só tem alguma plausibilidade ao excluir o mundo da vida.

ontologia do em si, ao se naturalizar como sinônimo de racionalidade do *ser científico* tem, antes, o sentido de uma ontificação: o seu ente é um objeto em si separado dos seus modos subjetivo-espirituais de doação em um solo que é, por sua vez, um mundo idealmente construído a partir do mundo da vida originário e prévio à incondicionalidade objetivista do em si. Esta incondicionalidade precisa ser superada a partir de uma outra concepção de cientificidade própria de uma ciência das raízes, rigorosa e universal, e isto significará 1) a inversão efetiva da substituição abstrativa de Galileu, 2) a recuperação do verdadeiro solo apodíctico universal anterior a quaisquer pressupostos cientificistas ou a retirada do solo das ciências naturais, e portanto, 3) uma verdadeira e radical ontologização que, simultaneamente, revivifique as raízes éticas da ciência apodíctica autorresponsável e reconduza a humanidade para o solo metafísico do seu *êthos* racional e inato.

2.2. A pergunta retrospectiva: a peculiaridade inaudita de uma ciência

A inversão husserliana do objetivismo cientificista se inicia e se efetiva por meio daquilo que o próprio Husserl chama de "a viragem para a subjetividade" ou, em outros termos, a partir da *epoché* fenomenológica como redução à ausência apodíctica de pressupostos, ou seja, como redução do solo do mundo objetivo da ciência matemática da natureza e revelação do solo apodíctico universal das verdadeiras origens e da evidência pré-objetiva do sentido do que se inicia verdadeiramente[83]. Eis o transcendentalismo husserliano marcado essencialmente por uma mudança de existir e de se compreender ou por uma mudança de atitude diante do mundo, de si mesmo, e dos outros, que tem a ver com o ser espiritual do homem em seu devir pelo amor às ideias (HUSSERL, 2012, p. 255). E segundo essa nova atitude, *transcendental ou personalista*, nos dispomos, antes de tudo, a questionar, radicalmente, a obviedade ôntico-objetivista do ser do mundo como o suposto primeiro em si. Em outros termos, isto significa que, para Husserl,

[83] Considerando que a *epoché* fenomenológica é a recondução metodológica à subjetividade transcendental do *ego puro*, que assumiu a realidade apodicticamente epistemológica da existência filosófica, então, "o ser do *ego* puro e das suas *cogitationes* precede, de fato, o ser natural do mundo (...). O terreno de ser natural é, na sua validade de ser, secundário, ele pressupõe constantemente o terreno de ser transcendental. O método fenomenológico fundamental, o da *epoché* transcendental, na medida em que reconduz ao terreno do ser transcendental, chama-se, por isso, redução transcendental-fenomenológica" (HUSSERL, 2013, p. 59).

> só um radical questionar retrospectivo *pela* subjetividade e, com efeito, pela subjetividade *em última instância* geradora de toda a validade do mundo com o seu conteúdo, em todos os seus modos, científicos e pré-científicos, bem como pelo *que* e o *como* das realizações da razão – só um tal questionar pode tornar compreensível a verdade objetiva e alcançar o *sentido último do ser* do mundo (2012, p. 55).

Quanto a esse "radical questionar retrospectivo", trata-se de uma nova atitude iniciada pela *epoché* que nos re-vira para uma ciência universal da subjetividade absoluta através de um autoestudo autônomo e autorresponsável, afastando-nos criticamente da atitude anterior, na qual estávamos submetidos ao preconceito naturalista, ou ao naturalismo que nos desvia do nosso ser próprio, pois, nesta atitude, o mundo é visto "como totalidade das realidades sob a forma da exterioridade mútua", e "a natureza, como o domínio das puras *res extensae*", ambos sujeitos a um *a priori* da causalidade que não dando conta do ser próprio do homem faz dele uma extensão espacial ou um ser-em-si objetivo (HUSSERL, 2012, p. 232-5). Tendo em vista a consideração científica do transcendental como solo apodíctico universal para uma recuperação ético-científica da pessoa humana em sua dimensão espiritual, antes de tudo, devemos fazer, aqui, seguindo Descartes, a grande reversão – a saída do objetivismo ingênuo – que, "consumada da maneira correta, conduz à *subjetividade transcendental*: a volta para o *ego cogito* como *terreno último* e apodicticamente certo de *juízos*, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada" (HUSSERL, 2013, p. 56). A filosofia radical é uma ciência da pessoa humana fundamentada a partir da subjetividade transcendental do *ego cogito* e, na medida em que o transcendental é uma "realidade" psicológica não-matemática que necessita de uma pura *egologia*, a filosofia rigorosa e radicada é uma ciência do espírito, precisamente daquilo que foi excluído pela ciência galilaica. Porque ela considera os homens como pessoas, em suas paixões, ações e relações pessoais, referidas ao mundo que as motiva não-causalmente, e no qual, ao invés de serem em si, *são comportamentos*, "a ciência do espírito" é, para Husserl, "ciência da subjetividade humana na sua referência consciente ao mundo como para ela aparecendo, e motivador do seu agir e padecer; e, inversamente, é ciência do mundo como mundo de pessoas circundante, ou como o que lhes aparece e é válido" (2012, p. 235). Assim, contrária à atitude científico-natural, o homem na ciência do espírito "não é tema como realidade idêntica, cujo ser-em-si é objetivamente determinável, mas como o homem histórico que subjetivamente no seu mundo circundante põe e dispõe, e na medida em que o faz" (HUSSERL, 2012, p. 239).

Essa *ciência do ego* ou egologia pura, cuja peculiaridade é a de alcançar o *eu transcendental* como o único que pode estar e que está *judicativamente posto*, tem por tarefa compreender o desdobramento do transcendental para além do *ego cogito*, reconhecendo-lhe um *cogitatum* intencional e, por isto, "deverá ser o fundamento mais basilar da Filosofia no sentido cartesiano da Ciência Universal, *e deverá fornecer pelo menos o terreno para a sua absoluta fundamentação*" (HUSSERL, 2013, p. 10; grifo nosso). Em outras palavras, se o *terreno último*, mais originário do que o próprio solo das ciências objetivas, é o *ego cogito*, então ele não é alcançado pela matemática, ele não pode ser matematicamente idealizado, e neste sentido, ele é da ordem do espírito, que exige que a filosofia radical fundamentada seja, ao mesmo tempo, uma Psicologia Transcendental enquanto *ciência universal e concreta do espírito* que supere a fundamentação segundo a incondicionalidade objetiva e se revele uma *fundamentação transcendental*, que deve ser também uma fundação científica para as ciências humanas de acordo com sua essência específica, que escapou à psicologia moderna enquanto ciência natural do espírito. Quanto ao propósito de reversão do objetivismo, o que será preciso, reconhece Husserl, "é uma nova 'psicologia' de um tipo essencialmente diferente, uma ciência universal do espírito que não é nem 'psicofísica', nem científico-natural" (2000, p. 181), e que, nestas condições, integra a descrição da constituição do mundo espiritual, que retorna e retoma o processo genético de surgimento da pessoa que, ultrapassando o seu ser psíquico, adquire uma identidade espiritual, ao mesmo tempo que o espírito confirma o seu *ser pessoal* supranaturalístico[84]. Essa ciência universal do espírito abriga uma verdadeira *ontologia da pessoa* (e do seu mundo circundante), que não abordaremos, diretamente, neste momento, e apenas acenaremos para a sua relevância quanto à compreensão do sentido ético-científico (da atividade ou) da própria vida e do ser filosóficos como se encontram em Husserl.

A radicalidade *apriorística* e *apodíctica* da filosofia como ciência universal ultimamente fundamentada é alcançada através do reconhecimento e da retomada da *esfera original* – a da primordialidade que lhe é essencialmente mais própria – da autoconsideração egológica. O que, para Husserl, significa reconhecer que "não existe uma psicologia pura como ciência positiva", pois, em seu sentido autêntico e em sua esfera legítima, a psicologia se contrapõe à matemática e, consequentemente, às ciências

[84] Confira HUSSERL, 2000, p. 181-222; p. 357-366.

naturais. Para a psicologia pura os homens não são fatos reais e o homem não vive no mundo. Por essa razão, "a pura psicologia não conhece justamente senão o subjetivo, e admitir aí como existente algo de objetivo é já dela ter aberto mão" (HUSSERL, 2012, p. 209). Com o intuito de abandonar definitivamente o ideal objetivista, Husserl defende que "só existe uma psicologia transcendental, que é idêntica à filosofia transcendental" (HUSSERL, 2012, p. 208)[85], alcançada, necessariamente, através da *epoché* universal, durante a qual a psicologia perde o solo do mundo objetivo, e ela é deste modo superada como ciência do conhecimento de si do homem e do seu mundo. "E, logo, a psicologia pura é, em si mesma, idêntica à filosofia transcendental como ciência da subjetividade transcendental" (HUSSERL, 2012, p. 208), pela qual, somente, reconquisto o meu ser efetivo e verdadeiro, o ser que me é próprio "como eu-sujeito e como sujeito de todo o seu conhecimento do mundo e realizações mundanas" (HUSSERL, 2012, p. 210)[86]. Se o meu ser em sua primordialidade mais própria só se mostra por meio da redução fenomenológica como revelação do meu fluxo heracliteano de vivências ou da natureza heracliteana da *Psyché*, então, "a psicologia pura nada mais é senão a via infinitamente árdua do genuíno e puro autoconhecimento" (HUSSERL, 2012, p. 211), dentro da qual, inclui Husserl,

> o conhecimento do homem, como conhecimento do seu verdadeiro ser e vida egológicos ou mentais e, consequentemente, também o conhecimento do mundo; este é, então, o verdadeiro ser do mundo, que nenhuma ciência positiva, por mais bem-sucedida que seja, pode, por princípio, algum dia alcançar. O que estas ciências denominam conhecimento do mundo é o conhecimento das coisas do mundo (...) e da sua regularidade, a que todo ser das coisas está vinculado (2012, p. 211).

Tendo a tarefa de mostrar, ainda que como um resultado indireto do seu propósito fundamental, a impossibilidade de toda ciência objetiva de alcançar o verdadeiro ser do

---

[85] Em seu sentido novo, transcendental, pelo qual ela, tomando o espírito, a razão, o universal, como *ocultos, possíveis latentes*, e livres de uma determinação plena, a filosofia não sobrevoa o fluxo e não procede por substrução lógica de uma unidade ideal, a qual ela contrapõe o *Ineinander*. "Esta filosofia mesma é o termo rumo ao qual vai todo conhecimento do *Geist*: a reflexão psicológica conduz à reflexão filosófica. Há apenas uma psicologia completa, esta é a filosofia, [isto é] a *Psyché* se confina à autorrevelação do Ser (daí, a referência à *Psyché* de Heráclito)" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 88).

[86] A partir da livre *epoché* transcendo minha vida anímica *no* mundo, e então, "*para mim, não há, portanto, nenhum eu e nenhuns atos psíquicos* (...), para mim também não há, portanto, algo como eu próprio enquanto homem (...). Mas, em contrapartida, ganhei-me, e ganhei-me agora unicamente como aquele eu puro, com a vida pura e as faculdades puras (...) *através das quais o ser para mim deste mundo*, e de qualquer ser-assim, têm, em geral, sentido e possível validade" (HUSSERL, 2013, p. 8-9).

mundo, a psicologia pura revela o laço transcendental entre o ser e a vida egológicos e o ser do mundo. Se agora me aproprio de mim mesmo também agora o mundo é[87]. Não é possível fazer uma ontologia do mundo sem a redução fenomenológica, e ela será indissociável de uma psicologia pura da vida transcendental. Viver a transcendentalidade da vida mediante a redução fenomenológica implica também em recuperar o ser do mundo. Se já não sou mais "aquele que se encontra já de antemão enquanto homem na experiência natural de si próprio" e que limitado abstrativamente "à consistência pura da experiência *interna* de si, da experiência puramente psicológica" (HUSSERL, 2013, p. 63), se confunde com um puro *mens sive animus sive intellectus*, o mundo, igualmente modificado, *é simples fenômeno* (HUSSERL, 2013, p. 58). Através da *epoché*¸ estou ciente da minha vida constitutiva e de mim mesmo como um *ego* idêntico em cujas vivências atuais e potenciais, o que tem sentido para mim existe como recebendo a sua validade das minhas *cogitationes*. Enquanto realizo as sínteses constitutivas, como um *ego filosofante*, consumo "uma *autoapercepção mundanizante* e mantenho-a constantemente numa validação e construção continuadas. Por força desta mundanização, tudo o que está transcendentalmente inserido nesta esfera de propriedade" (HUSSERL, 2013, p. 137), a da primordialidade do que me é mais próprio enquanto *ego* último, "entra *na minha alma*, enquanto algo psíquico". Se a apercepção mundanizante se mostra no caminho para o *ego* transcendental universal e absoluto, então, isto que foi dito implica que "eu, o *eu-homem* reduzido (eu psicofísico), sou, portanto, constituído como membro do *mundo*, com o *fora-de-mim* multíplice, mas eu próprio constituo tudo isso na minha alma e transporto-o intencionalmente em mim" (HUSSERL, 2013, p. 136). O que pretende a psicologia pura é ultrapassar a alma humana e alcançar uma vida mais profunda do que a do eu-homem reduzido à sua alma como uma realidade abstrativamente oposta ao corpo. O que se ultrapassa, aqui, é o dualismo cartesiano, porque ele requer "o paralelismo entre *mens* e *corpus* e a execução da naturalização nele implícita do ser psíquico" (HUSSERL, 2012, p. 179)[88]. Segundo esse paralelismo – que será também

[87] Isto sendo dado, "se deveras se pudesse mostrar que tudo aquilo que é constituído como próprio, por conseguinte, também o *mundo* reduzido, pertence à essência concreta do sujeito constituinte como determinação interna inseparável, então o seu mundo próprio encontrar-se-ia, na autoexplicação do eu, como *interno* e, por outro lado, encontrar-se-ia o próprio eu, enquanto percorre diretamente este mundo, como um membro das exterioridades do mundo e ele distinguiria, assim, entre si próprio e *mundo exterior*" (HUSSERL, 2013, p. 137).

[88] Observamos que a *Psyché* de Heráclito, indistinta da *Physis*, é anterior a esse paralelismo dualista que, estabelecido por um processo de abstração idealizante, impede-nos de alcançar o sentido originário e a realidade primordial, tanto da natureza, quanto do ser psíquico, e devido a isto, o dualismo entre realidades

metodológico – e essa naturalização, incorre-se numa idealização da *Psyché* que se torna suscetível ao método científico-natural como se ela fosse real tal como um corpo localizado no espaço objetivo estabelecido pela ciência matemática da natureza. Deste modo, a partir do dualismo cartesiano ocorre o extravio da psicologia que começa por se compreender como ciência da realidade da mente alcançada por meio de um processo abstrativo de idealização. "Assim foi a psicologia de antemão carregada com a tarefa de ser uma ciência paralela e com a concepção: a mente – o seu tema – é algo de real num sentido igual ao da natureza corpórea, o tema da ciência da natureza" (HUSSERL, 2012, p. 172). Enquanto que, de acordo com Husserl, "o ser mental em si e por si não tem extensão nem localização temporal" (2012, p. 175), isto é, em seu sentido originário pré-dualista, "as mentes em geral, consideradas de modo pura e propriamente essencial, não têm nelas de todo nenhuma existência" (HUSSERL, 2012, p. 176).

Com essa menção à psicologia pura identificada à ciência universal e concreta do espírito, mostra-se-nos, enfim, "a diferença profunda, abissal, entre a matemática, entre qualquer ciência *a priori* do mundo, e a fenomenologia como psicologia *a priori*, ou seja, como doutrina da essência da subjetividade transcendental" (HUSSERL, 2012, p. 213) que já desfruta de uma cidadania notável num mundo que é sem ser ainda um mundo matemático.

De acordo com o sobredito, na medida em que a *epoché* revela para mim mesmo, não mais como um homem, um homem simplesmente inserido na atitude natural e vivendo ingenuamente adentro do mundo, a impossibilidade suprema do meu não ser ou o meu próprio ser absoluto como o apodicticamente pensável por mim mesmo, ela revela, indissociavelmente, o *ser do mundo* ou o mundo do ser, indispensável para uma fundamentação transcendental de uma ciência universal, radical e una, como ciência da espiritualidade total do homem e do mundo[89]. Portanto, "para me dar conta do meu ser próprio absoluto, devo exercer justamente a *epoché* fenomenológica", não para me

---

abstrativamente substancializadas se mostra como um obstáculo, tanto para uma autêntica ciência apodíctica da subjetividade, quanto para uma ontologia da natureza que nos conduz e nos revela o sentido pré-dualista da vida.

[89] No entanto, é oportuno relembrar que, no exercício rigoroso da *epoché* como decisão pela vida filosófica ou pela vida pura, a vida transcendental, nós, "enquanto filósofos que meditam radicalmente, não temos, agora, nem uma ciência que seja válida para nós, nem um mundo que exista para nós" (HUSSERL, 2013, p. 5). Em outros termos, "com a decisão de filósofos que começam radicalmente, começamos, então, de novo, cada um por si e em si, por pôr de lado, desde logo, todas as nossas convicções até agora válidas e, com isso, também todas as nossas ciências" (HUSSERL, 2013, p. 45). A filosofia como *fenomenologia transcendental* é a absoluta ausência de solo.

apropriar da minha vida pura com todo o seu fluxo contínuo de vivências, mas, separado do mundo. "Através dela quero (...) antes aprender que o mundo é para mim, e também como é o mundo para mim o *cogitatum* das minhas *cogitationes*" (HUSSERL, 2013, p. 13), enquanto elemento da minha autoexperiência transcendental. Ou seja, ao exercer a *epoché*, "não pretendo apenas estabelecer que, em geral, o *ego cogito* precede apodicticamente o ser-para-mim do mundo, mas aprender a conhecer integralmente o meu ser concreto, enquanto *ego* (HUSSERL, 2013, p. 13). Nesses termos, a minha vida transcendental na apodicticidade recuperada pela *epoché* igualmente me revela o verdadeiro *ser do mundo*, o seu sentido legítimo pré-objetivo tal como ele *é e vale para mim*. Espiritualizada, a *epoché* é um modo de *viver 'no' mundo*, e um certo modo de vida é também uma *epoché*[90], que é uma vida que olha sem desvios para si própria e que compreende que apenas se apropriando de si mesma terá uma consciência legítima do ser do mundo. A *epoché* é específica de uma vida que ainda se mantém e alcança a sua verdade tendo deixado de acreditar no ser e na naturalidade da existência. Sendo assim,

> se me coloco por sobre esta inteira vida e me abstenho de toda e qualquer consumação de uma qualquer crença de ser, que toma diretamente *o mundo* enquanto existente – se dirijo exclusivamente o meu olhar para esta própria vida, enquanto consciência *do* mundo, então aproprio-me de mim próprio enquanto *ego* puro, com a corrente pura das suas *cogitationes* (HUSSERL, 2013, p. 59).

Reforçamos que se trata de viver apropriando-se de si próprio – a vida de realização da sua própria essência subjetiva enquanto devir e fluxo anteriores a qualquer ser e existência ou enquanto autoconstituição constante desde sua gênese –, que não é um viver acreditando ainda no ser e na existência do mundo, que sempre me impediram de olhar, *exclusivamente*, para esta própria vida e reconhecer sua anterioridade apodíctica e transcendental. Trata-se de um viver para além de mim mesmo transcendendo a minha vida humano-natural, visto que, este é um viver que se estabelece, de forma racional e livre, responsabilidades pelas quais se revela o seu sentido legítimo e eticamente

[90] Ressalta Husserl que "a palavra *vida* não tem aqui um sentido fisiológico, ela significa vida ativa em vista de fins, realizadora de formações espirituais – no sentido mais lato, vida criadora de cultura na unidade de uma historicidade" (2012, p. 249). A vida deve nos permitir ver os fins verdadeiros e legítimos, que são os fins que têm de ser praticamente realizáveis segundo uma esfera prática racionalmente configurada conforme às suas possibilidades últimas, isto é, os fins que não nos separam do nosso viver cultural e histórico, uma vez que eles não são "em si" verdadeiros e legítimos.

autêntico[91]. Deste modo se mostra necessária uma *reversão* através da qual se anuncia, vigorosamente, uma *renovação* científica pela qual se apresenta uma ciência universal fundamentada nesse *olhar (livre do desvio das lentes geométricas) para a própria vida*.

> Uma ciência de uma peculiaridade inaudita entra, assim, no nosso campo de visão, uma ciência da subjetividade transcendental concreta, enquanto dada na experiência transcendental efetiva e possível, uma ciência que *estabelece a mais extrema contraposição com as ciências no sentido até aqui vigente*, com as ciências *objetivas* (...). Agora, porém, trata-se de, por assim dizer, uma ciência absolutamente subjetiva (HUSSERL, 2013, p. 68).

Esta "ciência de uma peculiaridade inaudita" enquanto ciência da *concretização* da subjetividade transcendental então desfaz a idealização matemática da subjetividade – e também de Deus – que seduziu o filósofo moderno e que ocasionou a debilitação e o anoitecimento da espiritualidade humana que, afastada de si mesma e oculta aos seus próprios olhos naturalistas e geometrizados, não pôde evitar o advento contemporâneo de uma crise marcada pela falta de sentido e pela incompreensão do valor intrínseco à vida. Diante deste quadro noturno que demandava um árduo e contínuo esforço em prol da ressurreição da filosofia, compreendemos a legitimidade teleológica da fenomenologia transcendental disposta a ser uma ciência universal e concreta do espírito que, propondo-se revelar e retomar o que não pode ser alcançado pela matemática ou pelas ciências de ideal positivista, nos orienta sobre como podemos nos reencontrar ao nos oferecer o processo incoativo da nossa pessoa ou espiritualidade através do qual ultrapassamos o dualismo psicofísico e nos vemos como tendo que começar tudo novamente, e de modo radical, como tendo que nascer de novo para uma vida que, vivendo numa absoluta ausência de solo, não dispõe de valores e de fins em si que seriam previamente reais antes da sua realização indissociável da recuperação científica e ética do mundo da vida. Em suma, a fenomenologia transcendental, surgindo teleologicamente como uma inversão da idealização da cientificidade, assume o seu *êthos* de restituir o sentido da vida para além

[91] Dentro dessas responsabilidades que devem ser incondicionalmente assumidas como deveres absolutos que nos levam ao nosso verdadeiro ser, destacamos a recuperação do mundo humano como o *êthos* da comunidade humana inteira, tendo em vista a salvaguarda da sua futuridade teleológica e inata, que nos exige a transcendência do nosso eu humano. Entretanto, "se transcendemos a nós mesmos em nosso cuidado pelo mundo, nós fazemos assim rumo àquilo que, porém, dá significação à nossa existência. Na autotranscendência, nós nos abrimos ao mundo, nós o recebemos como uma herança, e nos tornamos os guardiões temporais dele" (BERNET, 2005, p. 28).

de uma concepção naturalista e de nos mostrar que a explicitação do enraizamento do espírito, fundamental para se pensar uma ciência da pessoa humana, abre o caminho para uma restituição ontológica do mundo como o solo metafísico da vida racional e livre, da vida responsável e autêntica apodicticamente vocacionada para a autocriação do seu verdadeiro ser como aquilo que ela deve realizar. Portanto, é pelo fato dela não reconhecer à humanidade a preexistência ideal de um ser independente do seu devir que a fenomenologia transcendental foi levada a compreender, ultimamente, a própria vida como o seu tema fundamental, devendo promover, por essa razão, uma renovação da concepção de cientificidade que deve ser capaz de nos esclarecer acerca da essencialidade mundana da vida, já que o que ela espera do *êthos* filosófico é a humanização do homem cuja grandeza, como veremos, não se realiza por meio de uma ruptura ideal com suas raízes telúricas que, precisamente, o impedem de ceder à sua tendência autodestrutiva.

Capítulo 3: Metafísica do solo: fenomenologia das raízes

Conforme temos visto, o problema científico que desencadeou uma crise do sentido da existência humana, exigindo o pôr-se em marcha de uma nova concepção de cientificidade, é que a ciência de ideal positivista cúmplice do dualismo ontológico entre a ideia e o mundo sensível e que perpetua, também na esfera científica, a cisão do homem, não apenas falha em nos proporcionar as verdadeiras possibilidades de compreensão do ser do homem, mas também, e de modo mais nocivo, a idealização científica incorre num extravio racional que se sedimenta como um impedimento para a autocompreensão genuína e universal que o homem pode ter acerca do seu verdadeiro ser. Denunciaremos, neste capítulo, que o obstáculo científico da racionalidade moderna se apresentou, sobretudo, na forma de uma *ontificação cientificista do mundo* cujo procedimento de idealização acarretou, precisamente, o ocultamento e a perda do solo originário universal sem o qual a compreensão que se obtém do homem não passa de uma projeção racionalista intimamente cética e potencialmente autodestrutiva. Através desta denúncia evidenciaremos como a ciência objetiva – ao assimilar o privilégio da idealidade próprio de uma metafísica do entendimento – acabou intensificando a noite do espírito retirando-lhe o solo e as raízes e contribuindo, assim, para o aprofundamento da crise da vida marcada, fundamentalmente, por uma cética falta de sentido se alimentando da

incompreensão de si mesmo por parte do homem. A partir desse procedimento crítico, pretendemos refletir sobre o que significa e como se realiza a luta contra a crise, ressaltando que, o que está em jogo e constitui uma resposta orientadora à crise científica e existencial, é a realização de uma nova ciência da autocompreensão do homem conforme as suas verdadeiras possibilidades espirituais e ontológicas ou de uma ciência que, no-lo revelando, restitua ao homem o que geneticamente as abriga e lhe dispõe as possibilidades arqueológicas, pré-metafísicas e pré-ideais, de uma compreensão genuína e legítima do seu ser mais próprio. É por propiciar ao homem a autocompreensão que a fenomenologia transcendental, promovendo o enraizamento da razão e esclarecendo o elo entre teleologia e telúrico, entre essência e descendência, entre subjetividade e mundo, pode superar a metafísica e se realizar como ciência universal e concreta do espírito.

3.1. Racionalidade moderna e dualismo: a ontificação do mundo

A crítica de Husserl à racionalidade cientificista moderna, cuja melhor realização foi a idealização matemática da natureza que alcançou uma cientificidade exata na determinação plena do objeto, pode ser compreendida, igualmente, como um retorno ao solo apodíctico universal prévio à idealização e à concepção objetivo-cientificistas do mundo, que é, nessas condições, um espaço objetivo idealizado, no qual os corpos são coisas físicas extensas que se determinam tanto pela ocupação de um lugar exato quanto pelo deslocamento físico-mecânico, ambos, repouso e movimento, compreendidos quantitativamente. Nesses termos, o retorno ao solo originário, criticamente empreendido por Husserl, como já vimos, implica em começar sem nenhuma ciência e, correlativamente, se encontrar em uma completa ausência de mundo, pelo menos do mundo matematicamente reduzido ao familiar. A tarefa se constitui como uma investigação fenomenológica da espacialidade originária – prévia ao espaço ideal e objetivo da ciência matemática – com o propósito de superar a ontificação cientificista do mundo responsável pela perda do sentido da vida humana e pela incompreensão do seu verdadeiro ser por parte do homem. Essa perda de sentido congênita a uma destituição ontológica do homem está vinculada à sua ontificação ou à perda do lugar no qual o homem se sente e se encontra em casa: “O mundo, enquanto objeto da ciência, tem modificado o espaço onde o homem se encontra em casa: o mundo da vida” (GÓMES-HERAS, 1989, p. 60); o que se trata de um verdadeiro ocultamento “mediante a

formalização da realidade, formalização que separa as coisas de seu entorno vital" (GÓMES-HERAS, 1989, p 60). A recuperação desse entorno vital – ou de um lugar que o homem pode chamar de casa – deverá denunciar a formalização como ocultamento ou ontificação idealizante. E ainda quanto a essa nociva transformação científica do mundo que leva à substituição do mundo circundante (*Umwelt*) pelo mundo objetivo, Dodd também a compreende como um sintoma da crise profunda da vida, na qual se pode ver, segundo ele, o acontecimento científico da *inabitabilidade* do mundo, isto é, o mundo objetivo não é o mundo onde vivemos porque nele não somos habitantes, e isto significa, em suma, que o acontecimento da ciência objetiva leva à perda progressiva do *Umwelt* como habitação (DODD, 2004, p. 39). Neste caso, a luta contra a crise profunda da vida nos demanda a responsabilização e a salvaguarda da *habitabilidade* do mundo, visto que, essencialmente, não podemos viver onde não podemos habitar, de tal modo que, o que faz a habitabilidade do mundo resguarda as condições imprescindíveis da vida em seu caráter essencial. De antemão, essa espacialidade pré-científica da habitabilidade, prévia ao ocultamento da ontificação, não pode ser a de um corpo extenso com um local exato no espaço infinito e, pelas mesmas razões metacientíficas, ela deve anteceder o movimento e o repouso como propriedades físicas. Essa ontificação apresentou como um dos seus mais nocivos resultados para a compreensão legítima da essência humana, a cisão ou a dualização científica e ontológica do homem por parte do ideal moderno de racionalidade, a partir da matematização galileana da natureza, que preparou o dualismo cartesiano. "Não é de admirar que possamos encontrar já em Descartes a ideia de uma matemática universal" (HUSSERL, 2012, p. 49). Com efeito, essa ontificação da racionalidade científico-naturalista se estabeleceu como uma cisão e uma transformação do sentido do mundo. Dito de outra forma, para Husserl,

> se a natureza racional científico-natural é um mundo de corpos que são em si, o que – na situação histórica dada – vale como óbvio, o mundo teria de ser em-si um mundo *cindido*, num sentido particular, desconhecido anteriormente, cindido em natureza em-si e num modo de ser diferente dela: o ente psíquico (2012, p. 49).

Essa cisão e, juntamente com ela, o dualismo cartesiano substancialista, significaram, justamente, a negação da espacialidade primordial pré-geométrica cuja compreensão exige também a retomada do corpo somático (*Leiblich*) – enquanto corpo pessoal – ou da somaticidade corpórea anterior mesmo ao corpo objetivado (*Körper*).

Neste sentido, o dualismo cartesiano, na medida em que ele é uma referência para o paralelismo psicofísico que naturaliza o psíquico, e ao não reconhecer a somaticidade corpórea, perde algo do espírito, pois, para Husserl, "o espírito (a mente, o ser pessoal concreto) existe, na espaço-temporalidade, aí onde está o seu corpo somático, e a partir daí vive e atua no mundo" (2012, p. 240) que o motiva a agir e a se comportar. Então, "ele é espírito, pessoa, eu do seu mundo circundante (e, assim, eu de um mundo), na medida em que dele tem consciência" (HUSSERL, 2012, p. 240). A consideração do corpo somático como o lugar do espírito *no* mundo permite ultrapassar a tematização psicofísica do espírito como mente ou como anexado, indutivamente, ao corpo, e abordar, por meio de uma atitude científico-espiritual ou personalista, a própria pessoa em sua realidade especificamente espiritual e científica que ultrapassa o homem psicofísico cindido em corpo e alma. O que está em jogo são as condições de uma autêntica e universal ciência do espírito que não pode começar por abstrair a pessoa do seu corpo somático pelo qual ela age, padece, comporta-se e se relaciona, e está no mundo em comunidade (HUSSERL, 2012, p. 234-48).

Ora, em sua tentativa de compreender o *ego* da sua *epoché*, foi justamente esse corpo somático que Descartes excluiu, errando, a partir disto, acerca do sentido do *ego*. Descartes "exclui o corpo somático – juntamente com o mundo sensível em geral, também este é entregue à *epoché* – e assim se determina, para Descartes, o ego como *mens sive animus sive intellectus*" (HUSSERL, 2012, p. 63). E, a partir dessa exclusão, o *ego* se confunde com a *alma* – "o *residuum de uma abstração prévia* do puro corpo" (HUSSERL, 2012, p. 64). E, com isso, substituindo o *ego* pelo próprio eu mental psicológico que não alcançou a autoapercepção egológica, é estabelecido o dualismo entre o "interior" com uma evidência apenas psíquica, e o "exterior" extenso sem sentido como característica de um mundo ôntico, pois, ao se desviar do sentido genuinamente transcendental do *ego*, para ele uma ocorrência *no* mundo ou um ente que *tem lugar*, Descartes também perde o mundo cujo sentido e validade ontológica têm por fonte as *cogitationes* do *ego apodictíco* (HUSSERL, 2012, p. 66). Nesses termos, o retorno ao solo apodíctico universal significará, igualmente, uma superação da cisão científico-moderna do mundo e do dualismo cartesiano das substâncias. Essa superação (enquanto recuperação ontológica de uma espacialidade prévia habitável) se dá, também, através da retomada da somaticidade corpórea vinculada de modo embrionário e intuitivo ao mundo primordial como proto-*Lebenswelt (*MONTERO, 1994) que já é lido, por Merleau-Ponty,

como o campo transcendental, na medida em que ele realiza o ultrapassamento decidido do *mens sive anima* e do psicológico, da subjetividade no sentido de contra-transcendência e imanência, ou seja, ele ultrapassa o processo de abstração pelo qual se revela a subjetividade cartesiana oposta à extensão, e esse ultrapassamento rumo à "imanência" transcendental, devido à *epoché*, "conduz ao espírito absoluto entendido como *Weltlichkeit*, ao *Geist* como *Ineinander* das espontaneidades, fundado ele próprio sobre o *Ineinander* esteseológico e sobre a esfera da vida como esfera da *Einfühlung* e intercorporeidade" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 226). Isto significa que o retorno e a revalorização husserlianos da Terra, revelando a *Weltlichkeit* do *Geist* enraizado como um ultrapassamento do dualismo cartesiano e se mostrando, portanto, como um remédio "à história confusa e à mitologia laboriosa e bastarda da *psyché*", permitirão a Merleau-Ponty não apenas chegar à subjetividade encarnada do corpo humano ainda referida ao *Lebenswelt*, mas também, contrapondo-se à mitologia bastarda da *psyché* cartesiana, "encontrar algo que não é 'psíquico' no sentido psicológico (isto é, uma *Gegenabstraktion* da Natureza em si, da Natureza das *blosse Sachen*)" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 220) e, enfim, "chegar a uma subjetividade e a uma intersubjetividade, a um universo do *Geist* que, embora não seja uma segunda natureza, não deixa de possuir sua solidez e sua completude, possuindo-a ainda no modo do *Lebenswelt*" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 221), que é a pré-espacialidade na qual o homem, lançando as suas raízes, se levanta espiritualmente ou se compreende como pessoa. O homem enquanto pessoa que se encontra no solo apodíctico universal, não se compreendendo cindido e dualizado, é inteiramente um ser cuja espiritualidade ultrapassa a dicotomia corpo-alma que se traduz em um paralelismo psicofísico que, inserindo a causalidade no espírito, com isto, não consegue explicar, satisfatoriamente, a unidade dos sujeitos, a unidade do corpo e do espírito, pois, "os sujeitos não têm, porém, na sua subjetividade pura qualquer extensão, não têm figura, não têm distância entre si, movimentos como alterações relativas de lugar, etc." (HUSSERL, 2012, p. 397).

Considerando a descrição propriamente dita da fundamentação transcendental de uma ciência universal do sentido espiritual da vida e da genuinidade humana, algumas questões nos motivam, quais sejam: O que nós, homens sem raízes num tempo de infortúnios devido a uma mortificação do espírito então distante da sua essência inata teleológica, podemos esperar desse esforço husserliano para reverter a inversão de Galileu? Há, ainda que oculto em nossas origens, algum futuro a ser revelado por esse

retorno? É ainda possível um recomeço, uma renovação, ou uma nova manhã capaz de dissipar essa densa noite sem espírito, essa noite de crise ético-científica na qual dorme, afastada da sua essência, a humanidade de hoje? Enfim, o que a ciência objetiva moderna retirou do homem que influenciou na incompreensão do seu ser inato inserindo a humanidade num processo histórico-ôntico de desvio da sua essência, de tal modo que, hoje, há a generalização do cansaço e do desespero? O que ela retirou é precisamente o que deve ser restituído ao homem, o que lhe permitirá uma autocompreensão a partir da essência inata própria do seu verdadeiro ser, revigorando-se segundo uma autorresponsabilidade e um dever absoluto livremente assumidos como metas de uma vida vocacionada na apodicticidade, em suma, o que deve ser restituído à humanidade é aquilo sem o que ela não é, aquilo a partir do que ela veio e continua a ser, que é tanto o seu centro metafísico de nascimento e de permanência quanto o seu lugar único e universal de habitação, o seu Aqui pré-espacial, a saber, a Terra. Cumpre-nos, portanto, analisar como Husserl a compreende e qual a importância da Terra para a psicologia pura enquanto ciência universal do espírito.

3.2. A conquista do solo metafísico: a restituição ontológica da espiritualidade humana

Inicialmente, a condição para se alcançar a Terra é a realização de uma redução do espaço copernicano – da mesma família científica do mundo objetivo galilaico – como uma infinidade intelectualmente posta que a substitui e oculta a Terra[92]. A partir desse

[92] Essa substituição e ocultamento da Terra são próprios de uma atividade de idealização que irá alimentar a natureza prometeica da racionalidade técnica da ciência moderna, contra a qual, Husserl busca no *Umsturz*, de acordo com Merleau-Ponty, "o desvelamento de um *Lebenswelt* que subsiste sob as idealizações, as alimenta e alimenta a nossa história, e é pertinente a um tipo de ser sem o qual a 'construção' não é fundada, em seu direito relativo" (1996, p. 46). Tal busca pelo solo das idealizações nos mostra a relatividade do construtivismo científico-técnico que acaba por nos revelar, a contragosto, a contingência – ou as energias – que jaz oculta no mundo. Essa tomada de consciência de um *Boden* irrelativo, de uma sedimentação, se encaminha, segundo Merleau-Ponty, para a redescoberta da Natureza como um *ser explosivo*, desde que não a concebamos tal como a descreve a ciência objetivista nem como causa universal em si, trata-se antes da "redescoberta de uma Natureza-para-nós como *solo* de toda a nossa cultura, e onde se enraíza, em particular, a nossa atividade criadora que não é, portanto, incondicionada, que mantém a cultura em contato com o ser bruto, no confronto com ele" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 44). E se nos lembrarmos, oportunamente, da preocupação merleau-pontyana com a Natureza que, permitindo-lhe restaurar a junção *physis-logos* e *physis-logos*-História, o conduzirá para além da metafísica no sentido clássico, então, o tratamento husserliano da Terra é lido, por Merleau-Ponty, já como um elemento de depois do fim da filosofia ou do seu renascimento conforme ao seu projeto de revisão da ontologia.

espaço existente na idealidade da infinidade é possível para "nós copernicanos, nós homens dos tempos modernos", dizermos:

> A Terra não é a *natureza inteira*, ela é uma das estrelas do espaço infinito do mundo. A Terra é um corpo de forma esférica que, certamente, não é inteiramente perceptível de uma única vez, mas, em uma síntese primordial enquanto unidade de experiências individuais, atadas umas às outras (HUSSERL, 1989, p. 12).

A idealização infinita do espaço copernicano separa a Terra dela mesma, retirando-lhe a inteireza pré-objetiva e inserindo-a, como se ela fosse um corpo ou um objeto vistos de fora, em um espaço cuja infinidade nega, portanto, a espacialidade primordial da Terra enquanto solo originário universal. Mas, na verdade, a Terra não é somente um corpo de forma esférica – como se, por exemplo, a geometria dela nos desse a sua definição última –, mas também, ela é primordialmente uma síntese de múltiplas experiências individuais. "Ainda que ela seja para nós o solo de experiência de todos os corpos na gênese empírica da nossa representação do mundo (...), este 'solo' não é, primeiramente, experimentado como corpo" (HUSSERL, 1989, p. 12). Para Husserl, antes de tudo, é de fundamental importância reconhecer que a Terra não é um corpo, pois, caso contrário, anularíamos a sua forma originária de solo, que é a sua *primeira forma* – a da sua inteireza – anterior à forma esférica. E é só a partir da sua forma primeira – pré-geométrica – e sobre ela, que podemos falar de corpos e, portanto, só então, de movimento e de repouso. Dito de outro modo, para Husserl,

> é sobre a Terra, e diretamente na Terra, a partir dela e dela se afastando, que o movimento tem lugar. A própria Terra, na forma originária da representação, *não se move nem está em repouso*, e é, primeiramente, em relação a ela que movimento e repouso ganham sentido (1989, p. 12; grifo nosso).

Considerando a espacialidade telúrica, inclusive o movimento, é o que tem lugar, e como vimos, ter lugar é uma propriedade objetiva. O movimento traz em si algo que não se move e em relação ao qual ele tem sentido, e igualmente o repouso tem sentido por trazer em si algo que não está em repouso. O movimento não é inteiramente movimento, e da mesma forma, o repouso não é inteiramente repouso. Deste modo, devido à doação de sentido ao movimento e ao repouso dos corpos, falamos dela como

Terra-solo, o estrato primeiro. Agora, se relativizarmos a Terra, transformando-a em um corpo mundano ou corpo-solo, o movimento e o repouso perdem o sentido e se relativizam. No entanto, "naturalmente o corpo-solo relativo está relativamente em repouso e em movimento em relação a uma Terra-solo que não é experimentada como corpo – efetivamente e originariamente experimentada" (HUSSERL, 1989, p. 15). A experiência da Terra como corpo é uma experiência idealmente construída e posterior. Nessas condições, para eu pensar a Terra como corpo necessito de um outro-solo sobre o qual eu possa me colocar para ter a sua experiência e para ela, só então, se me referir como corpo. Para Husserl, pensar a Terra como corpo – ou anular sua forma primeira de solo – é destituir-lhe da sua unicidade, para ele, a Terra é única. Devido a sua unicidade não experimentamos o seu repouso, assim, não podemos qualificá-la como um corpo extenso, o qual se determina, essencialmente, por seu *lugar* no espaço, por sua colocação ou localidade (positiva). Defender e restaurar a unicidade da Terra como solo implica em ultrapassar a ideia de extensão revelando-a como uma construção posterior. Enquanto solo, a Terra não tem lugar e não está colocada, porque o solo é o que não muda. Não me represento a mudança de solos (HUSSERL, 1989, p. 16). Portanto, definitivamente, "a Terra não se move" (HUSSERL, 1989, p. 16). Em outras palavras, quanto à possibilidade de pensá-la como corpo objetivo, eu preciso sair da Terra, colocar-me idealmente exterior a ela, e isto significa admitir, em última instância, o espaço infinito astrofísico como solo[93]. E, desta forma, nego à Terra o estatuto de centro metafísico enquanto espacialidade de nascimento, de permanência e de moradia para a vida e para o ser humano, isto é, determino-a como um planeta – isto que apenas vagueia no infinito copernicano.

Mas, apenas para as ciências naturais, a Terra é um planeta cuja realidade é alcançada por meio do esquecimento da espacialidade pré-objetiva do solo. A ciência homogeneíza a Terra inserindo-a na totalidade dos entes espaciais sem se preocupar com a constituição do próprio espaço. No entanto, para o fenomenólogo, a Terra é revelada pela *epoché*, e nesses termos, ela aparece como *origem* e *fundamento*, e portanto, "a Terra é a primeira dimensão do espaço que o sustenta inteiramente, e por isto, o funda enquanto sua arca" (DUCROS, 2007, p. 4). Enquanto fundo que sustenta o espaço, ela se localiza

[93] No entanto, para Husserl, "tudo isto é relativo à arca Terra-solo, à 'esfera-Terra', a nós, homens terrestres, e a objetividade se reporta à humanidade universal" (1989, p. 23). A Terra é arca e não uma estrela entre as estrelas, em relação às quais, o homem não deixa de ser universalmente terrestre.

sob ou se constitui como um *abaixo* do espaço que é, essencialmente, não-espacial[94]. A Terra não está submetida, fenomenologicamente, às leis que regem o espaço objetivo, como as que determinam o movimento e o repouso, assim como as relações homogêneas entre os corpos. Essas leis não alcançam – e ocultam – a imobilidade da Terra-fundo que é um solo abaixo do qual não há mais nada, isto é, não há nada que seja mais abaixo do que a Terra, e sendo assim, porque ela não será jamais um *acima*, "ela está irredutivelmente *sob* as coisas e nada está sob a Terra (...). Tal é a definição do *solo*" (DUCROS, 2007, p. 18). Apesar da sua localização e espacialidade, o solo rompe com o espaço e com o relativismo das relações espaciais. Esse Abaixo (*dessous*) irredutível é uma *anomalia* que escapa à espacialidade. O solo é a dimensão não-espacial da Terra (DUCROS, 2007, p. 18). É em relação à sua condição de solo que a Terra é fundadora e fundamento. Mas, devido à imobilidade absoluta do solo, Ducros passa a destacar a sua imperceptibilidade, pois, segundo a sua interpretação, a percepção se detém no movimento das coisas corpóreas e espaciais (DUCROS, 2007, p. 21). Nesta linha de raciocínio, Ducros ressalta que "a imobilidade da Terra é o sentido mesmo da sua heterogeneidade em relação às coisas espaciais que lhe pertencem" (2007, p. 21)[95]. Em suma, conforme interpreta Ducros:

> A Terra não é um corpo em repouso entre outros corpos que estariam em movimento. A Terra é a imobilidade mesma de uma não-corporeidade espacial. A Terra é absolutamente fundadora enquanto não é absolutamente corpo, isto é, enquanto ela é pura imobilidade. A Terra é eideticamente solo imóvel (2007, p. 22).

Devido à sua imobilidade eidética, pela qual ela se apresenta absolutamente heteregonênea ao corpo e ao espaço, a Terra é marcada por uma invisibilidade que é o

---

[94] Não ser espacial é não se mover e não ser um corpo, e sim, um *solo*. Enquanto ela é imóvel, a Terra é uma arca-solo que possui uma unidade primordial que, propriamente, não aparece e não tem presença. Ela é um traço comum idêntico que sintetiza a minha vida e a de outrem, "Enquanto unidade não dada, ela é o fundamento das coisas em sua espacialidade própria (que é sua ecceidade) e também o fundamento da unidade do espaço como forma que liga as coisas. A unidade da espacialidade repousa sobre uma arqui-unidade que não é absolutamente dada, mesmo se ela se põe numa arqui-imanência" (DUCROS, 2007, p. 10). Isto é, toda forma espacial, mesmo a do mundo e a da esfera geométrica, repousa sobre a unidade inapreensível da Terra.

[95] Reforçando o seu argumento, Ducros acrescenta que as coisas espaciais são homogêneas entre si, o que é atestado pela relatividade do movimento e do repouso, "e se fundam sobre um absoluto que lhes é heterogêno enquanto resolutamente imóvel", e conclusivamente, afirma Ducros: "O absoluto do fundo que é a Terra é sua imobilidade pela qual ela é solo. Portanto, há um absoluto na fundação husserliana do espaço, que é a Terra. Mas, este absoluto do espaço não é, ele mesmo, espacial, pois, não se trata da terra como corpo" (2007, p. 21).

próprio Abaixo cuja irredutibilidade determina que ele não se desocultará jamais e não terá, portanto, uma visibilidade desencoberta. Experimentado apenas como fundo, é preciso chamar este invisível – que é um Todo radicalmente diferente dos visíveis – de solo (DUCROS, 2007, p. 25). É precisamente por causa da sua absoluta imobilidade que o solo se dá tão somente como irredutivelmente encoberto. A Terra é o absolutamente encoberto, e neste sentido preciso, ela é o *fundo originário* (*Urgrund*), cujo "sentido é o de ser irredutivelmente encoberto, que não se afasta jamais de si mesmo, mas do qual tudo se afasta" (DUCROS, 2007, p. 25)[96]. Nessas condições, considerada em sua originariedade, a Terra é um solo-fundo-invisível necessariamente imóvel que, sendo apreendido como Abaixo absoluto, escapa mesmo às experiências pelas quais nos é dado o mundo. Isto significa que "a experiência da Terra é realmente e totalmente outra", pois, esta se dá através de uma regressão, todavia, é oportuno lembrar que essa regressão de abaixo para abaixo encontra um termo: "a Terra justamente, aquém da qual não podemos regressar pois ela é o abaixo de todos os abaixos. Neste sentido, ela é o *solo* sobre o qual tudo repousa" (DUCROS, 2007, p. 25). Entretanto, como um Abaixo irredutivelmente encoberto, "este *solo* é radicalmente inapreensível: ele é o fundo sobre o qual eu não posso pôr mais fundo, pois ele é absolutamente invisível" (DUCROS, 2007, p. 25). A Terra é o fundo que dissolve todo fundamento, e deste modo, sendo-me apoio, ela é o aquém de uma dimensão que não se dá, que se recolhe e se retira em si mesma, e que, em sua constância de solo imóvel, "ela é então a arca de todas as minhas sensações, a arca originária de minha vida" (DUCROS, 2007, p. 33). A minha vida encontra apoio no solo, nesta invisibilidade e ausência de fundamento, porque ele oferece *resistência*. Ser um apoio é resistir ao encontro dos meus passos e resistir é não se dar e permanecer como o aquém de uma condição absoluta[97]. A minha vida encontra apoio na doação de um não-

[96] Ducros ainda reforça que "este fundo originário é o invisível que sustenta o visível, o imóvel absoluto do qual se desprendem as coisas em movimento ou em repouso. A força da fenomenologia husserliana é aqui a de pensar esse *Urgrund* desde a percepção visual, como condição invisível de todo visível, como fundo de invisibilidade ao qual a visão vai encontrar como *a* condição de seus próprios atos" (2007, p. 25).

[97] Nesses termos, "o solo que resiste não aparece, ele é o inaparente de toda aparição, mesmo aquela germinal e arcaica que os meus pés dão. Enquanto ele resiste, o solo é absolutamente indômito" (DUCROSS, 2007, p.33). E segundo essa brutalidade e obscuridade ontológicas, "o solo resiste, fundamentalmente, à apropriação devido a sua imobilidade. O solo resiste enquanto é apoio e só uma dimensão imóvel resiste (...). A Terra imóvel resistente é indômita. Tal é o sentido autêntico do fundo que é a Terra (...). O fundo é o inapropriável por excelência" (DUCROS, 2007, p. 34). E esta brutalidade define o sentido do absoluto da Terra cujo solo imóvel como indômito não é uma substância, e por isto, não podemos tematizá-lo como *solidez* (*Verlässlichkeit*): "o apoio resistente da Terra não é essencialmente aquilo com o que eu posso contar porque seria fiável" (DUCROS, 2007, p. 38). Encontro apoio numa brutalidade obscura que me retira toda solidez prometida pela substância.

dado radicalmente inaparente cuja *resistência* repousa em seu *ser encoberto*, em sua obscuridade arcaica, e precisamente por resistir dessa forma, como um apoio invisível, em meu viver mais autêntico eu jamais posso me separar da Terra, que abriga as raízes da minha vida e na qual, repousam, como elementos de um autoconhecimento verdadeiro, a minha descendência, a minha filiação e o meu parentesco, precisamente o que me faz único, e esta unicidade, é bom deixar claro, eu só recebo da unicidade da Terra como centro metafísico. Assim compreendida somente, a Terra tem o poder de nos fazer únicos.

Frente a esse alerta, é oportuno dizer que a negação da unicidade da Terra como centro metafísico é, para Merleau-Ponty, o sintoma de uma crise da racionalidade em nossas relações com a Natureza proveniente da lógica da evolução técnica que, relativizando todas as nossas tarefas em um mundo que, então, poderia não ser, crê que um outro absoluto está fora e que sua exterioridade – técnica e ultra-artificialista – implica em nossa nadificação. O espírito artificialista, que já estava em Galileu, se mostra um novo prometeísmo que oculta a Natureza (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 42-3) em sua pretensão de ruptura com o centro metafísico da Terra. "Construímos pela técnica um meio de ir habitar outros planetas", e as consequências são ambíguas: "céticas, irracionalistas, ultra-humanistas, ultrarracionalistas" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 44). Em todo caso, a Terra destituída de seu privilégio de centro metafísico ocasiona a relativização cética das coisas humanas. Contra esse perigo do terror diante do outro absoluto exterior, não se trata, para Merleau-Ponty, de defender o antropocentrismo, e sim, de "demonstrar que o acesso aos outros planetas não relativiza a Terra, não faz dela um *Körper* como outros, mas, ao contrário, estende aos outros a função de *Boden* pré-objetivo" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 45). Para Merleau-Ponty, se a Terra é o irrelativo é porque ela é a matriz originária. Quanto à nocividade dessa relativização cética das coisas humanas ocasionada pelo ultra-artificialismo técnico e pelo ultrarracionalismo prometeico, Merleau-Ponty (2003, p. 47-54) critica um certo modo de olhar o homem *de fora*, que é, precisamente, sob o "ponto de vista de Sirius, de Micromégas" (1996, p. 44) que faz de outros corpos celestes uma terra melhor potencialmente habitada por outros pensadores diferentemente constituídos quanto ao seu corpo e espírito. Buscando um *olhar estranho*, Merleau-Ponty se propõe compreender "o homem visto de fora", afirmando que esse estranhamento do olhar é saudável e congênito a "um humor e uma espécie de humanismo malicioso" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 46) que evitam um autojulgamento amargo e mal que reduz a vida humana a um absurdo,

a uma condição miserável que beira o aniquilamento (VOLTAIRE, 2012, p. 46), nesse planeta que não passa de um pequeno formigueiro e de uma bolinha de barro (VOLTAIRE, 2012, p. 11; p. 14) no qual não pode habitar gente de bom-senso (VOLTAIRE, 2012, p. 34). Este é o julgamento de "uma inteligência maior do que a nossa", como a de Micromégas, que nos julga a partir de cima com um olhar superior, desumano, filosófico, e que nos vê apenas através de um microscópio (VOLTAIRE, 2012, p. 34-5), sem que isto o certifique de que temos uma alma. Como Merleau-Ponty nos lembra: "Voltaire outrora, em *Micromégas*, imaginou um gigante de outro planeta confrontado com os nossos costumes, que só podiam parecer sem nexo a uma inteligência maior do que a nossa" (2003, p. 53). E apenas para destacar como esse outro absoluto exterior nos proporciona a experiência cética do terror da nossa insignificância e nadificação, esse outro que é um filósofo com um olhar científico (VOLTAIRE, 2012, p. 13; p. 21; p. 25) e que é, portanto, uma abstração e uma projeção da razão que se idealiza sem raízes *fora da terra*[98], vejamos como Voltaire o descreve:

> Em um desses planetas que giram em volta da estrela chamada Sirius, havia um rapaz muito inteligente, que tive a honra de conhecer por ocasião da última viagem que ele fez a este nosso pequeno formigueiro. Chamava-se Micromégas, um nome muito adequado para quem é muito grande. Tinha oito léguas de altura – oito léguas quer dizer 24 mil passos geométricos de cinco pés cada um (2012, p. 11).

E considerando o tamanho físico do gigante e a proporcionalidade entre a Terra e cada indivíduo humano, Voltaire conclui que Sirius deve ter uma circunferência de "21,6 milhões de vezes maior do que a volta toda de nossa pequena Terra" (VOLTAIRE, 2012, p. 12). Além das sobreditas qualidades, Voltaire menciona que Micromégas, quando tinha apenas 250 anos, adivinhou sozinho, só pelo uso da sua inteligência, 50 das proposições de Euclides, enquanto o mais famoso matemático e filósofo francês, Blaise Pascal,

---

[98] Para Merleau-Ponty, essa razão que se diviniza projetando-se num Outro que se autofunda separado da Terra, não é apenas incapaz de proporcionar encontros e relações saudáveis entre os homens, contribuindo, assim, para a constituição de uma intersubjetividade composta por membros terrestres que buscam uma autoestima recíproca, mas também, o seu procedimento de idealização é tendencialmente autodestrutivo ou incapaz de evitar que os resultados da abstração e da projeção da razão eventualmente se voltem contra ela mesma. E um exemplo disto nos é dado por Voltaire quando ele menciona que, para a inteligência superior que vem de um planeta traçado por régua cujo deus deve ser então um excelente geômetra, a Terra é um planeta "tão malfeito, tão irregular, de uma forma que eu acho tão ridícula!" (VOLTAIRE, 2012, p. 33), diz o extraterrestre acompanhante de Micromégas, que não para por aí, mas, em síntese, ele expressa o seu julgamento essencialmente cético e mal, dizendo: "Aqui tudo é meio caótico" (VOLTAIRE, 2012, p. 33).

descobriu apenas 32 dessas proposições. Aos 450 anos, Micromégas mal saíra da infância. A duração da sua vida é de aproximadamente 700 vezes 15 mil anos (VOLTAIRE, 2012, p. 21), e enquanto temos cinco sentidos, ele possui mais de mil (VOLTAIRE, 2012, p. 19) que o tornam capaz de perceber e de pensar mais de 300 substâncias essencialmente diferentes (VOLTAIRE, 2012, p. 24): "Deus, o espaço, a matéria, os seres dotados de extensão que sentem, os seres dotados de extensão que sentem e pensam, e os seres pensantes mas sem extensão, os que se interpenetram, os que não se interpenetram e outros" (VOLTAIRE, 2012, p. 24). Em suma, aos olhos de Merleau-Ponty, o *Micromégas*, de Voltaire, louvável por criticar o orgulho e a vaidade humanos, a nossa racionalidade autodestrutiva e o nosso desrespeito pela nossa própria moradia que nos leva a perder a consciência do nosso lugar no mundo, também chama a atenção para o perigo de um ceticismo ultrarracionalista que alimenta uma ridicularização inconsequente que impõe à Terra uma ontificação que nega o seu estatuto ontológico de matriz irrelativa que abriga as raízes telúricas da espiritualidade humana.

Contrário à determinação ôntica da Terra que lhe nega a espacialidade de um centro metafísico, de acordo com Husserl, não nasci, não permaneço e não habito em um planeta, se pretendo resgatar e compreender tanto o sentido autêntico e genuíno da minha vida quanto o meu ser verdadeiro. A Terra *é e vale para mim* muito mais do que um planeta. Ela abriga o significado da minha humanidade tanto quanto minhas raízes espirituais. E, de acordo com Merleau-Ponty, "a *Weltlichkeit* dos espíritos é assegurada pelas raízes que estes lançam, não certamente no espaço cartesiano, mas no mundo estético" (1964, p. 269). O homem que se encontra na Terra, o solo apodíctico universal, saiu do espaço cartesiano no qual ele era uma abstração oposta a uma outra abstração, e isto lhe permite, agora, se enraizar e ser, por intropatia, um membro de uma intersubjetividade terrestre que só pode viver uma vida terrestre, em relação à qual não há outra vida, e assim, acenando já para a importância ontológica da biologia que ele vê em Husserl, Merleau-Ponty reconhece a universalidade e a unicidade da vida terrestre, pois, é o nosso *Lebenswelt* um ponto de partida universal e único para reconhecermos a vida em outros planetas que, nos sendo sempre acidentais, buscaremos compreendê-las sob o ponto de vista da nossa biologia, que assim adquire *status* ontológico (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 89-0). Conforme Husserl, na humanidade ocorre a autocompreensão do biológico, quando a própria vida é dada, originariamente e de maneira mais própria, de modo que a biologia, ao anunciar leis de essência, abriga uma ontologia que,

diferentemente da ontologia da matemática da natureza, não está pronta e é teleologicamente desconhecida, o que faz da biologia uma "teoria concreta própria do mundo da vida" e um caminho para a filosofia transcendental. Segundo o seu *a priori*, a biologia evidencia o estatuto ontológico do mundo da vida:

> Todo sentido que uma biologia de Vênus pudesse ter, de que deveríamos falar como uma possibilidade, deve-o à formação originária de sentido do nosso mundo da vida e, a partir deste, ao progresso da formação teórica dessa formação de sentido por meio da nossa biologia (HUSSERL, 2012, p. 403).

A espacialidade da Terra é também biológica, na medida em que a biologia, considerando a sua tarefa e a sua abertura universais e o seu horizonte infinito, pelo que ela "transforma-se na filosofia integralmente universal" (HUSSERL, 2012, p. 403), também abriga o estatuto antropológico do meu ser referido à Terra, em relação à qual, em última instância, eu me compreendo[99].

A Terra significa as minhas verdadeiras possibilidades de uma autocompreensão radical e rigorosa, assim como, de uma renovação autorresponsável da minha vida e do meu ser, indissociáveis, portanto, de um enraizamento – de um nascimento, de uma duração, de uma casa – que irá, de modo simultâneo e indissociável, revelar e recuperar, com um cuidado e respeito devidos, a centralidade metafísica da espacialidade telúrica que está além do mundo objetivo, dos locais empíricos, dos lares e das próprias nações com os seus respectivos povos e nacionalismos nocivamente autorreferidos.

A Terra é o nosso espaço ambiente como sistema de lugares e sistema de fins possíveis dos movimentos dos corpos. "Neste sistema, todos os corpos terrestres têm, justamente, um 'lugar' particular, salvo a própria Terra" (HUSSERL, 1989, p. 17). Não tendo lugar, ela representa uma ausência de posição que antecede e condiciona todo ser-posto dos corpos e também do próprio pensamento. Quanto aos corpos, o que os caracteriza, é o *ter um lugar* que os particulariza. Enquanto corpo, justamente este e não

---

[99] Julien Farges (2010) problematiza a presença da biologia no pensamento de Husserl enfatizando o seu estatuto científico diante da física e buscando determinar a sua função no projeto husserliano de uma ontologia do mundo da vida. Fenomenologicamente compreendida, a biologia se aproxima de uma antropologia transcendental, e ao passar, desta forma, por uma transformação promovida por uma ontologia fenomenológica, a biologia, assim absorvida pela fenomenologia, permite a *vitalização* do transcendental fenomenológico, e a partir disto, o transcendental da ontologia fenomenológica não pode ser dito separado da vida, vazio ou mesmo morto. É na medida em que a biologia se mostra suscetível à transcendentalização que podemos falar da vitalização do transcendental como sua abertura rumo ao concreto.

outro, tenho um lugar. Localizar-se, particularmente, neste lugar e não alhures, neste planeta e não em outro ou fora dele, não é ser mais do que um corpo extenso científico. A ciência objetiva, posicionante, sempre se caracterizou por encontrar um lugar – construído e purificado idealmente – para o ser, então um ser-posto sem o *como* da sua posição, mas, para ela, se não é possível ser sem lugar, o ser-que-tem-lugar é o objeto científico prometido, desde um ponto de partida também idealizado, à determinação plena ou à exatidão. Quanto a própria Terra, ela não tem lugar e posição, ou seja, o solo é um não-lugar pré-ideal originariamente indeterminado. A Terra surge quando não estamos mais em nenhum lugar, em um Aqui que não é mais mundo ou espaço de colocação positiva ou de ocupação particular de um lugar, seja por parte de um indivíduo, seja por parte de um povo[100]. É possível ser sem mundo, sem o mundo ontificado, e o ser que é deste modo é o *ser terrestre* mais fundamental do que o ser científico e que não se move e não está em repouso, e desta forma, se nos apresenta uma possibilidade mais originária de ser, que me retira dos lugares e das posições corpóreas com seus movimentos e repousos, isto é, se não sou a minha posição o meu ser *é possível sem nenhum lugar*, eu ainda sou, e sou de modo originariamente privilegiado, quando estou em lugar nenhum, que não é mais do que o solo terrestre pré-espacial e ultramundano, fora do qual não sou mais essencialmente, e sou apenas de acordo com uma idealidade construída. E nesse solo metafísico da liberdade de ser independentemente dos lugares, das cidades, das nações, eu *sou humano*, sou a humanidade inteira na inteireza telúrica, pois, da mesma forma que a Terra é una e única, não há outra humanidade (HUSSERL, 1989, p. 27)[101] sem esta referência ou que não tenha as suas raízes espirituais sobre o solo telúrico, o qual, se retirado ou negado, enfim, debilita e anoitece a essência humana sujeitando a humanidade ao cansaço e ao desespero que potencializam as realizações antiéticas. Em suma, se é

---

[100] A partir do meu simples Aqui como um centro metafísico absoluto, inamovível e teleologicamente instransponível, eu posso dizer que *estou na terra*, ou seja, em um Aqui que é meu solo ultramundano de orientação. Em outros termos, "*eu estou aqui* não significa que sou um objeto da natureza" (HUSSERL, 2000, p. 214). O Aqui me orienta. Encontrar-me e reconhecer que *eu estou aqui* – ou orientar-me – é ir além da natureza físico-objetiva. "Eu estou aqui", ou *eis-me aqui*, não é localização físico-objetiva, mas, antes, um retirar-se ou um dispor-se à orientação que lhe revela o seu ser em relação ao seu nascimento, à sua duração, e à sua casa, que me revelam a minha teleologia. E "possuir teleologia equivale a estar orientado até a autorrealização de si mesmo, até a verdade de si mesmo, até a própria evidência" (GÓMES-HERAS, 1989, p. 104).

[101] Além disso, "a Terra é para todos a mesma Terra (...). Mas, para nós todos a Terra é solo e não corpo em sentido pleno" (HUSSERL, 1989, p. 19). Ela conduz à intersubjetividade. O solo é intersubjetivo. "A nossa totalidade, dos homens, dos 'animais' é, neste sentido, terrestre – e não se opõe, de antemão, ao não-terrestre. Este sentido está enraizado e encontra seu centro de orientação em mim e em um nós limitado àqueles que vivem uns com os outros" (HUSSERL, 1989, p. 21).

possível ser sem mundo, no entanto, não é possível ser sem solo. Eis a verdade do meu ser possível. Eu sou em relação àquilo que é digno da mais inabalável confiança, que me exige o viver apodíctico segundo a decisão por uma vocação íntima que se orienta por um princípio supremo como um ideal que não nega a essência inata, enfim, eu sou em relação ao solo inamovível.

Não sendo mesmo a Terra meramente um corpo entre os outros corpos celestes tecnicamente vistos de fora através de um aperfeiçoamento crescente dos instrumentos científicos, isto é, se ela não pode ser vista de fora por um olhar instrumental sem ser negada, então, definitivamente, eu não posso trocá-la ou abandoná-la por um outro *corpo*-solo, isto é, definitivamente, a Terra é, para mim *homem sobre ela*, o meu solo-*cepa*, o meu *arqui-lugar* (HUSSERL, 1989, p. 21). Portanto, esse lugar originário, lugar ontológico que por sua vez não é lugar nenhum, é um lugar de *possibilidade de ser*, porque ele é o solo da minha descendência, porque nele estão abrigadas as minhas raízes, e por isto, sem ele, sequer tenho filiação e parentesco, e tampouco e simultaneamente, sequer tenho um *Lar* enquanto arqui-lugar[102]. Sem minha descendência ou minhas raízes não sou habitante, e sem habitar não me é possível ser e viver uma vida autêntica e genuína fundamentada na incondicionalidade ética pelo cuidado e respeito pela minha descendência que me vincula e me exige a responsabilidade pela humanidade inteira. E isto significa ser responsável pelo *domicílio* de toda a humanidade enquanto *pátria originária* anterior aos lugares. O dever de ser é indissociável do dever de cuidar da

[102] A respeito desse solo-*cepa* que abriga as raízes espirituais das nações, e baseando suas reflexões em um complexo de pontos de vista mitológico, religioso, histórico e antropológico, com o intuito de construir uma ciência capaz de apreender a natureza comum das nações gentílicas desde as suas origens fabulosas, Giambattista Vico, ao propor essa novidade científica que é a de uma metafísica das coisas humanas ou do mundo civil humano providencialmente estabelecido segundo uma ordem ideal eterna desde o seu começo, evidencia que, através da descoberta dos seus princípios basilares, não é possível que essa ciência da natureza comum das nações que deve esclarecer as origens das coisas divinas e das coisas humanas se construa de modo legítimo e válido admitindo uma posição teórica que defenda a separação genética entre o homem e a terra. E esta recusa da separação fundamental entre o homem e a terra, a fim de se pensar cientificamente o homem, se torna evidente no surgimento do hábito histórico e antropológico de *sepultamento* dos mortos que possibilitou aos homens primigênios, antes animalizados segundo um vagar ferino e dispersivo, não apenas iniciarem a transição para a condição humana através da fixação em lugares e abrigos, aí contraindo matrimônios e engendrando filhos sob o temor despertado da divindade, mas também, possibilitando-lhes fundar e delimitar os primeiros domínios da terra, "cujos senhores foram chamados 'gigantes' (vale dizer, em grego, 'filhos da terra', ou seja, descendentes dos sepultados), motivo pelo qual se reputaram nobres" (VICO, 1999, p. 35). Isto é, ser "filho da terra" trazia consigo a nobreza própria de uma geração humana que respeitava a divindade. E desta descendência recorrente ou das sepulturas começou "a universal crença da imortalidade da alma" (VICO, 1999, p. 36), que não surgiria com a admissão de uma separação genética entre o homem e a terra. E assim, com essa recuperação da *descendência*, podemos dizer que a imortalidade descende do sepultamento ou que o espírito *se enraíza* no telúrico, igualmente recuperado.

moradia humana, pois, não me compreendo, essencialmente, desvinculado da minha habitação. A minha essência não vigora desunificada e além da minha descendência. Com efeito, para Husserl,

> todo *ego* tem um arqui-lar – e um arqui-lar pertence a todo arqui-povo com seu arqui-território. Mas cada povo e sua historicidade, cada sobre-povo (*sur-peuple; supra-nation*) está finalmente ele próprio domiciliado naturalmente sobre a 'Terra' e todos os desenvolvimentos, todas as histórias relativas têm, nesta medida, uma única arqui-história, da qual são os episódios (1989, p. 22).

Sendo verdadeiramente um *ego*, e para sê-lo, eu não o sou em um lugar ou no mundo ôntico, mas, antes, eu o sou em um arqui-lar junto com um povo ainda por vir, originário e radicado em um território anterior às nações com suas fronteiras geográficas. Esse povo anterior e além da facticidade empírica e histórica particular é a supranação futura que é capaz de viver na Terra como o seu domicílio, o seu arqui-lar, ou o seu solo-cepa. Essa vida universal segundo o seu domicílio é a que possui uma arqui-história para além de toda relatividade histórica marcada por uma suposta exterioridade entre os povos que dilui o sobrepovo radicado e originário em nações mundanas construídas e idealmente separadas e distintas. Cada história relativa tem o seu sentido legítimo e a sua fundamentação racional em relação à arqui-história universal da supranação humana cuja pátria originária é a própria Terra. Como arqui-território, ela pode ser chamada de mundo universal (*Allwelt*) da humanidade, e precisamente por isto, a Terra se torna um assunto de responsabilidade filosófica, porque o *Allwelt* "deve ser entendido como o *telos* filosófico da humanidade" (BERNET, 2005, p. 35). Em seu servir, cumpre à filosofia fazer de todos um "cidadão do mundo" (BERNET, 2005, p. 35).

A restituição da Terra inseparável da recuperação da possibilidade de ser do devir ético-racional e universalmente histórico da humanidade tem o propósito de combater a homogeneização idealizante da cientificidade moderna – copernicana e galileana, exemplarmente – através da qual, somos levados a compreender, assim, sem mais, que "a própria Terra seja um corpo sobre o qual, *acidentalmente*, nos arrastamos" (HUSSERL, 1989, p. 24; grifo nosso). Se lhe retiramos a forma originária de arca, e se estamos apenas sobre um planeta, em um mero corpo celeste, poderíamos estar sobre qualquer outro além da Terra, e é tão somente um grande acaso estarmos aqui, vivendo no planeta-terra, uma vida que é, aliás, também acidental, sem vigor, sem futuro. O viver sobre um planeta, ao

invés de qualquer outro, não é um viver essencializado, mas, antes, um mero se arrastar acidental que carece de um sentido sólido e profícuo e pode se dar, nestas condições, também alhures. O viver na Terra-arca não é um viver acidental entregue à desordem e à contingência, mas, um viver responsável e ordenado que busca a compreensão dos seus fins e das suas questões supremas e últimas, relativas à genuinidade do sentido do viver conforme as suas verdadeiras possibilidades de ser, das quais deve dar conta uma ciência apodicticamente rigorosa, que é assim uma ciência autêntica do sentido telúrico da vida enraizada na teleologia. Em definitivo, o viver na Terra-arca não pode se dar em nenhum outro lugar, pois, a vida enraizada não é uma vida acidental destituída de teleologia. O nosso *telos* essencial e inato é indissociável desse viver que é nascimento, permanência e habitação, e que nos protege do fisicalismo intrínseco às ciências modernas[103].

> Nestas ciências da infinidade da totalidade da natureza, ordinariamente consideramos que as carnes não são senão os corpos acidentalmente singularizados, que poderiam, portanto, de maneira compreensível ser inteiramente suprimidos e que, por conseguinte, uma natureza é possível sem organismos, sem animais, sem homens (HUSSERL, 1989, p. 24).

A física da infinidade astronômica não aceita o acidental, ela tende a suprimir aquilo em que reside qualquer coeficiente de acidentalidade, mas, para isto, partindo do seu pressuposto previamente idealizado, e respeitando o seu platonismo latente ainda mantido, ela continua considerando a vida telúrica uma acidentalidade e a própria Terra como um simples corpo celeste objetivo[104]. Uma natureza fisicalizada é uma natureza na qual, embora os acidentes ocorram, esta ocorrência é inessencial para se determinar a fisicalidade do ser, e por essa razão, a acidentalidade deve ser suprimida em prol dessa determinação. Essa acidentalização da vida, que deste modo pode ser inteiramente suprimida, é a completa recusa científica de uma teleologia essencial e oculta na vida

---

[103] Ante a nossa exposição prévia, "chegamos propriamente ao grande problema do sentido legítimo de uma ciência universal e puramente física da 'natureza' – de uma ciência astronômico-física que se detém na infinidade 'astronômica', no sentido da nossa física dos tempos modernos (em sentido mais amplo: astrofísica) e ao problema de uma ciência da infinidade interna, da infinidade do contínuo e da maneira de se atomizar ou quantificar na indefinição aberta ou infinidade – a física atômica" (HUSSERL, 1989, p. 24). O infinito astronômico só aceita a natureza astrofisicalizada, ou seja, separada idealmente de si mesma, que reclama a autossuficiência de um em si.

[104] Quanto a isto, reconheçamos que, "passa-se por evidente que a Terra não é senão um dos corpos contingentes do mundo entre outros, e seria quase ridículo querer acreditar, após Copérnico, que a Terra, 'simplesmente porque, por acaso, nós vivemos em cima dela', seja o centro do mundo, que é mais privilegiado por seu 'repouso' em relação ao qual tudo o que se move é móbil" (HUSSERL, 1989, p. 24).

telúrica. No entanto, se, para Husserl, a Lua ou Vênus não podem ser pensadas como arqui-lares, mesmo a partir da pressuposição de um desprendimento originário da Terra, isto não nos permite defender, de forma alguma, "que o ser da Terra para mim e nossa humanidade terrestre não sejam, justamente, senão um fato" (HUSSERL, 1989, p. 27). A consideração do *ser da Terra* – do lugar ontológico da verdadeira possibilidade de ser – e, correlativamente, da humanidade *terrestre*, exige-nos que ultrapassemos a mera ordem dos fatos. E se nenhuma ciência de fatos é capaz de apreender *'o'* telúrico ultramundano, devemos nos dispor, de forma responsável e incansável, à tarefa e ao esforço infinitos de efetivar, a partir de uma decisão pelo autoestudo autônomo e autocontrolado, uma *nova* metafísica que realize esta tarefa. Considerado em sua pré-cientificidade, o telúrico ultramundano, ao mesmo tempo que desacredita uma metafísica, sua investigação apela a uma nova metafísica que, se compreendendo como uma Ciência metacientífica do sentido do telúrico, deve esclarecer e apresentar as condições da irredutibilidade ao objetivismo[105].

Essa superação fenomenológica da metafísica tornou possível a restituição da *Weltlichkeit* do *Geist* cujas raízes se encontram antes da instauração do dualismo cartesiano sob a égide do qual irá se compreender o paralelismo psicofísico que, ocultando e perdendo a especificidade espiritual da pessoa, termina por substituí-la pela alma oposta à extensão. Contrário ao subjetivismo metafísico, rejeitado como inadequado para nos oferecer uma compreensão apodíctica e universal do homem, tratava-se de encontrar, antes da idealização cientificista do mundo, o *Lebenswelt* como o solo originário universal no qual o homem, antes de qualquer cisão, espiritualmente habita, se compreende e se levanta como uma pessoa. A desocultação do *Lebenswelt* como *pátria originária* de uma intersubjetividade terrestre-espiritual se configurou como uma *desmatematização do mundo* que, evidenciando a sua centralidade metafísica e sua irrelatividade matricial pré-científica e pré-ideal, visava combater qualquer possibilidade

[105] É importante mencionar que essa renovação do sentido da metafísica nos encaminha para a realização teleológica da fenomenologia transcendental que, por sua vez, entendida como uma crítica universal do conhecimento como exigência para o estabelecimento de uma ciência dos seres em um sentido absoluto que começa por rejeitar a existência transcendente, faz com que a metafísica perca o seu título de "Filosofia Primeira", assim como, a sua função de fundamentação (BOEHM, 2005), visto que, a fenomenologia transcendental, prescindindo de todo pressuposto ôntico, inclusive do sentido de fundamentação da metafísica clássica, se apresenta como o solo livre de uma nova ontologia, pois, no lugar da ontologia do ser, ela pretende uma "nova fundação das ciências" a partir da *epoché* que, mediante a intuição evidente do que é absolutamente doação imanente, assegura a dissociação inédita do eidético e do ontológico (BÉGOUT, 2003).

cética e ultrarracionalista do não-ser do mundo, que então podendo idealmente e instrumentalmente ser visto e determinado de fora, não conseguia impedir o surgimento da possibilidade do não-ser da humanidade fomentada pela ideia de que a vida humana na terra é um grande acaso destituído de sentido. E foi a libertação dessa ontologia da necessidade formal de um Ser pleno e determinado que surge *ex nihilo* que a fenomenologia transcendental nos proporcionou ao assumir a tarefa de efetivar uma renovação da metafísica ou de realizar a filosofia como uma ciência da pré-ciência capaz de retomar reflexivamente o elo pré-reflexivo entre o espírito e o telúrico e de nos mostrar que não há uma vida autêntica e genuína sem filiação e parentesco, visto que é a descendência que elucida a essência, e assim, em sua forma final ainda irradiando uma luz matinal, a realização da filosofia – ou sua autoexplicitação entelequial – nos revela que a possibilidade de se alcançar a verdade apodíctica da compreensão do Ser consiste em compreendê-lo em seu *devir teleológico*. Se não há um Ser prévio à sua teleologia que rejeita qualquer possibilidade racional da sua oposição absoluta ao não-ser e se a compreensão da verdade do meu ser é indissociável da compreensão da minha teleologia, do meu vir a ser mundano e histórico alguém que busca racionalmente um autoconhecimento universal de si, então, é a explicitação da *enteléquia* que me orienta e me restitui o sentido da vida que ficará a cargo da realização da filosofia como resposta à sua própria crise segundo a qual ela não só perdeu a capacidade de orientar a humanidade para uma autocompreensão suprema de si, mas também, não se considerava parcialmente responsável pelos graves desvios éticos que ocorrem devido a essa falta de compreensão do valor teleológico, intrínseco e essencial, da própria vida.

3.3. O super-homem como habitante da casa do ser

Vejamos mais detidamente como a recuperação ontológica e moral da Terra contribui para a inversão do idealismo que fundamentou não apenas um empobrecimento e desvirtuamento da transcendência, então traduzida em um infinito objetivo separado, mas fundamentou também a ontificação do mundo e do homem. Trata-se de revelar o Abaixo como *casa do ser*, a qual o homem é chamado a habitar como a sua Pátria, e partir daí, trata-se de demonstrar como o desvelamento da espiritualidade da Terra, dissolvendo todo humanismo racionalista, promove uma viravolta na compreensão do homem que agora pode ser visto através de uma metafísica, uma moral e uma religião que não se

confundem com as ilusões ideais. A restituição da Terra contribui para a autocompreensão e para o autoconhecimento do homem porque ela livra o homem do inversionismo racionalista que institui a idolatria que prende, apequena e ontifica.

É preciso pois levar a Terra aos homens que, sem ela, se encontram enfraquecidos, demasiados e imersos num niilismo paralisante. E é isto que Nietzsche faz oportunamente através da sua apresentação de Zaratustra como aquele cuja vida é um se pôr a caminho. Vivendo dez anos de solidão numa caverna no alto de uma montanha, e convivendo com os animais, Zaratustra adquiriu a sabedoria da Terra que permitindo-nos sentir prazer com o nosso espírito promove uma mudança em nosso coração, de tal modo que, após essa mudança, sentimos necessidade de doarmos. E o que Zaratustra tem para doar – a sabedoria da Terra – é doce como o mel (NIETZSCHE, 2011, p. 11). Mas, disposto a doar aos homens, porque ele os ama, Zaratustra deverá baixar à profundeza, declinar e adentrar na noite da cidade grande onde o sol, o grande astro, parece não iluminar. Através de Zaratustra, Nietzsche revela a oposição entre a Terra e a cidade grande[106].

Além dos limites da cidade, Zaratustra estava junto à *Physis*. E esta proximidade que nos torna andarilhos nos permite renascermos das nossas próprias cinzas, tal como uma fênix; junto à Terra, o nosso olhar se purifica e superamos todo nojo, e aprendemos a caminhar como se dançássemos suavemente. Em suma, depois de dez anos de uma solidão através da qual ocorreu o entrelaçamento do seu espírito e da Terra, "mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra, um despertado é Zaratustra" (NIETZSCHE, 2011, p. 12), mas, "que queres agora entre os que dormem?" A *Physis* nos torna crianças e nos desperta, ela é a fonte e o abrigo da inocência que verdadeiramente ilumina. Por outro lado, afastados da *Physis*, perdemos a inocência e o nosso espírito anoitece. Levar a Terra aos homens é levar-lhes a inocência que retira a noite da sua espiritualidade

[106] No discurso "do passar além", a cidade é duramente caracterizada, mas, o que se sobressai de negativo é que nela não é mais possível amar (NIETZSCHE, 2011, p. 170). À baixeza da cidade grande Nietzsche opõe a altura das montanhas. Na cidade, o que se chama de casa apequena as almas e a virtude não pode contrariar o bem-estar, e assim, abraçando modestamente a pequena felicidade, os homens se resignam e se tornam medíocres domesticados inconscientes da sua covardia (NIETZSCHE, 2011, p. 162). Zaratustra recusa a cidade grande como pátria. Na cidade grande, o homem se esqueceu de que ele é Terra e se tornou incapaz de encontrar o seu abismo por trás do seu pensamento. A audição civilizada se afastou e perdeu a fala do abismo que nos revela a casa do ser (NIETZSCHE, 2011, p. 208-9), na qual "tudo flui". Ao contrário da casa do ser, na cidade se pretende que, no fundo, tudo é invernal, tudo está gelado, parado. Os homens inventam um acima do fluir e neste acima tudo está firme: "todos os valores das coisas, pontes, conceitos, todo o 'bem' e o 'mal'" (NIETZSCHE, 2011, p. 192). Zaratustra quis trazer aos homens o agonístico fluir heraclítico que dissiparia o inverno metafísico e moral da cidade grande.

cansada, sem querer e sem metas. Enfim, a Terra inocenta e ilumina. Contudo, será que os homens da cidade grande aceitam ou mesmo querem a inocência e o retirar-se da noite?

Logo que Zaratustra, descendo às profundezas, declinando e se esvaziando chegou à cidade mais próxima, ele falou *à gente* reunida na praça aguardando um número circense que infantiliza: "*Eu vos ensino o super-homem*. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?" (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Essa superação de si do homem exigida pela criação do super-homem pressupõe um aclaramento que desfaz as ilusões dos fundamentos demasiados humanos de todos os *ideais* (FINK, 1983, p. 56). Em última análise, a realização do super-homem implicará na superação de um homem cuja alienação e esquecimento de si fundamentaram as construções ideais. A superação da idealização não ocorre se não for superado o homem que a construiu. Nesses termos, o super-homem significa o retorno a si do homem, que se recorda das suas raízes e, por conseguinte, da sua grandeza. O super-homem somente liberta o homem do peso dos ideais transcendentes ao libertar o homem de si mesmo proporcionando-lhe a consciência de que as grandes construções transcendentes humanas não têm um significado transcendente, pois, essas construções se fundamentam no esquecimento de si do homem como o seu autor (FINK, 1983, p. 59-61). O que está em jogo no ensinamento do super-homem é a *inversão do idealismo* enquanto aniquilamento da concepção idealista do mundo a fim de se abolir a alienação humana de modo a descobrir, dentro do próprio homem, todas as transcendências. E desta forma, com o fim do idealismo aparecerão as grandes possibilidades do homem (FINK, 1983, p. 63). O sentido da Terra nos mostra que é a idealização das transcendências que faz das transcendências venenos e pesos tumulares. É deste modo que a idealidade se faz de sepulcro de Deus, mas, através da inversão da idealidade, esse sepulcro se mostra vazio, e com esse vazio convive o super-homem, diante do qual nenhuma ideia toma o lugar da divindade. Trata-se, afinal, da superação do homem que diviniza a ideia da qual nos chega uma luz que recusa a escuridão.

Eis que o super-homem (*Übermensch*) é a inocência e a saída da noite urbana que infantiliza. E é nesta verdadeira transformação da existência que aspira ao super-homem, "que o espírito e a liberdade regressam à Terra, reconhecem-se como fazendo parte da Terra, identificam-se com ela" (FINK, 1983, p. 82). Mas a Terra só pode ser revelada para aquele que faz alguma coisa para superar a si mesmo. E o primeiro passo para isto é restaurar a sua vontade, pois, um espírito sem querer encontra-se afastado da Terra. E

Nietzsche reforça e exorta: “O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra!” (2011, p. 14). O super-homem é um projeto, ele está por vir, e por isto, sendo ele uma esperança, Nietzsche recomenda: “Eu vos imploro irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não” (2011, p. 14). A infidelidade à Terra resulta num envenenamento da vida, a mesma infidelidade que Zaratustra encontra na cidade grande que, querendo-se uma realidade supraterrena, envenena e atrofia o homem com a felicidade, a razão, a virtude, a justiça, a compaixão.

Para que o homem se supere e se realize como o sentido da Terra, tornando-se criança e se despertando, é necessário que ele, deixando de ser um ídolo para si mesmo, reduza-se a cinzas e se torne passagem e declínio (NIETZSCHE, 2011, p. 16). Se o velho homem não passar além de si e não declinar, o super-homem não virá à luz. Mas os homens da cidade grande não compreenderam e não aceitaram a mensagem de Zaratustra, negando-o por meio de uma das manifestações mais infantilizadas, qual seja, frios risos de escárnio. Isto porque os homens perderam até o sentido do riso e não sabem viver o riso como fruto da leveza. Oposto ao peso e apequenamento do espírito de gravidade, em sua verdade, o riso é elevação acima de si (NIETZSCHE, 2011, p. 41). E devemos aprender a rir indo além de nós mesmos. O riso é declarado santo (NIETZSCHE, 2011, p. 280-1). Em sua profundidade, o riso deve ser a manifestação do sobre-humano enquanto superação da feiura ontológica e moral do último homem que é incapaz de rir. Em suma, o riso pressupõe transformação e iluminação (NIETZSCHE, 2011, p. 152).

Zaratustra não encontrou ouvidos disponíveis e preparados para a sua sabedoria da Terra. Apenas ouvidos muito entorpecidos por balbucios e pela cultura. Então, se não havia receptividade para a inocência e para a luz, Zaratustra decidiu falar-lhes sobre o que é mais desprezível: o *último homem*. É nesta figura niilista e supraterrena a ser superada que falta a Terra para o vir à luz do *Übermensch*. O último homem é incapaz de encontrar em si aquilo que ele, trabalhando e fertilizando, o torna fecundo ao ponto de ele conseguir superar a si mesmo, a sua desprezível condição de planta, bicho e fantasma. E diante da urgência desta superação, Nietzsche conclama: “É tempo de o homem fixar sua meta. É tempo de o homem plantar o germe de sua mais alta esperança” (2011, p. 18), pois, perigosamente, “aproxima-se o tempo em que o homem já não lança a flecha de seu anseio por cima do homem (...), aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo. Vede! Eu nos mostro o *último homem*” (NIETZSCHE,

2011, p. 18). Agora, Zaratustra não fala aos ouvidos, e sim, mostra aos olhos. O que é próprio aos ouvidos – a mensagem do sentido – tem uma nobreza muito superior ao que é próprio aos olhos – a imagem, o ídolo. Pelos ouvidos alcançamos a leveza, a superação, a liberdade. Já os olhos mantém pequeno e preso o último homem que, perdendo a grandeza da Terra, não sabe o que é o amor, a criação, o anseio, a estrela. O último homem tudo apequena. E foram os últimos homens que inventaram a felicidade: "Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor" (NIETZSCHE, 2011, p. 18). A felicidade é se afastar da *Physis* onde é duro viver e se aquecer junto ao seu próximo. A felicidade é trocar o fogo de Heráclito pelo calor artificial de um esfregar-se em seu próximo. A felicidade consiste em sujeitar-se a um envenenamento cotidiano a fim de ter sonhos agradáveis e um agradável morrer (NIETZSCHE, 2011, p. 18)[107]. Aquele que nada quer encontra felicidade no sono e na morte, visto que, no sono e na morte somos todos iguais, reduzidos a um rebanho impessoal que nos faz irmos voluntariamente para o hospício levando-nos a nos acostumarmos com o pequeno prazer do dia e o pequeno prazer da noite (NIETZSCHE, 2011, p. 19)[108]. Eis a invenção da felicidade. Naturalmente, a gente ali reunida na praça da cidade grande, preterindo o super-homem, escolheram e clamavam para que Zaratustra os tornasse o último homem. "Zaratustra entristeceu-se, porém, e disse ao seu coração: Eles não me compreendem: não sou a boca para esses ouvidos" (NIETZSCHE, 2011, p. 19). Mas, afinal, em que consiste essa distância entre a mensagem de Zaratustra e a audição infantilizada da gente do rebanho? Ou melhor, como se formou essa distância? E o próprio mensageiro do sentido da Terra nos responde:

---

[107] E o lugar onde os homens bebem veneno cotidianamente é o Estado, o novo Ídolo. O Estado faz com que a vida seja um lento suicídio (NIETZSCHE, 2011, p. 49). E diante deste novo Ídolo – o frio monstro que mortifica os povos – o homem se torna supérfluo e demasiado. A idolatria é um lento suicídio, é um envenenamento diário. Já na Terra há lugar para as grandes almas, para a vida livre: "Ali onde cessa o Estado, apenas ali começa o homem que não é supérfluo: começa o canto do necessário, a única e insubstituível melodia. Ali onde *cessa* o Estado – olhai para ali meus irmãos! Não vedes o arco-íris e as pontes do super-homem?" (NIETZSCHE, 2011, p. 50).

[108] Quem se arrebanha é como um cadáver que é levado para onde se quiser, e os cadáveres não são companheiros. E por isto, "Zaratustra não deve se tornar pastor e cão de um rebanho! Para atrair muitos para fora do rebanho – vim para isso" (NIETZSCHE, 2011, p. 23). Zaratustra traz vida ao trazer a Terra, ele retira da impessoalidade, posto que, como temos visto, a Terra nos torna pessoas. A seu modo, Nietzsche nos apresenta uma genealogia da espiritualidade da pessoa. Nietzsche chega a afirmar que, se não descobrirmos o homem como Terra não descobriremos o futuro do homem (NIETZSCHE, 2011, p. 204), e que tanto a Terra quanto o homem permanecem ainda inesgotados e inexplorados (NIETZSCHE, 2001, 75).

> Vivi demasiado tempo nas montanhas, talvez, e demasiado escutei as árvores e os córregos: agora lhes falo como os pastores de cabras. Plácida está minha alma, e clara como os montes na manhã. Mas eles acham que sou frio, e um zombador de terríveis pilhérias. E agora eles olham para mim e riem: e, ao rir, também me odeiam. Há gelo no seu riso (NIETZSCHE, 2011, p. 19).

A transformação que ocorreu na fala de Zaratustra, que se tornou incompreensível para a audição supraterrena dos homens da cidade, deveu-se ao fato de que ele aprendeu a escutar as árvores e os córregos, por exemplo. Isto é, ele aprendeu que há um *Logos* das árvores e dos córregos, e escutando assim o *Logos* da *Physis*, a sua fala se tornou a fala de alguém inocente e desperto cuja alma tem a placidez e a clareza dos montes na manhã. Na escuta de Zaratustra e, portanto, também em sua fala, estão entrelaçados a *Physis* e o *Logos*, mas isto porque, primeiro, ele retornou para as suas raízes telúricas, fortalecendo, por este meio, o seu espírito. Por seu lado, sendo desenraizados e desacostumados de ouvir as raízes ou uma fala radical, os homens citadinos confundem serenidade e tranquilidade pacíficas com frieza e zombaria. O que Zaratustra traz aos homens – aquilo que é doce como o mel, que sereniza e tranquiliza – é o *Logos*, é o fogo heraclítico capaz de derreter o gelo e a hipocrisia do riso humano. Zaratustra traz aos homens a leveza do riso que não odeia, ensinando-lhes o quão absurdo é odiar através do riso. Na fala rústica e simples de Zaratustra o que fala são as raízes – as árvores, os córregos, os montes na manhã. A mensagem de Zaratustra é uma fala da *Physis* que traz o fogo que destrói e reduz a cinzas mas também inocenta, desperta e leva à superação que renova. Se a superação é o retorno a si do homem que queimou os seus velhos ídolos, então Zaratustra traz o homem para ele mesmo, reconciliado com a sua vida.

Num outro momento, os seus animais – que representam a *Physis* – cuidam da convalescença de Zaratustra. A *Physis* cuida de nós devolvendo-nos para nós mesmos. Neste sentido, Zaratustra recebe a si mesmo dos seus animais, do *Logos* silencioso e oracular: "Pois teus animais bem sabem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de tornar-te: eis que *és o mestre do eterno retorno* – é esse agora o *teu* destino!" (NIETZSCHE, 2011, p. 211). A revelação e a doação do nosso destino pela *Physis* nos exige que, dispostos a nos superarmos e nos renovarmos, busquemos a cura para a nossa alma. E a nossa alma se cura por meio da leveza daquele que ama a si mesmo, que nos apresenta a Terra como "a Leve" (NIETZSCHE, 2011, p. 183). Ou seja, a alma separada da Terra está doente, cansada e sem destino. Ao contrário desta alma idealista, o homem transformado, que se

tornou criança, o homem autêntico e criador, reconhece-se, na sua criação, "intimamente unido à força criadora da Terra com a qual ele é um" (FINK, 1983, p. 81)[109]. E ao nos empenharmos para trazer à luz, do abismo que nos fala, o super-homem, "em verdade, um local de cura ainda se tornará a terra! E já a envolve um novo aroma, um aroma que traz saúde – e uma nova esperança!" (NIETZSCHE, 2011, p. 75)[110]. E essa nova esperança é anunciada por aquele que, sabendo o que é bom e mau, inventa a sua própria virtude, enraizando-se na Terra, e cria a meta para os homens. A humanidade sem meta é uma humanidade sem ela mesma (NIETZSCHE, 2011, p. 59), e agora, superando essa alienação que degenera, "para cima vai nosso caminho, além da espécie, rumo à superespécie" (NIETZSCHE, 2011, p. 73).

O homem que se supera é aquele que cria e a criação começa por implicar numa destruição das tábuas de valores. Inocentado pela Terra, o criador despreza o bem e o mal. O criador sai da moral rumo à inocência apresentando a Terra como fundamento, pré-metafísico e não antropologista, de toda valoração. Assim, o criador porta em si uma outra espécie de moralidade mostrada, por exemplo, pelos animais, e deste modo se apresentam como valores o orgulho da águia e a prudência da serpente. Junto ao enraizamento da inocência na Terra, Nietzsche revela as raízes inumanas dos valores. Os animais nos conduzem por caminhos não tão perigosos quanto aqueles que os homens indicam. O criador restaura e traz em si esse elo entre a humanidade e a animalidade. Diferentemente da errância humana, os caminhos dos animais nos conduzem à inocência e nos tornam

---

[109] Essa transformação criadora do homem que supera o idealismo nos leva a reconsiderar a dimensão espiritual da Terra; nesses termos, conforme cogita Fink, "talvez que ela seja uma velha deusa, mas uma deusa sem forma, uma deusa sem contornos e que 'está perto e é difícil de apreender'" (1983, p. 80). Assim recuperada, a Terra se torna a medida final a partir da qual se revê toda a existência. "A liberdade humana no seu mais alto cume volta-se para a Grande Mãe, para a Terra de farto peito e encontra nela os limites, o contrapeso que contrabalança todos os seus projetos" (FINK, 1983, p. 74). A existência humana regressa à Terra na qual se funda a sua liberdade, e vale destacar que "o único limite que o criador pode suportar em relação à sua liberdade é a Terra, isto é, não o poder de um existente estranho isolado, mas a omnipotência como poder do todo" (FINK, 1983, p. 81). A criação só é criação se a sua liberdade não desrespeita a Terra.

[110] Em sua leveza que cura e ao abrigar em sua natureza divina, e nos oferecer, uma nova esperança, é preciso dizer que "a Terra não é a massa material existente, não é a mera soma de todas as coisas finitas"; se a coisa e o existente isolado surgiram da Terra, esta permanece "a base fundamental de todo o existente finito". De acordo com a interpretação de Fink, "ela é omnipresente e, no entanto, nunca está perto ou longe como as coisas, ela é o que está sempre presente, mas nunca é objeto" (1983, p. 83). Sendo assim, Fink constata que "Nietzsche não pensa o mundo como qualquer coisa que existe simplesmente, mas como aquilo que faz nascer todas as coisas, como o seio de todas as coisas" (1983, p. 83), como o movimento de engendramento que outorga contornos, forma e duração aos múltiplos existentes finitos e isolados. "Nietzsche pensa a Terra como poder criador, como Poiesis. E ele vê da mesma maneira a determinação essencial do homem no seu espírito criador, na sua liberdade criadora. É por isso que Nietzsche pode revelar, a partir do homem criador, a natureza criadora da Terra e portanto o princípio cósmico de todas as coisas" (FINK, 1983, p. 83).

crianças e, em última instância, a criança é "um sagrado dizer-sim" (NIETZSCHE, 2011, p. 29). A superação de nós mesmos nos faz crianças que possuem a sabedoria fértil do "sagrado dizer-sim". E isto significa a criação que destrói as tábuas de valores. E Zaratustra reforça: "Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo" (NIETZSCHE, 2011, p. 29). A afirmação intrínseca à criação recupera tanto a vontade quanto o mundo. Aquele que diz-sim cria o mundo como o mundo da sua vontade. Pondo-se no caminho da inocência, o homem que se supera deve criar o mundo. Para o homem enraizado na Terra, o mundo é algo que ele deve sempre criar. E esse trabalho heroico é próprio do super-homem que contradiz o homem trasmundano ou metafísico que é, precisamente, o homem que criou o deus idealizado, o homem responsável pela idealização de Deus que se tornou o principal obstáculo da inocência e que silenciou a mensagem e a sabedoria da Terra[111]. O último homem é o herdeiro do homem do idealismo que leva ao surgimento do niilismo. O idealismo, desviando o homem da compreensão de si mesmo, faz dele uma realidade a ser superada. Olhando para o último homem cujo céu ideal desmoronou, Fink adverte:

> Com a morte de Deus, isto é, com o fim de toda 'idealidade' na forma de um para além do homem, de uma transcendência objetiva (...), surge o perigo de um imenso empobrecimento da humanidade, de uma terrível banalização num vulgar ateísmo e numa vulgar depravação moral: a tendência idealista atrofia-se, a vida 'desmistifica-se', torna-se racionalista e banal (1983, p. 72-3)[112].

O super-homem representará a inversão desse idealismo e assim libertará a metafísica, a moral e a religião da sua transcendência objetiva e da sua casca idealista. Há uma metafísica, uma moral objetiva e um Deus que são ilusões da alienação idealista,

---

[111] De acordo com Nietzsche, "sofrimento e impotência – foi o que criaram todos os trasmundanos; e a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta" (2011, p. 32). E além disso, uma insciente fadiga que nem mais deseja querer, "ela criou todos os deuses e trasmundanos", todos habitantes de um mundo-além, de um "desumanado mundo inumano, que é um celestial Nada" (NIETZSCHE, 2011, p. 33).

[112] Ao propiciar o surgimento de um niilismo passivo, o idealismo, voltando-se contra si mesmo, perece por si próprio, e o seu perecimento vem da idolatria que ele instaura. Deste modo, o Deus que ele instaura volta-se contra si mesmo, perece por si próprio. Em última instância, precisamos de um ateísmo para não sermos idealistas. E por este meio nos curamos da nossa fissura e nos reconciliamos com nós mesmos, visto que, "com o idealismo, o homem torna-se um ser discordante e infeliz; despreza o corpo ao qual está acorrentada a alma; quer evadir-se desta prisão" (FINK, 1983, p. 75), e ultrapassar o seu hibridismo que idealmente o dividia em planta (um ser sensível que vive uma vida vegetativa) e em fantasma (o espírito utópico afastado da Terra).

mas, essa alienação que desenraiza da Terra, gerando idolatrias, apenas envenena e mata. O idealismo instaura uma metafísica do morto – que é o repouso em si da eternidade separada –, uma moral desvirtuada, e apresenta um Deus morto reduzido a ídolo da razão, contra o qual é preciso restaurar o ateísmo como enraizamento e vivificação que nos leva ao questionamento dos valores que não nos permitem a superação como valor fundamental que criamos.

Porque ele cria valores e um mundo segundo a sua vontade, o criador é um Eu. E "esse Eu criador, querente, valorador", que fala do corpo e quer ainda o corpo com uma honestidade ontológica, "é a medida e o valor das coisas" (NIETZSCHE, 2011, p. 33). Com palavras honestas, o Eu homenageia o corpo e a Terra e nos ensina um novo orgulho: não entorpecer a cabeça com as coisas celestes, "mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra!" (NIETZSCHE, 2011, p. 33). Aí está a saúde da cabeça, sua proteção contra arrebatamentos histéricos e esquizofrênicos. A cabeça terrena remedia o delírio da razão que quer ser semelhante a Deus. O benefício do terreno para a consciência humana é que ele nos mostra que não somos Deus, e isto se constata no fato de que somos também corpo. Na busca pelo autoconhecimento e pela autocompreensão não podemos desprezar o nosso próprio corpo. Para Nietzsche, apenas o desperto descobre o seu corpo. O homem sem o corpo é ainda um espírito que dorme. O corpo está unido a uma "grande razão" superior e mais fundamental do que o próprio Eu (NIETZSCHE, 2011, p. 35). O corpo é o Si-mesmo por trás do Eu, por trás do espírito. De acordo com Nietzsche, "o Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu" (2011, p. 35). Desta maneira Nietzsche desfaz a idealização do Eu através dessa genealogia que descobre o entrelaçamento do corpo a uma razão anterior à sabedoria egológica. Em outros termos, conforme afirma Nietzsche: "Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele" (2011, p. 35). É na razão deste Si-mesmo que está enraizado o saber de si do Eu. Eis o fim do orgulho do Eu típico dos desprezadores do corpo. Finalmente, desenraizado do corpo não é possível ao Eu criar além de si. E segundo essa limitação da criação às fronteiras egológicas, o Eu idealizado não é uma ponte para o super-homem. Este Eu idealizado é destituído de *Weltlichkeit*, e por isto é preciso sujeitá-lo a uma genealogia cujo propósito é alcançar as condições pré-ideais do autoconhecimento e da autocompreensão do homem. O que está em jogo não é apenas a

necessidade, mas também, a possibilidade de constituição de uma *ciência do homem* que seja capaz de retomar e valorizar aquele Si-mesmo obscuro como solo psíquico e nos conduzir para trás do Eu, para o avesso da consciência, onde o que há é um fluir heraclítico pré-egológico sem fundamento.

Capítulo 4: *Enteléquia*, teleologia e ciência da pessoa

Neste capítulo, nos propomos analisar como a filosofia se realiza através da desocultação da sua própria teleologia inerente à sua natureza de *enteléquia* idealmente orientadora que já chegou a si mesma em seu nascimento grego na humanidade, e assim alcança a sua especificidade científica de uma *strenge Wissenschaft* que, tendo por ideal a própria razão universal, ultrapassa toda cientificidade que se orienta pelo ideal positivista. É preciso lembrar que, realizando-se como uma ciência rigorosa e universal do ideal de razão, a filosofia nos apresenta o sentido legítimo do ser humano que o objetivismo científico obscureceu. Isto significa que a explicitação da sua teleologia, pela qual ela se renova e se realiza, lhe revela o *êthos* da responsabilidade pelo verdadeiro ser da humanidade. Mas é preciso ressaltar que a efetivação desse *telos* que traz consigo o propósito de uma *inversão revolucionária* da humanidade tendo em vista a sua renovação e elevação ética, exige o heroísmo da razão que, através de um autoestudo rigoroso, destrutivo e transformador, se instaura como uma *práxis* cujo rigor e universalidade crítica levam à transformação do sentido completo da filosofia que então deve compreender e buscar a sua possibilidade prática. Trata-se, em outros termos, de uma luta para enraizar a filosofia, opondo-se à metafísica cuja história se constituiu como um anoitecimento da razão que ocultou o vir a ser da essência humana. Trata-se de uma renovação científica que, por meio de uma *epoché*, retira e nega à sua *práxis* todo pressuposto e preconcepções historicamente sedimentados. E assim, o heroísmo da razão se traduz em uma *práxis* que, compreendendo o seu *telos* e retornando ao apriorístico e apodíctico, dispõe apenas de uma manhã futura anterior à ideia, ao ser, à verdade em si. E no cumprimento da sua destinação ética, esse heroísmo teleológico deve efetivar a *inversão revolucionária* da humanidade então chamada a refleti-lo e a se pôr em seu caminho infinito de essencialização ao longo do qual ela deve reconhecer que a idealização abstracionista do inteligível deu lugar a uma noite separada que não mais

orienta. Por isto, deixando de olhar para as estrelas como ideais racionalmente projetados de um céu inteligível, a humanidade volta-se para baixo, buscando na manhã antes da noite, um *telos* ou um ideal orientador. E se tratando de uma manhã que é assim o *Verborgen* anterior à ideia, ela é o tema de uma ciência da pré-ciência. Ora, esta inversão nos reconduz a uma absoluta ausência de pressupostos anterior aos dualismos metafísicos. E na medida em que ela desta forma explicita e permite reconhecer, finalmente, *no próprio mundo*, "a razão e a teleologia que nele residem e o seu princípio supremo, Deus", essa inversão assume a tarefa de uma "renovação do platonismo", pois, se a desocultação da teleologia nos reconduz e nos deixa diante de uma absoluta ausência de pressupostos nos permitindo apreender a junção pré-ideal do mundo e da razão, então, ela igualmente nos revela que o seu princípio supremo e matinal *está no mundo*, e isto significa que a *renovação* só pode ser *a partir de baixo*, a partir do enraizamento da filosofia cuja realização implica uma restituição do mundo de tal modo que, de acordo com essa inversão, a humanidade agora compreende que as possibilidades de renovação ética de si e de todo o seu mundo circundante terrestre não se encontram num inteligível separado como entes em si idealmente existentes antes da sua realização. Nesses termos, devemos mostrar que, enquanto *enteléquia* inseparável do movimento histórico da sua revelação, a filosofia recupera um infinito intrínseco ao próprio vir a ser essencial ou ao devir teleológico do ser verdadeiro da humanidade. E essa desocultação de um infinito enraizado no mundo e interior à vida representa uma resposta ao *ébranlement du sol* e, nesta medida, ela possibilita o esclarecimento e a retomada de uma racionalidade imanente ao próprio *Lebenswelt* que não é, portanto, destituído de um infinito cuja presença espiritual, chamando à autenticidade e à autonomia racionalmente responsáveis, leva-nos à descoberta da nossa vocação íntima para realizarmos, por meio de um autoestudo rigoroso e contínuo que identifica uma conversão de vida, a *enteléquia* que nos é inata, e para fazê-lo a partir de baixo, a partir do *Verborgen* que significa uma absoluta ausência de pressupostos ou, como se disse, a presença de Deus no mundo. É revivificando a relação da humanidade com um infinito que não preexiste à sua explicitação racional e histórica, que a filosofia se realiza como uma cientificidade nova e inaudita que sempre esteve em marcha ocultamente nas transformações espirituais que o homem se dispôs a sofrer a fim de compreender-se, segundo um autoconhecimento apodíctico, e encontrar uma orientação para a sua vida. Para isto foi necessário, de

antemão, restaurar uma ciência rigorosa específica da racionalidade humana que se encontrava enfraquecida pelas ciências de fato.

4.1. *Enteléquia*: a cientificidade e o *telos* da filosofia

Começamos reforçando que, para Husserl, são mesmo diferentes as ciências da natureza com a sua metodologia positivista e com o seu ideal de exatidão e a filosofia enquanto ciência do ideal de razão. Com efeito, logo no primeiro parágrafo da *Crise*[113], diante dos resultados admiráveis das ciências positivas, Husserl afirma que "não pode deixar de ser reconhecido o contraste da 'cientificidade' destes grupos de ciências em relação à 'não cientificidade' da filosofia" (2012, p. 02). A cientificidade genuína da filosofia não pode ter o mesmo sentido, não pode ter o mesmo ponto de partida e não pode ser alcançada do mesmo modo que a cientificidade positiva das ciências exatas. Husserl o manterá e aprofundará esse contraste, que é fundamentalmente o contraste entre o objetivismo e o transcendentalismo (HUSSERL, 2012, p. 55), com o intuito de definir e de resguardar a cientificidade rigorosa da filosofia e apresentará a *fenomenologia transcendental*, teleologicamente autojustificada, como a sua consequência última, uma vez que a *fenomenologia* é compreendida por Husserl como a *forma final* da filosofia transcendental (2012, p. 56) ou sua própria *enteléquia*, pela qual ela se contrasta e ultrapassa toda cientificidade – o que lhe permitirá, enquanto crítica universal do conhecimento, ser a ciência da essência humana e ter o ser verdadeiro da humanidade como o seu próprio problema. Isto se dá porque o sentido legítimo do ser humano é a *transcendentalidade*, que faz da fenomenologia uma autêntica "filosofia do homem", cujo diferencial é dar conta dos compromissos éticos absolutos e da racionalidade histórica da subjetividade transcendental em sua autoconstituição pessoal, como nenhum humanismo antropologista se propõe e é capaz de fazê-lo (SAN MARTIN, 1991). Uma autêntica filosofia da pessoa se compreende como explicitação da sua *enteléquia* idealmente *orientadora*.

Orientar-se pela *enteléquia* é revivificar as "questões supremas e últimas" que dizem respeito à autofundamentação evidente do conhecimento racional, verdadeiro e genuíno, conforme a ideia de razão e os seus ideais absolutos, eternos, supratemporais,

---

[113] Abreviatura para a obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*.

válidos incondicionalmente (HUSSERL, 2012, p. 06). Dentro destas questões "metafísicas" se encontram o problema de Deus, da razão absoluta como fonte teleológica do mundo e do sentido do mundo (o fato do mundo ter sentido), assim como, a questão da imortalidade e da liberdade, enfim, "as questões que no discurso usual são as especificamente filosóficas", que "ultrapassam o mundo enquanto universo de meros fatos. Ultrapassam-no precisamente enquanto questões que têm o sentido da ideia de razão" (HUSSERL, 2012, p. 06), cuja dignidade superior às questões acerca dos fatos leva à dignidade da metafísica como *philosophia perennis*. Então considerado, ele próprio, como uma questão suprema e última, o homem – em que pese a compreensão da verdade do seu ser segundo as suas verdadeiras possibilidades teleológicas – se torna um problema metafísico ultimamente inacessível, completamente, às ciências positivas, "um problema especificamente filosófico", pois, "ele está em questão como ser racional" (HUSSERL, 2012, p. 06), ou seja, sua incondicionalidade racional que ultrapassa toda cientificidade exige a efetivação de uma metafísica da teleologia racional da humanidade, desde as suas raízes. Pois, o "ser homem é ser teleologicamente e dever-ser", esta "teleologia vigora em toda a atividade e propósito egoicos", visto que a razão, "por autocompreensão, pode em tudo reconhecer o *telos* apodíctico", e "este reconhecer da autocompreensão última não tem nenhuma figura além da autocompreensão segundo princípios *a priori*, como autocompreensão na forma da filosofia" (HUSSERL, 2012, p. 219), única capaz de responder pela incondicionalidade teleológica da racionalidade humana, na medida em que sua autocompreensão última revela o dever-ser do homem a partir do *telos a priori* e apodíctico. Assim, orientar-se para o *telos* implica em lidar com as questões últimas e com os problemas fundamentais, reconhecendo o sentido *a priori* e *apodíctico* da razão e, consequentemente, a racionalidade do sentido do mundo para além do mundo. E como vimos, esse ultramundano metafísico é o telúrico racional.

Em busca da sua realização teleológica ou genuinamente científica, a filosofia pretende ser, antes de tudo e completamente, a *ciência da sua forma final*. E, assim, começando pelo seu próprio fim (*telos*) e sendo orientada pelo seu começo, a filosofia tem definida a sua não cientificidade e se contrastado com as ciências da idealização objetivante do positivo, o que lhe permite responder, em qualquer época, à situação de crise científica e ética pela qual a humanidade, porventura, possa estar passando (como ela, de fato, estava, entregue passivamente à barbárie da guerra), e também lhe permite a possibilidade de sempre se reaproximar, recuperar e renovar o sentido da vida humana,

sem o que a filosofia, inconsciente da sua tarefa e destituída do heroísmo da razão, careceria da sua autenticidade (e mesmo da sua autonomia) científica, pois, como diz Husserl, o filósofo é o *funcionário da humanidade* (2012, p. 57). São teleologicamente indissociáveis: a forma final filosófica transparece no constante autoestudo e na automeditação radical da humanidade, tendo em vista sua elevação teórica, e também, prática. Pois, "à autonomia teórica segue-se a prática" (HUSSERL, 2012, p. 05). A realização teleológica da filosofia corresponde à chegada a si mesma da humanidade através de uma autocompreensão última que evidencia aquelas dimensões da autonomia.

No entanto, essa possibilidade de elevação através da crença na ideia infinita da razão universal, que demandava muito esforço, foi abandonada em prol da *"prosperity"* trazida pelas ciências positivas, o que começou a cegar o homem moderno, adensando a noite na qual ele, já há algum tempo, dormia. A ciência reduzida ao ideal positivista se tornou uma ciência de fatos e, assim, perdeu-se o seu significado para a existência humana. Esta perda do sentido da ciência, enfraquecendo o seu vínculo com a existência humana – motivo fundamental da situação de crise – "significou um virar as costas indiferente às questões que são as decisivas para uma humanidade genuína. Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos" (HUSSERL, 2012, p. 03). Sem as questões que asseguram a genuinidade da humanidade, as ciências objetivas de fatos positivos fazem homens inadvertidamente descuidados do seu *telos*, homens que vivem uma vida mecânica e naturalizada, destituída de teleologia e de uma vocação íntima e, portanto, homens sem uma subjetividade na qual se abriga o seu ser verdadeiro. Teleológica e irredutível aos fatos, a subjetividade deve ser explicitada. O homem não pode permanecer cego a este *telos*. No entanto, cegos, eles trocaram a *eudaimonia* e o seu próprio dever-ser – que exigem a autocompreensão última como auto-objetivação da subjetividade transcendental em seu empenho para cumprir o seu ser vocacionado para uma vida na apodicticidade (HUSSERL, 2012, p. 219) – pela *prosperity* e pelo que deles fazem as ciências de fatos que, verdadeiramente, nada têm a nos dizer sobre a nossa vida. E em que consiste o seu nocivo mutismo? Ora, inicialmente, em uma exclusão que irá determinar a construção da sua idealidade científica.

> [Elas excluem] de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda essa existência humana (...). Tais questões

> dizem respeito, afinal, ao homem, como alguém que se decide livremente na sua relação com o mundo circundante humano e extra-humano, enquanto livre nas suas possibilidades de se configurar racionalmente, a si e ao seu mundo circundante (HUSSERL, 2012, p. 03).

Devido à restrição positivista da ideia de ciência, as "questões prementes" que dizem respeito a uma humanidade genuína não lhe são pertinentes, pois, a ciência positiva não é uma *ciência do sentido*, mas, tão somente, dos fatos objetivamente em si, cuja determinação máxima é alcançada através daquela exclusão. Ao passo que, para a humanidade genuína, o em si é sem sentido e, portanto, o viver segundo o em si, a mensuração da existência pelo em si, enfim, o ensimesmamento generalizado do homem, constituem uma prática que tanto potencializa a queda em uma crise quanto dificulta a saída de uma crise, porque desprovida das "questões supremas e últimas" que, exigindo-lhes empenho duradouro e autorresponsável, engrandecem os homens, visto que, essas questões se referem a uma luta pela própria radicação da humanidade, pela manutenção das suas raízes espiritual-telúricas que são pertinentes, portanto, a uma *ciência omni-englobante*, cuja possibilidade reside em uma *inversão revolucionária* do ideal positivista de ciência. E então, é através desta inversão que será devolvido ao homem o sentido da sua existência. E, se propondo esta inversão, e disposto a viver de acordo com a vocação pelo heroísmo da razão que leva à forma de uma existência filosófica *honesta e séria*, Husserl retorna ao Renascimento, entendendo que, nele, havia um ideal de ciência que tinha um significado para a humanidade. Isto porque, antes, a humanidade renascentista retornou à humanidade antiga como ao seu modelo admirado de existência, porque, o que constitui a essência deste modelo é a forma de existir filosófica, isto é:

> O dar-se livremente a si mesmo, a toda a sua vida, as suas regras, a partir da razão pura, a partir da filosofia. A filosofia teórica é a primeira coisa. Tem de se operar (...) um conhecimento universal do mundo e do homem numa absoluta ausência de pressupostos – reconhecendo finalmente, no próprio mundo, a razão e a teleologia que nele residem, e o seu princípio supremo: Deus (HUSSERL, 2012, p. 04).

A presença ultramundana da teleologia, pela qual se juntam mundo e razão, revela a liberdade e a autonomia filosóficas como uma absoluta ausência de pressupostos. Enquanto não nos encontrarmos diante dessa presença ideal que nos orienta não teremos uma compreensão autoevidente de como podem se juntar razão e mundo. O ideal a ser

recuperado é a liberdade autofundada da razão entendida como autocontrole conforme às regras a si mesmo dadas tendo em vista o dever teleológico incondicional. A teleologia exige a autorresponsabilidade como fundamento ultramundano da liberdade que se autocompreende no cumprimento racional do seu dever. Sem a teleologia residente no mundo – como fonte do seu sentido racional e como fundamento da sua inteligibilidade moral – a liberdade e o dever não alcançariam a incondicionalidade, isto é, não seriam absolutos, pois, careceriam do seu princípio supremo, Deus. Princípio este que quer dizer a "absoluta ausência de pressupostos" que fundamenta "um conhecimento universal do mundo e do homem" como nenhuma outra ciência objetiva é capaz. O fundamento da filosofia teórica só pode ser a liberdade incondicional – ou a absoluta ausência de pressupostos – da razão pura como ideal de existência, uma vez que a razão é livre e teleológica a partir do seu princípio supremo como o seu *telos* metacientífico infinito, em relação ao qual e para ele se dirigindo, a própria vida reconquista o seu sentido sempre em devir que exige a realização de uma nova cientificidade que assuma o compromisso pela libertação ética da razão que deve configurar uma nova *práxis.* Nesta linha de raciocínio,

> no ideal que guia o Renascimento, o homem antigo é aquele que se forma intelectivamente numa razão livre. Isto implica, para o "platonismo" renovado: importa não só configurar-se a si mesmo eticamente, mas configurar de novo todo o mundo humano circundante, a existência política e social da humanidade, a partir da razão livre, a partir das intelecções da filosofia universal (HUSSERL, 2012, p. 05).

De acordo com o seu ideal, a filosofia universal – ou a razão pura livre – apresenta como o *telos* do homem – que tem a ver com o seu ser verdadeiro pelo qual ele é primeiramente responsável em seu dever – não apenas a tarefa de *formar-se* a si mesmo eticamente (ou assumir a responsabilidade autogovernada pela sua formação autônoma), mas também, sua tarefa de formação teleológica de si tem de ser de tal modo racionalmente livre, que ela deve se desdobrar e realizar, em última instância, a *renovação* de todo o mundo humano circundante em termos éticos, políticos, e sociais[114]. Eis a

[114] "Mundo circundante é um conceito que tem o seu lugar exclusivamente na esfera espiritual. Que nós vivamos no nosso mundo circundante respectivo, que vale para todos os nossos cuidados e esforços, tal designa um fato que se passa puramente na esfera do espírito. O nosso mundo circundante é uma formação espiritual em nós e na nossa vida histórica" (HUSSERL, 2012, p. 251). Portanto, se nele somos *pessoas* racionalmente livres, a ciência universal da pessoa se resolve numa filosofia universal e, em termos eidéticos, numa ontologia universal que dá conta das questões últimas e supremas do homem (HUSSERL,

destinação ética implicada no *telos* da filosofia então detentora de uma possibilidade sempre presente de uma *inversão revolucionária* da humanidade sempre que esta se encontrar entregue, justificadamente, ao ceticismo e às críticas céticas. E é nesses termos que a filosofia se realiza como a ciência do devir do sentido da vida humana.

Ainda considerando o ideal que fundamenta a renovação ético-científica como combate à crise que oficializou a cidadania cética, é oportuno ressaltar que, para Husserl, "de acordo com este modelo antigo (...) deve surgir novamente uma filosofia teórica, que não deve ser recebida cegamente de um modo tradicional, mas como algo de novo a partir de uma investigação e de uma crítica próprias" (2012, p. 05). A filosofia desperta pelo seu próprio *telos* é uma filosofia crítica da sua tradição, que não aceita passivamente a sua herança sedimentada de temas, problemas, métodos e conceitos, mas, que se realiza universalmente como um "pensar autoativo" cuja radicalidade é também uma resposta à crítica cética e uma superação do ceticismo. Em outros termos, a filosofia que chegou à sua *forma final* de realização teleológica é a que afirma e luta pela "possibilidade da verdade e do ser cognoscível, ela força a uma ponderação radical das condições da verdade possível e do ser possível" (HUSSERL, 2012, p. 222), ou seja, ela diz respeito ao conhecimento de que, contra o ceticismo e "para nos assegurarmos da verdade e do ser, não nos podem servir o pensamento e o discurso vagos, mas somente a evidência nos pode ajudar, o pensar radical, dirigido à verificação do ser possível, levada a cabo, em última instância na evidência" (HUSSERL, 2012, p. 222). Propondo-me existir de acordo com o exercício rigoroso desta filosofia, eu devo assumir a minha formação racional, livre e autorresponsável, nisto reconhecendo o *telos* que me revela a essência da humanidade, pelo que tenho diante de mim, com evidência, o sentido da minha vida. Ao assumir esse árduo e infinito autoestudo como uma verdadeira vocação íntima, isto é, ao me dispor a me tornar um *ego filosofante*, assim auto-objetivando-se numa subjetividade transcendental portadora do sentido de renovação da humanidade indissociável do seu mundo circundante inteiro,

> não me é permitido desconversar vagamente, seguir conceitos vagos da tradição e os sedimentos de resíduos da experiência ou analogias, etc., que se acumularam passivamente, mas tenho de criar os meus conceitos de novo num pensar autoativo a partir da intuição pura, e adquiro então

---

2012, p. 248) como ser espiritual, pois, "*o espírito e só mesmo o espírito é em si próprio e para si próprio um ser*" (HUSSERL, 2012, p. 273). Ou seja, a renovação é desde o espírito.

> verdades puras que são chamadas a ser norma. Toda a verdade criada a partir da evidência pura é verdade genuína, e é norma (HUSSERL, 2012, p. 222).

Antes de tudo, é preciso sair da história passiva da filosofia. O seu sentido genuíno e verdadeiro de uma ciência universal *a priori*, apodíctica, e autônoma, se encontra oculto em seus sedimentos históricos responsáveis, em grande medida, pela vaguidão do seu discurso. É por isto que a sua teleologia oculta nos exige o pensar autoativo.

4.2. Teleologia: uma ontologia da pessoa à luz de uma manhã eterna

A teleologia em Husserl diz respeito, fundamentalmente, ao modo como ele compreende e define a autenticidade e a genuinidade específicas da filosofia enquanto ciência universal que, por meio da sua autorreflexão crítica própria de um pensar autoativo, recoloca-se na dimensão *apriorística* e *apodíctica* na qual *se dão intuitivamente* as evidências fundamentais sem as quais, rigorosamente, não se pode falar de ciência. "Só há, porém, uma autorreflexão radical, e ela é a Fenomenologia" (HUSSERL, 2013, p. 192) enquanto ciência da autoexplicitação universal e eidética do *ego* transcendental. E assim, a filosofia que deve se desocultar e se efetivar como ciência apriorística e apodíctica das realizações racionais de toda e qualquer ciência tem, entre suas tarefas e responsabilidades teleológicas, que fornecer os fundamentos e esclarecer o solo no qual se radicam as demais ciências[115]. Nesses termos, a teleologia também responde à pretensão da filosofia, em base fenomenológica, de ser uma crítica universal do conhecimento que se constitui, antes de tudo, como uma *ciência de rigor*. Em outros termos, uma ciência não alcança a sua especificidade rigorosa ou a universalidade se ela não se dá conta, de modo consciente, crítico e responsável, da teleologia implicada em seu próprio processo ordenado e coerente de surgimento e de consolidação no qual o que se realiza é, em última instância, a própria razão universal segundo o seu ideal infinito de verdade. Em termos metafóricos, mas não arbitrários, podemos dizer que a teleologia, a

[115] É neste sentido que a filosofia se apresenta como ciência autêntica do mundo da vida, na medida em que ela alcança o seu rigor através da *epoché*, que "pretende recuperar o terreno das perguntas últimas (...), o solo virgem da apodicticidade e da evidência, do sentido e do ser, das perguntas pré-categoriais" (GÓMES-HERAS, 1989, p. 235). Ou seja, a filosofia é a ciência que revela a estrutura teleológica do mundo da vida. "O *telos* infinito se encontra latente na vida pré-científica e é esse fim ou ideia oculta o que a filosofia está encarregada de desvelar. A teleologia se identifica com a racionalidade imanente ao mundo da vida em sua consistência histórica" (GÓMES-HERAS, 1989, p. 100).

partir de si mesma e na medida em que ela não pode ser racionalmente ultrapassada – o que abriria espaço para realizações antiéticas –, faz do próprio rigor o tema originário e apropriado de uma ciência específica, introduzindo-o, inclusive, em sua identificação metodológica pela qual ela se orienta e se mantém como uma *nova e radicada* ciência, uma ciência sem quaisquer pressupostos, e consciente da responsabilidade das suas realizações e dos seus efeitos práticos. Isto significa que a teleologia não apenas abriga perenemente a esperança de *renovação* da filosofia, mas também, que ela efetivamente renova e realiza a filosofia independentemente da crise em que esta porventura se encontre fazendo com que a filosofia consiga superar os seus recorrentes momentos de ceticismo quando ela se torna, pobremente, apenas uma ciência funesta das palavras ou uma ciência *sem raízes* e desenraizada da Terra, e se compreenda, efetivamente, como uma *tarefa* perpétua responsável pela sua própria vida (HUSSERL, 2012, p. 11). A teleologia tanto possibilita quanto exige que a filosofia – enquanto ciência radicada dos autênticos combates espirituais da humanidade – se constitua como uma *ciência da renovação*, e assim, tendo a própria renovação como tema científico específico, esta *ciência do telos* só pode ser, em sua tarefa infinita, uma *philosophia perennis*.

Se a possibilidade de renovação está abrigada no *telos*, se podemos dizer que ele é germinação contínua ou sempre novidade, então, tematizá-lo significa esclarecer, antes de tudo, o próprio surgimento ou a doação do que se encontra, naturalmente e inquestionavelmente, aí, no mundo natural investigado e determinado pelas ciências naturais partidárias da metodologia positivista que reduz todo o ser ao ser em si objetivo, plenamente determinado como uma pura presença sem potencialidades, sem a vitalidade fluente própria das raízes. Nesses termos, constituir-se como uma ciência das raízes ou tematizar o *telos* implica em ultrapassar a dimensão na qual se localizam e vigoram as ciências naturais do objeto positivo que reduzem a evidência ao inteligível matemático desprovido de qualquer referência a uma subjetividade espiritual. Ou seja, são rigorosamente diferentes o *telos* e o objeto positivo das ciências naturais. Se o objeto postula uma existência em si, real e fisicamente causal, em seu mero estar aí fático no espaço objetivo como o solo em que ele pode ser plenamente determinado, o *telos*, por sua vez, não está aí no mesmo sentido, sem fluência e potencialidades, ele não tem existência real e causal, e sendo da ordem da doação anterior ao fato, o *telos* não tem solo, isto é, ele não é o que se encontra no espaço objetivo que determina positivamente excluindo o espaço para a renovação. Então a renovação não pode ser feita a partir das

ciências naturais. Estas não a suportam em sua estrutura metodológica e em sua aplicabilidade técnica enquanto desvios e afastamento da razão teórica universal como a *enteléquia* que ordena e orienta (como um ideal infinito que realiza a história como a história da sua própria automeditação reflexiva) a filosofia a lutar "pelo seu genuíno e verdadeiro sentido e, assim, pelo sentido de uma humanidade genuína" (HUSSERL, 2012, p. 11). A filosofia não pode se constituir genuinamente e ter claro o seu verdadeiro sentido se ela não recupera e não nos oferece o sentido de uma humanidade genuína. Este é o seu *telos* que faz dela uma tarefa ao mesmo tempo científica e ética. Enquanto ciência do *telos*, a filosofia não pode reivindicar uma neutralidade axiológica e prática e não pode prescindir de uma responsabilidade ética que é, antes de tudo, uma responsabilidade autogovernada e autojustificadora, *a priori* e apodicticamente livre de condições e de solo. É nesses termos que podemos entender como uma exortação a seguinte declaração de Husserl:

> Somos, então, no *nosso* filosofar – como poderíamos ignorá-lo – *funcionários da humanidade*. A responsabilidade inteiramente pessoal pelo nosso verdadeiro ser próprio, enquanto filósofos na nossa íntima vocação pessoal, traz em si, ao mesmo tempo, a responsabilidade pelo verdadeiro ser da humanidade, o qual só é na medida em que é ser dirigido a um *telos* e, *se de todo* puder ser efetivado, só o pode ser pela filosofia – por *nós*, *se* formos seriamente filósofos (2012, p. 13).

Em sua autocompreensão radical como sujeito epistemológico legítimo, que só se realiza em termos apodícticos (ou seja, neutralizando e superando a sua existência humana individual e natural), o filósofo é aquele que, vivendo de modo reflexivo e ultimamente justificado a sua vocação, *está a serviço* da humanidade, um serviço que consiste em explicitar-lhe a direção teleológica para a sua renovação sempre presente como uma possibilidade metafísica. A filosofia se realiza como essa explicitação assumida como um serviço pelo qual se responsabiliza aquele que se esforça em prol da sua íntima vocação pessoal. O sentido genuíno e a destinação ética da atividade filosófica se encontram neste *servir* entendido como conduzir a humanidade ao seu próprio ser verdadeiro ou direcioná-la a um *telos*. E em termos este foi um resultado da vida e da atividade filosófica de Sócrates.

E ainda iluminado pela manhã eterna da filosofia e da humanidade, Sócrates vivenciou extremamente a sua íntima vocação pessoal em benefício do ser verdadeiro da

humanidade, a qual ele pretendeu direcionar não apenas através da sua vida, mas também, através da sua morte. Sócrates foi um *funcionário da humanidade*, isto é, um cientista rigoroso que pretendeu trazer-lhe a verdade como único ideal orientador capaz de melhorar a existência humana, mas, ao fazê-lo, Sócrates melhor serviu à humanidade trazendo-lhe a divindade que concede aos homens a graça da verdade. E assim, pode ser acusado de impiedade aquele que não vive orientando-se pela verdade que ele deve buscar através de um autoexame responsável. Sócrates nos mostra que somente quem tem "uma sabedoria puramente humana" (*Apologia de Sócrates,* 20e) pode e deve dedicar a sua vida a esse autoexame através do qual ele estará em condições de servir à humanidade. Em outros termos, apenas se torna um funcionário do verdadeiro ser do homem aquele que dispõe somente de uma sabedoria puramente humana[116]. Já os que dispõem de uma sabedoria mais que humana se revelam inimigos do homem. O exemplo de Sócrates nos mostra que o serviço filosófico se realiza como uma obediência à divindade. (*Apologia de Sócrates,* 23b-c). A filosofia torna-se um serviço ao homem porque, primeiro e inquestionavelmente, ela está a serviço da divindade, que exige ao filósofo se afastar dos seus próprios interesses, das comodidades sociais e das condições materiais do bem-estar. O exame e o questionamento socráticos do homem "é para bem servir a divindade", não importando as muitas inimizades e os riscos de morte que isto inevitavelmente traz. É essa obediência ou piedade que permite e encoraja Sócrates a realizar a filosofia, levando-a para as praças e locais públicos da cidade. A investigação de Sócrates se traduz num questionamento da impiedade da sabedoria humana que se revela, por fim, vazia, inútil, e até mesmo prejudicial[117]. A tarefa de Sócrates, como um operário da realização

---

[116] O Méleto, afeito a sabedoria inspirada, foi um dos acusadores-caluniadores de Sócrates. Méleto, que se dizia honesto e amigo da cidade, assim o acusou: "Sócrates, assim diz ele, é culpado de corromper os moços e não acreditar nos deuses que a cidade admite, além de aceitar divindades novas" (*Apologia de Sócrates,* 24c). O que está em jogo é a qualidade honrosa e virtuosa de *amigo da cidade*. E sobretudo é amigo da cidade aquele para quem a justiça é indissociável da crença na existência dos deuses. Ao aceitar e defender a justiça, Sócrates afirma a sua crença: "A verdade, atenienses, é que eu creio neles, como não o faz nenhum dos meus acusadores, e deixo agora a vós e à divindade decidir como for melhor tanto para mim como para todos vós" (*Apologia de Sócrates,* 35e). O que for melhor será decidido através desse elo entre justiça e divindade. Só o verdadeiro amigo da cidade defende isto.

[117] Contra a presunção e a vaidade humanas, referindo-se ao oráculo de Delfos que o revelou como o homem mais sábio, Sócrates declara: "Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria" (*Apologia de Sócrates,* 23b). Sócrates se faz de servidor ao não pretender rivalizar com a sabedoria do deus. O que Sócrates realiza, servindo aos homens, é a própria sabedoria do deus; ele reaproxima os homens de deus.

teleológica da filosofia, já era a renovação da humanidade, que se encontrava afastada da verdade do seu próprio ser. A restituição desta verdade dependia do exame socrático fundamentado em sua obediência da divindade. Ao nos dispormos ao serviço filosófico estamos respondendo a um chamado da divindade. E por isto não importa se a vida que se estabelece através dessa resposta que nos desperta a nossa vocação pessoal nos aproxima da morte, mas, antes, importa se procedemos com justiça ou com injustiça, se fomos homens bons ou celerados. Antes o perigo e a morte do que a desonra. Quem faz esta escolha se torna um bem para a cidade e deixa de ser um peso morto sobre a terra (*Apologia de Sócrates,* 28b-e). Então, Sócrates admite que seria uma grande desonra abandonar a sua tarefa diante do medo da morte. Eis suas palavras:

> vendo-me, agora, no posto em que me colocou a divindade, conforme creio e admiti, para dedicar-me exclusivamente à filosofia e examinar a mim e aos outros, só de medo da morte ou do que quer que seja viesse a desertar. Isto, sim, fora gravíssimo, e com todo o direito qualquer pessoa poderia processar-me por eu não acreditar nos deuses, uma vez que desobedecera ao oráculo, revelara medo da morte e me considerara sábio sem que o fosse. Porque ter medo da morte, senhores, outra coisa não é senão considerar-se sábio; equivale a imaginar alguém que sabe o que ignora (*Apologia de Sócrates,* 29a).

Como saber se a morte é um bem ou um mal? Este saber só pode ser uma imaginação incoerente com o exercício da filosofia. Somos ímpios quando imaginamos saber o que não sabemos e quando nos consideramos possuidores de uma sabedoria sobre-humana. Isto significa incorrer na *Hybris* que pode nos levar a cometer injustiças.

É pertinente lembrar que Sócrates também não aceita a absolvição se a condição para isto for que ele passe a viver sem filosofar, respondendo, de imediato, que ele é mais obediente aos deuses do que aos homens (*Apologia de Sócrates,* 29d). Para o operário da realização teleológica da filosofia, a vida sem o autoexame, sem o exame das pessoas e sem conversar sobre a virtude, não vale a pena ser vivida (*Apologia de Sócrates,* 38a). E em seu firme propósito de continuar servindo, Sócrates anseia promover uma viravolta nos valores levando as pessoas a se envergonharem por tanto se preocuparem com dinheiro, a se envergonharem por sua cobiça, a tal ponto que negligenciam a prudência, a verdade e, sobretudo, o aperfeiçoamento da alma (*Apologia de Sócrates,* 29e). O serviço filosófico deve denunciar a carência social de virtude. Com efeito, diz Sócrates: “É o que me ordena fazer a divindade, bem o sabeis, estando eu convencido de que nunca nesta

cidade vos tocou por sorte maior bem do que o serviço por mim a ela prestado" (*Apologia de Sócrates,* 30a). O *êthos* do serviço filosófico o vincula à divindade. Esse vínculo é o que faz a atividade filosófica se realizar inseparável de um *êthos*. E este é transvalorativo porque há uma oposição entre a verdade na qual ele se fundamenta e a cidade que se orienta por valores que sinalizam para uma impiedade[118].

Quem serve deve até mesmo agir em benefício dos seus inimigos corrompidos pela injustiça ímpia, pois o maior mal é matar injustamente um homem. "Por isso mesmo atenienses", diz Sócrates, "estou longe de argumentar no meu próprio interesse, como se poderia imaginar, porém no vosso, para que com a minha condenação não venhais a pecar contra a dádiva que vos concedeu a divindade" (*Apologia de Sócrates,* 30e). Para aquele que serve, o maior mal não é morrer, mas praticar a injustiça, e Sócrates se defende, não para livrar-se da condenação, e sim, para livrar Atenas do pecado contra a divindade, que é a injustiça. É o deus que concede à cidade aquele que, de forma virtuosa e amigável, a serve defendendo a justiça antes e a despeito de si mesmo. E sem a verdade não há justiça. E assim, embora a defesa da verdade e segundo a verdade possa nos levar à morte, esta só pode ser uma morte boa. E nesses termos, é mais digno ser apanhado pela morte do que pela maldade e pela injustiça. É melhor ter alcançado uma morte boa do que permanecer vivo depois de ter sido julgado e declarado culpado pela Verdade (*Apologia de Sócrates,* 39b-c). E apenas uma intimidade com o divino nos encaminha para uma morte boa não apenas para nós mesmos, e assim, através da sua morte, Sócrates ainda servia a cidade. Para aquele que serve, que é necessariamente um homem de bem, "nenhum mal pode acontecer na vida nem na morte, e que os deuses não se descuidam do seu destino" (*Apologia de Sócrates,* 41d). Ante o cuidado do deus as fronteiras entre a vida e a morte se fragilizam e por esta fragilidade caminha o filósofo em busca de uma ciência rigorosa do homem que a este permita vir a ser melhor como alguém que vive

---

[118] O perigo é o atrofiamento social da alma, e contra esse desvirtuamento Sócrates se posiciona: "Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provêm a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares" (*Apologia de Sócrates,* 30b). A riqueza e o bem são o aperfeiçoamento da alma através da busca autorresponsável pela virtude mais condizente com a nossa íntima vocação pessoal que nos associa à divindade. O serviço também se traduz assim: "empenhei-me apenas em proporcionar a cada um de vós o que a meu ver constitui o maior dos benefícios, procurando convencer cada um a não se ocupar com seus negócios sem primeiro ocupar-se de si mesmo para tornar-se cada vez melhor e mais prudente" (*Apologia de Sócrates,* 36c). A filosofia deve despertar para a ocupação de si mesmo; ela orienta o vir a ser melhor do ser humano capaz de realizar a prudência como valor social universal.

prudentemente segundo as suas virtudes. Eis o destino do filósofo. Eis o *telos* da filosofia que ilumina como uma *enteléquia* concedida à cidade pela divindade. Na *enteléquia* encontramos o elo entre a cidade e a divindade. E a manutenção e o fortalecimento desse elo constituem o serviço do filósofo.

Viver segundo esse servir como uma vocação íntima ou tornar-se seriamente filósofo significa se responsabilizar ou, ao menos, viver a sua vida no esforço para efetivar o *telos* da humanidade, levando-a à compreensão do seu próprio ser verdadeiro como uma compreensão de si mesma, através da qual, o que se realiza é uma metafísica, visto que, conforme vimos, o *telos* ultrapassa a realidade natural, empírica e historicamente objetiva dos fatos e, neste sentido, ele precisa ser explicitado e trazido à tona como um ideal orientador – uma *enteléquia* – ou um chamado para a autenticidade e a autonomia racionalmente responsáveis desde sempre presente na humanidade como o que há nela de possibilidade de renovação, de continuidade para além do seu mero ser dado em uma atualidade pronta e acabada. Enfim, a *enteléquia* 'na' humanidade – ou sua teleologia implícita – leva-a a se relacionar com um infinito para além de qualquer condição, interesse instintivo, tempo e espaço objetivos, e assim, a *enteléquia* constitui a racionalidade supra-científica da história da humanidade possibilitando o encontro consigo mesma da humanidade em sua história através de uma autocompreensão fundamentada em um rigoroso e ininterrupto autoestudo que só se encontra no filósofo através do seu dever incondicional de servir, e fundamentalmente, na filosofia como ciência universal da renovação sem término positivo ou do *devir teleológico* do ser verdadeiro. Esse devir como a verdade do ser começa por nos exigir, *nós filósofos* do tempo presente que ainda acreditamos na possibilidade da filosofia como tarefa, liberada da sua mortificação pelo discurso acadêmico (HUSSERL, 2012, p. 12), a realização apodíctica do nosso ser existencial *filosófico* e a transformar o sentido completo da filosofia. A filosofia não entra em seu processo de se tornar real se ela não se dispor a essa transformação pela qual se renovará o seu sentido completo que passará a ser interpretado como explicitação da teleologia do devir. Ou seja, só através da realização autônoma da razão alcançaremos o devir teleológico como a verdade do ser. Diante disto, em nosso modo epistemológico de existir apodíctico, temos o dever incondicional de

> trazer a razão latente à autocompreensão das suas possibilidades e tornar assim compreensível a possibilidade de uma metafísica enquanto

> verdadeira possibilidade – tal é o único caminho para trazer uma metafísica, ou uma filosofia universal, ao curso trabalhoso da efetivação. Só assim se decide se o *telos* que, com o nascimento da filosofia grega, se tornou inato à humanidade europeia, o *telos* de – no movimento infinito da razão latente até a manifesta, e no esforço infinito de autonormação por meio desta verdade e genuinidade da humanidade – querer ser uma humanidade a partir de uma razão filosófica (...); ou se antes não irrompeu na humanidade grega, pela primeira vez, aquilo que, na humanidade enquanto tal, se definiu, segundo a sua essência, como *enteléquia* (HUSSERL, 2012, p. 11).

O trabalho do filósofo em prol da humanidade não é nada menos do que *efetivar* uma metafísica[119]. Eis o vir a ser real da filosofia. O que consiste, antes de tudo, em enraizá-la em um solo apodíctico universal, e isto exige, inicialmente, "perfurar a crosta dos 'fatos históricos' superficiais da história da filosofia, questionando, mostrando, testando o seu sentido interior, a sua *teleologia oculta*" (HUSSERL, 2012, p. 13; grifo nosso). A tarefa da filosofia tornou-se, na pena de Husserl, a desocultação da sua própria teleologia, e isto significa, ao mesmo tempo, ultrapassar, de modo autorreflexivo, a sua história sedimentada em suas verdades definitivas e adquiridas como fatos em si e efetivar-se como uma metafísica da autocompreensão da razão como a verdadeira possibilidade da humanidade vir a ser neste movimento infinito de autocondução racional enquanto explicitação da sua teleologia segundo a *enteléquia* que, abrigando o sentido legítimo do ser humano, convoca a humanidade para sair da sua exterioridade objetiva e se esforçar em prol do seu ser genuíno e autêntico.

> A humanidade em geral é, segundo a sua essência, ser homem em humanidades ligadas generativa e socialmente, e, se o homem é ser racional (*animal rationale*), ele só o é na medida em que toda a sua humanidade é uma humanidade racional – quer orientada de forma latente para a razão, quer abertamente orientada para a enteléquia que chegou a si mesma, que se tornou manifesta para si mesma e que, doravante, *conduzirá conscientemente*, numa necessidade essencial, o devir da humanidade. A filosofia, a ciência, seria, então, o *movimento histórico da revelação da razão universal, "inata" como tal à humanidade* (HUSSERL, 2012, p. 11)[120].

---

[119] Tendo em vista a investigação apriorística acerca da fonte universal e única de todo sentido possível para nós, que assumimos a autorreflexão universal sobre a qual se funda uma comunalização transcendental, "para não deixar surgir qualquer mal-entendido, quero indicar que a Fenomenologia exclui toda e qualquer Metafísica que opere ingenuamente com absurdas coisas-em-si, mas não toda e qualquer Metafísica em geral" (HUSSERL, 2013, p. 38).

[120] Veremos que essa *enteléquia* que chegou a si mesma, desocultada em uma primeira eclosão auroral, e ainda irradiando, segundo Husserl, a partir da qual começou o devir da humanidade por ela sempre orientado, ainda que obscuramente, ocorreu com o nascimento da filosofia grega.

A humanidade põe-se no caminho infinito da sua essencialização apenas segundo a *enteléquia*, e este seu *telos* inato e apodíctico já estava em germe no nascimento da filosofia grega – a manhã eterna da razão *desperta*, quando a verdadeira possibilidade do vir a ser da essência humana ainda não havia sido ocultada em um processo histórico de anoitecimento da razão que culminou, no presente, em uma humanidade desvigorada e cansada, uma humanidade que, incapaz do esforço infinito de autonormação, queda-se destituída de verdade e de genuinidade e, deste modo, se entrega à barbárie[121]. Em outros termos, a humanidade mais elevada, a humanidade por vir, aquela ainda sem uma noite que obscurecesse o seu ser essencial como sua verdadeira possibilidade, leva uma existência como já tendo sido há muito tempo segundo um viver conforme a *enteléquia*. De modo indissociável, a filosofia apenas cumpre ou, ao menos, se põe no caminho do cumprimento da sua tarefa infinita de desocultação da sua própria teleologia, se ela retoma e reflete o seu próprio nascimento, quando a razão é desperta e manifesta, pois, assim, compreendendo-se como filosofia do seu começo ou das suas origens é que ela poderá trazer a razão latente e inata na humanidade à manifestação autocompreensiva das suas possibilidades. Se, para a filosofia, retornar às suas origens significa retornar ao seu *telos* originariamente inseparável da elevação ética da humanidade, e se nisto ela recupera a sua universalidade e unidade, então, sua apodicticidade consiste nela jamais deixar o seu começo como um ideal, uma vez que, aí, se encontra o seu *telos*, e nesses termos, a filosofia como *ciência de rigor* se realiza como uma metafísica que se autofundamenta por meio da automeditação das suas próprias origens em uma absoluta ausência de pressupostos[122].

---

[121] Tendo se afastado das normas ideais exigidas pelas tarefas infinitas racionais, e tendo se alienado da sua própria teleologia que traz consigo a essência universal da humanidade, em virtude da indisposição para o dever autorresponsável, a existência europeia científico-ética entra em crise e a vida se desagrega ante a perda de confiança no "heroísmo da razão". Diante deste quadro de cansaço e de desespero, Husserl alerta que "o maior perigo da Europa é o cansaço" (2012, p. 275), sobretudo, para reviver "a primeira eclosão da filosofia na humanidade", quando a humanidade se encontrava sob sua aurora ideal, ou seja, quando ela vivia essencializada no esforço e no vigor da autocompreensão das suas verdadeiras possibilidades.

[122] Isto é possível porque, segundo a sua essência, pertence "a toda a instituição inaugural também uma instituição final, tarefa do processo histórico. Esta está realizada quando a tarefa alcançou a clareza completa e, assim, um método apodíctico que, a cada passo da realização, é uma transição permanente para novos passos, que se revestem também do caráter de um êxito absoluto, isto é, apodíctico. A filosofia como tarefa infinita teria chegado, assim, ao seu começo apodíctico, ao seu horizonte de prossecução apodíctica" (HUSSERL, 2012, p. 58).

> A ciência universal apodicticamente fundada e fundamentadora surge, então, como a função da humanidade necessariamente mais elevada, a saber, e conforme se disse, a da possibilitação do seu desenvolvimento até uma autonomia humana pessoal e oniabrangente – a ideia constituinte da força vital impulsionadora do mais elevado estádio da humanidade. A filosofia não é, assim, do princípio ao fim, senão "racionalismo", mas racionalismo diferenciado em si segundo os diversos estádios do movimento de intenção e preenchimento, a *ratio no permanente movimento de autoelucidação*, iniciado com a primeira eclosão da filosofia na humanidade, cuja razão inata esteve até então ainda no estado do completo encerramento, na treva da noite (HUSSERL, 2012, p. 217).

Para Husserl, recordando o sentido ético da desocultação que caracteriza a especificidade científica da filosofia, a ciência verdadeiramente universal, aquela que alcançou o seu sentido autêntico, traz, em sua própria autonomia apriorística e apodíctica conquistada ao longo da desocultação da sua teleologia, as condições e o impulso vital para a elevação renovadora da humanidade desde as suas raízes, oferecendo-lhe um novo começo intrínseco ao movimento permanente de autoelucidação da *ratio* iniciado com "a primeira eclosão da filosofia na humanidade". A ciência desta autoelucidação que sempre renova o começo, uma vez que, nela, a razão ainda e sempre se encontra em sua manhã grega, traz consigo as condições permanentes do recomeço da humanidade oferecendo-lhe a compreensão das suas possibilidades essenciais de ser sempre em relação à renovação infinita e racionalmente possível do seu começo. O retorno ao começo permite a restituição do sentido da vida humana. Trata-se de recuperar a força vital impulsionadora de uma manhã apodíctica com a fertilidade de um nascimento contínuo e sem fim anterior ao próprio *ser enquanto ser* dito pela identidade a si da substância eterna, e à *verdade em si*, supostamente já dada de modo definitivo como uma herança inquestionável, ambos objetivados pela filosofia desvirtuada em tradição. Ora, esta manhã de uma tão intensa claridade das origens que dissipa a "treva da noite", esta manhã do esclarecimento da evidência primeira que se manifestou está por vir ainda e continuamente no nascimento da filosofia grega. Eis em que sentido sua tarefa de retorno às suas origens não apenas abriga, na filosofia, a humanidade futura, mas também, faz dela a ciência da futuridade da humanidade, sem quaisquer previsões e profecias.

Para Husserl, "a filosofia grega delineia, no seu estádio inicial, a imagem da aurora" (2012, p. 217), quando a filosofia se encontrava em sua autenticidade própria de uma ciência universal autorresponsável e, consciente e entregue às finalidades infinitas da elevação da humanidade às suas possibilidades últimas de ser, vivenciava o modo

heróico de existir da razão, específico do "nível da existência humana sob normas ideais para tarefas infinitas, o nível da existência *sub specie aeterni*" (HUSSERL, 2012, p. 267) próprio, especificamente, da absoluta universalidade, "precisamente aquela que está, desde o início, contida na ideia de filosofia" (HUSSERL, 2012, p. 267). É preciso, hoje, no momento em que a razão jaz nocivamente afetada pelo naturalismo e pelo objetivismo, retomar o heroísmo da razão a fim de atravessar a noite de crise, de cansaço e de ceticismo em que a humanidade presente se encontra, rumo à aurora da autocompreensão de uma razão universal e autêntica, "clara como o dia", o que consiste na descoberta "do modo de ser necessariamente concreto da subjetividade absoluta (a subjetividade em sentido transcendental último) numa vida transcendental de permanente 'constituição do mundo'" (HUSSERL, 2012, p. 219) e também, e indissociavelmente, na instauração de "uma práxis de um novo tipo" que transforma o sentido completo da filosofia, que se pretendia "óbvio", pois, "com a nova tarefa e o seu solo apodíctico universal, demonstra-se a possibilidade *prática* de uma nova filosofia: por meio da ação" (HUSSERL, 2012, p. 13), e que estará a serviço da efetivação deste novo tipo de *práxis*:

> O da crítica universal de toda a vida e de todas as finalidades da vida, de todas as formações e sistemas culturais já surgidos a partir da vida dos homens e, com isso, também uma crítica da própria humanidade e dos seus valores reitores, tanto expressos como inexpressos; e, numa consequência mais lata, sob a forma de uma práxis que tem em vista elevar a humanidade, segundo normas de verdade de todas as formas, através da razão científica universal, modificá-la desde a raiz numa nova humanidade, capacitada para uma autorresponsabilidade absoluta com base em intelecções teoréticas absolutas (HUSSERL, 2012, p. 261)[123].

A partir do seu solo apodíctico universal – aquele de uma vida transcendental de permanente constituição do mundo por parte de uma subjetividade absoluta que se faz concreta – a filosofia se apresenta e se realiza como uma crítica rigorosa do modo humano de viver e dos seus valores regentes, tanto culturais, quanto morais; isto é, ela questiona,

[123] Essa renovação da *práxis* filosófica – ou o tornar-se real da filosofia em termos ético-científicos – nos remete e nos revela, segundo Gómes-Heras, a *epoché* como um procedimento de derrubada e de destruição com o propósito de recuperar o *Lebenswelt* liberando-o das deformações históricas, das construções científicas, e dos véus ideológicos do objetivismo científico, que ocultam e usurpam o verdadeiro ser do mundo pré-científico. Para Gómes-Heras, desempenhando a função de ascese e de recuperação do homem perdido, a *epoché* descarta e prescinde de uma "série de fatores circunstanciais, entre os quais, cabe enumerar aqueles que circundam o homem em seu viver quotidiano: ofício, família, nação, etc., ou aqueles outros que o vinculam a uma determinada tradição cultural e histórica, tais como o Estado, o direito ou a religião" (GÓMES-HERAS, 1989, p. 237).

e porventura, retira da humanidade aquilo pelo que esta se governava e se orientava. Tal serviço é a possibilidade prática de uma nova filosofia, que não é praticamente possível na humanidade tal como ela se encontra vivendo mundanamente destituída de um solo apodíctico universal anterior ao mundo objetivo das ciências de fatos. A vida-no-mundo pré-científica não é ainda a vida transcendental absolutamente autorresponsável que se autofundamenta em intelecções teoréticas absolutas.

No mundo objetivo dos fatos, a humanidade se encontra sem solo, sem o seu solo específico e inato, o solo do seu nascimento e sem o qual, inessencializada, ela padece da perda de si mesma e do seu vir a ser a partir da compreensão das suas verdadeiras possibilidades. Nessas condições, tendo em vista o serviço da sua nova *práxis* de efetivação científica de uma metafísica, e considerada como uma tarefa infinita, cabe à filosofia, como ciência cujo rigor é também uma crítica universal, essencializá-la ou restituir o solo apodíctico universal à humanidade, ou seja, caberá à filosofia, em sua nova *práxis*, renovando-a, devolver à humanidade as suas raízes, o seu devir, e isto implica em mostrar-lhe o cansaço e a debilidade do seu viver mundano, anoitecido, e há muito esquecido de uma manhã por vir. Agora, se o solo é aquilo sem o que o ser não devém e não é, portanto, ele mesmo, de si afastado, sem consistência e solidez interna, e se o solo, orientando-nos e nos direcionando para o nosso sentido genuíno, é o que se encontra inato como possibilidade sempre presente de renovação, então, ele é o outro nome da *enteléquia* pela qual a humanidade compreende a sua essência absolutamente racional ou, em outros termos, o seu *eidos a priori universal*. Deste modo, a ciência da universalidade humana – uma vez que esta é a universalidade da própria razão como *telos* inato à humanidade – só pode ser uma ciência *a priori* e *eidética* que se proponha a elucidação fundamentada em princípios apriorísticos da manifestação autoevidente da razão universal em seu vir a ser segundo uma vida transcendental autorresponsável e intimamente vocacionada para a efetivação infinita do ideal absoluto em prol da renovação e da elevação ética da humanidade. Nesses termos, essa nova metafísica como *ciência do solo*, ou ciência eidética do devir da vida, que pretende ser ciência da formação e do desenvolvimento da humanidade, desde as suas raízes, se realiza, ultimamente, como filosofia transcendental, e especificamente, como *fenomenologia transcendental* enquanto ciência subjetivo-apodíctica daquilo sem o que não podemos pensar o homem, daquilo que especifica o seu ser.

> A *razão* é o específico do homem, como ser que vive em atividades e habitualidades pessoais. Como vida pessoal, esta vida é um incessante devir numa incessante intencionalidade do desenvolvimento. Quem nesta vida devém é a própria pessoa. O seu ser é sempre devir, e isto, na correlação do ser pessoal singular e pessoal comum, é válido para ambos, para o homem e para as humanidades unitárias (HUSSERL, 2012, p. 217).

A razão especifica a *pessoa humana*. E esta é uma vida que não existe sem o seu próprio devir ou formação racional. Formar-se racionalmente, com liberdade e responsabilidade éticas, é *vir a ser* uma pessoa. O *telos* inato na humanidade exige que a pessoa seja, por meio de um autoestudo autônomo e contínuo, o seu próprio vir a ser autêntico e autogovernado segundo a autocompreensão das suas possibilidades de se desenvolver e de, conjuntamente, modificar ou reabrir o mundo circundante em prol da renovação da humanidade. A razão não sai do seu estado latente e encerrado na treva da noite, ela não se torna manifesta para si mesma na claridade matinal e pré-metafísica da sua *forma final*, a não ser por meio do *devir pessoa* do homem através do seu modo de viver orientado para o dever absoluto intrínseco ao seu *telos*, a saber: o seu estar a serviço da formação e da elevação da comunidade humana compreendida como uma pessoa universal e superior cuja supranacionalidade se dirige para uma forma normativa que reside no infinito. E isto caracteriza a marcha necessária à supranacionalidade como desenvolvimento e propagação de um espírito de normas universalmente válidas, marcha que implica, pois, uma transformação da humanidade no seu todo[124]. O que significa, essencialmente, a comunalização a partir da forma filosófica de existir na medida em que esta, na realização histórica da sua *forma final*, leva à transcendentalização da vida intersubjetiva ou exige um viver na vocação, apriorística e criticamente autoevidente, para o apodíctico. Nesses termos, a pessoa não devém sem o apodíctico, sem o seu vocacionar-se libertador que comunaliza e harmoniza, em termos de uma coletividade transcendental como humanidade pessoal, as demais vocações, que assim deixam de ser interesses pré-racionais, pré-sociais, apenas empiricamente éticos, que fortalecem a individualização e potencializam a desagregação e a barbárie.

---

[124] Tendo em vista essa polarização da vida finita para a infinitude, "precisamente com isso surge um novo modo de comunalização e uma nova forma de comunidade duradoura, cuja vida espiritual, comunalizada pelo amor das ideias, pela produção de ideias e a normalização ideal da vida, traz em si a infinitude como horizonte de futuro: o de uma infinitude de gerações que se renovam a partir do espírito das ideias" (HUSSERL, 2012, p. 255).

De acordo com Husserl, “a vida pessoal humana decorre em estádios de autoestudo e autorresponsabilização, desde atos singulares e ocasionais” (2012, p. 217), os quais já são um direcionamento teleológico na medida em que constituem uma vida na decisão de pessoalizar-se, indo desta forma, “até o estádio do autoestudo e autorresponsabilização universais, e até a apreensão consciente da ideia de autonomia” que se torna a motivação espiritual para a decisão da “vontade de dar à sua vida pessoal inteira a figura da unidade sintética de uma vida em autorresponsabilização universal”, acrescenta Husserl (2012, p. 217). Assim se abandona a vida empiricamente dispersa e se alcança a inteireza da vida ou sua unidade em relação com o universal, através desta vontade racional, própria do devir pessoa, “de se dar a si mesmo uma figura livre, autônoma, de um verdadeiro eu que busca efetivar a razão que lhe é inata” (HUSSERL, 2012, p. 217), e a partir deste encontro com o seu eu verdadeiro – ou com a verdade do seu ser – tornar-se um bom companheiro para si mesmo na renovação constante desta vontade que requer, segundo Husserl,

> o esforço de ser fiel a si mesmo, de poder permanecer idêntico a si mesmo como eu-razão; e isto em correlação incindível, para pessoas singulares e para comunidades, em virtude da sua vinculação interior, imediata e mediata, a todos os interesses – vinculados em concordância e em conflito –, e segundo a necessidade de fazer a razão pessoal singular chegar a uma efetivação cada vez mais perfeita só como comunidade pessoal, assim como inversamente (2012, p. 217).

A fidelidade e a identidade são, pois, características da razão, cuja liberdade, não sendo apenas uma *possibilidade lógica* de um eu puro como pólo idêntico das suas autoapercepções, é também uma *possibilidade prática* (HUSSERL, 2000, p. 273), enquanto possibilidade espiritual de ser da própria pessoa, em suas faculdades, como um *ser-capaz-de*, dóxico ou pré-lógico, cuja potencialidade positiva é uma capacidade de realização prática e de ser, também na esfera praticamente possível, fiel e idêntica a si mesma apesar da sua oposição aos outros nessa esfera *dóxica* das possibilidades de ser autônoma (HUSSERL, 2000, p. 281)[125]. Já nesta esfera prática, sou-capaz de me

[125] Em outro sentido, a fidelidade a si e a identidade da pessoa, tanto constituem uma história pessoal quanto nos dizem que a pessoa é a história da sua própria unificação assegurada pela estrutura teleológica do ser da sua subjetividade que revela o seu eu verdadeiro em devir orientado para o infinito e motivada por sua vontade de ser em harmonia com a sua meta última e mais autêntica (KORELC, 2013, p. 354-356), que é descoberta através do reconhecimento e da aceitação da sua vocação íntima, a qual, sendo aspiração ao *telos* ou à ideia do meu eu mais pessoal, exige, segundo Martina Korelc, “a crítica radical, apodíctica, que

compreender como fonte dos meus pensamentos e dos meus sentimentos (HUSSERL, 2000, p. 281), uma fonte de leis formais fundamentais da minha capacidade de motivação e da constituição dos meus valores pessoais, a partir das quais alcanço o valor mais elevado representado pela decisão verdadeira, genuína, válida e livre, ou seja, a decisão que representa o mais elevado poder motivacional.

Portanto, a *autonomia da razão*, por ser o fundamento da fidelidade a si e da identidade consigo mesmo apesar da oposição aos outros, me mantém e abriga a minha *auto-preservação* em minha aquisição de hábitos, em meus comportamentos, em minhas ações e relações. Isto confirma que "a 'liberdade' do sujeito pessoal consiste no fato de que eu não me entrego, passivamente, à influência dos outros, mas, ao invés, decido por mim mesmo" (HUSSERL, 2000, p. 282), e assim não realizo apenas a mim mesmo com a sobredita fidelidade e identidade, mas, realizo também a própria liberdade como delimitação de uma esfera prática possível. A liberdade é praticamente possível segundo a autonomia da razão. Neste sentido, é possível a realização prática das suas possibilidades – que são possibilidades teleológicas de ser racionalmente livre – sem deixar de ser fiel a si e sem perder a sua identidade. Precisamente por isto, em seu ser praticamente possível conforme a *enteléquia* humana, a pessoa se torna uma referência para se pensar a renovação e a elevação da humanidade como personalidade de nível superior universalmente comunalizada.

Por essas razões, a teoria da pessoa – ou a egologia –, ou deve ela mesma se desdobrar, ou deve servir de base para se elaborar uma teoria não abstrata e não cientificista da sociedade. Husserl nos autoriza a refletir sobre a própria sociedade através da sua ontologia da pessoa (2000, p. 181). E isto ocorre porque, reforçamos, a pessoa se esforça pela renovação e pelo renascimento de acordo com o seu enraizamento no constante retorno a si da sua essência orientadora. E assim, a pessoa se dispõe à possibilidade prática do autoconhecimento e da autorresponsabilidade que retira a liberdade da esfera puramente lógica das reflexões autopercipientes e lhe outorga um valor ético superior que faz da liberdade um dever absoluto na medida em que, através da liberdade, o sujeito se espiritualiza e, sobretudo, se autoexplicita a própria *enteléquia* inata

---

deve ser uma autocrítica, ou seja, a crítica radical do Eu pessoal. Nela, em última instância, se unifica a vida do Eu num sentido novo" (2013, p. 362). Essa unificação teleológica não é alcançada sem fidelidade e sem a busca pela sua identidade genuína, e estas, por sua vez, não se mantém destituídas da relação com um infinito em devir ou com o devir infinito destituído de ser.

ao *eidos por se fazer* da humanidade genuína que se entrega à verdade do seu ser racional. Portanto, é neste sentido, genuíno e verdadeiro, que a filosofia, como ciência universal apriorística e apodíctica realizada em sua forma final de fenomenologia transcendental, alargando-se e se complexificando, inclui em si uma ontologia da pessoa e deste modo readquire a sua condição de guardiã mestra do sentido da existência humana, mas, exatamente por isto, a filosofia também se mostra como a ciência una e única da orientação da humanidade para o seu futuro ao lhe restituir um infinito com o qual ela se relaciona essencializando o seu viver. Mas, essa ontologia da pessoa necessita de uma genealogia que nos explicite o devir do ser pessoal.

4.2.1. Genealogia do espírito: explicitação fenomenológica do pré-egológico

Através desta fenomenologia genética do espírito, pela qual nos opomos à sua exclusão cientificista e à sua separação dogmática, pretendemos demonstrar que "o *espírito* não é um *ego* abstrato dos atos de tomada de posição, mas é a *totalidade* da pessoa, o *ego como humano*, o 'eu tomo uma posição', o eu penso, eu avalio, eu ajo" (HUSSERL, 2000, p. 293). E conforme este propósito fundamental, e nos conscientizando de que ele possui disposições e faculdades latentes e pré-reflexivas, analisaremos como "o *ego* pode ser mais e pode ser outro que o *ego* como unidade aperceptiva" (HUSSERL, 2000, p. 264). E em virtude disto, iremos nos orientar pelo argumento de que o *ego* não nos é dado e revelado apenas por meio de uma apercepção tética, e neste sentido, veremos como essa genealogia da subjetividade nos leva a restituir a sua própria vida e a reencontrá-la entrelaçada ao seu próprio viver, porque, afinal, não podemos perder a legitimidade e a evidência intuitiva do fato de que "eu sou o sujeito da minha vida, e o sujeito revelado através da vida" (HUSSERL, 2000, p. 264).

4.2.1.a O corpo e a humanidade da pessoa como base do *ego*

De acordo com o nosso propósito, precisamos então retornar ao momento em que o corpo surge na consideração husserliana do processo constitutivo[126]. Isto porque,

[126] Quanto a isto, Zahavi oportunamente nos lembra que, embora de forma oculta e não temática, o transcendental já se encontra em operação no nível corpóreo (ZAHAVI, 2002, p. 10), ainda não-egológico, e que, justamente por isto, podemos entender que a constituição não é um processo que ocorre acima do

conforme admite Husserl, o corpo está envolvido em todas as funções conscientes tais como, por exemplo, sensações, sentimentos, doenças, atos de avaliação, além de ser a sede da vida do desejo e da vontade. E devido a isto, avançamos que o corpo "*desempenha um papel, como matéria, análogo ao desempenhado pelas sensações primárias para o que é intencionalmente vivido na esfera da experiência*" (HUSSERL, 2000, p. 160), assegurando a passagem para a constituição de objetos como coisas espaciais e, além disso, para a constituição de valores que se enraízam na esfera pré-teorética dos sentimentos. Ou seja, embora localizado num estrato inferior, o corpo já se apresenta como um elemento básico do processo constitutivo. O surgimento do corpo, como uma realidade que deve ser considerada na análise da constituição, representa um desenvolvimento e aprofundamento desta análise porque, diferenciado da matéria pura e simples, o corpo permite falar de alma, ainda que, inicialmente, de um ponto de vista naturalístico[127]. Nessas condições, em termos gerais, Husserl assinala a passagem da materialidade para a animalidade caracterizada pela unidade corpo-alma (HUSSERL, 2000, p. 35). Esta realidade *animada* não se reduz às suas determinações especificamente materiais e é caracterizada pelo advento de um novo sistema de propriedades como, inicialmente, o *psíquico*. Considerada esta linha de desenvolvimento, o propriamente psíquico se apresenta como uma instância nova e superior ao *stratum* sensório (estético). Contudo, o que deve ser ressaltado através dessa evidenciação das raízes sensórias do psíquico, é que, de acordo com Husserl, podemos falar de corpo ou organismo, isto é, de "um *órgão para uma alma* ou para um espírito" (HUSSERL, 2000, p. 36). O corpo ou organismo não é excluído da análise do processo constitutivo, e neste sentido, ele também contribui para a realização deste processo. Tenho acesso aos *aestheta*, às qualidades das coisas materiais, através do meu corpo e da minha "sensibilidade normal", e isto significa que, para Husserl, "o corpo é, em primeiro lugar, *o médium de toda percepção*; ele é o órgão da percepção e é *necessariamente* envolvido em toda percepção" (2000, p. 61). Enraizada no corpo, a percepção nos dá acesso ao estético como substrato primitivo da

céu, "como se ele fosse deliberadamente e impulsivamente iniciado e dominado *ex nihilo* pelo *ego* transcendental" (ZAHAVI, 2002, p. 12).

[127] Husserl começa a falar de alma a partir do momento em que aparecem, na natureza material e dentro da atitude naturalística, as qualidades que não são especificamente físicas, materiais ou extensas, que são as propriedades de *ser estimulado* ou *sensitividade* (HUSSERL, 2000, p. 184), fundadas sobre a corporeidade física e, por meio desta, sobre a natureza física em geral. A experiência da alma, do *stratum* superior especificamente psíquico, se dá, de modo similar, como a experiência do esteseológico. A alma é alma de um corpo, isto é, ela indica um *stratum* fundado de qualidades.

objetividade cujo aparecer é simultâneo a uma autoconsciência *sinestésica* do próprio corpo. Nessas condições, se a experiência sinestésica atinge a autoconsciência corpórea, ela é absolutamente indispensável quando pensamos a constituição dos objetos perceptivos (ZAHAVI, 2002, p. 16). E de acordo com essa explicitação das raízes corpóreas de uma intencionalidade pré-egológica, originalmente minha consciência do meu corpo não é uma espécie de consciência de objeto, visto que, nesta instância original, o meu corpo não é para mim um objeto, mas, aquilo que eu sou. Originalmente, "meu corpo é experienciado como um campo unificado de atividade e afetividade", que associa motricidade e valores, "como uma estrutura volicional", "como um 'eu faço' e 'eu posso'". Em suma, "minha consciência do meu funcionamento corpóreo é uma autoconsciência imediata e pré-reflexiva, e não um tipo de intencionalidade de objeto" (ZAHAVI, 2002, p. 16).

O corpo é igualmente o ponto zero de orientação, ele é o aqui e agora do *ego*, e é em relação a ele que, primeiramente, há aparências atuais e possíveis cuja orientação leva à construção corpórea do mundo espacial (HUSSERL, 2000, p. 61-2). Em virtude dessa correlação primitiva entre o corpo e as aparências, quando ocorre uma mudança no corpo correlativamente ocorre uma mudança na coisa (HUSSERL, 2000, p. 63). Mas, para além da sua relação com a materialidade, o corpo mantém uma relação com a alma. Através desta relação que, de acordo com Husserl, constitui uma unidade íntima entre o corpo e a alma, nos é permitido compreender o conceito de "eu como homem", e com isto, podemos esclarecer o surgimento e o enraizamento do *ego* em sua humanidade. Antes de ser, de antemão, uma forma pura, o *ego* pressupõe uma formação que nos é dada pela formação da sua própria humanidade. Trata-se, portanto, de empreender uma genealogia do *ego*.

O "eu como homem", que usa a primeira pessoa, possui faculdades e estados e atos que ele expressa pelas formas "eu percebo, eu julgo, eu sinto, eu quero", e de modo semelhante, quando ele diz "sou de tal tipo", ele expressa as suas qualidades pessoais e mostra os seus traços de caráter, as suas disposições e habilidades (HUSSERL, 2000, p. 99). Enfim, o eu expressa um excesso em relação ao seu corpo. O "eu como homem", então, antes de ser caracterizado pela forma vazia de um pólo idêntico autoperceptivo, deve se empenhar para a aquisição de formas, isto é, ele deve sofrer o processo de formação do seu caráter e da sua virtude, não apenas lidando com suas capacidades psicofísicas, mas, principalmente, enfrentando sua suscetibilidade à melancolia, à cólera, à alegria, que o constituem igualmente como um substrato idiossincrático.

Admitindo que a remissão genealógica do *ego* à sua humanidade contribui para esclarecer a sua constituição, Husserl afirma que "no uso normal do 'eu' (...), a expressão 'eu' envolve o 'todo' do homem, corpo e alma" (HUSSERL, 2000, p. 99). Enquanto homem, o eu é a unidade de corpo e alma, e nesta unidade não nos é possível distinguir os seus dois componentes como duas realidades externamente ligadas, mas, antes, como "um entrecruzamento mais íntimo e de certo modo mutuamente penetrante" (HUSSERL, 2000, p. 99). Nesses termos, os estados e propriedades de ambos os termos são naturalmente estados e propriedades do todo. A divisão ou fragmentação acarreta a perda do todo e não alcançamos o "eu como homem" em sentido próprio. Todavia, isto não nos impede de reconhecer a prioridade do psíquico como aquilo que melhor determina a compreensão do *ego*, pois, sem a alma, "o que resta é matéria morta, uma coisa puramente material, que não mais possui em si qualquer coisa do eu como homem" (HUSSERL, 2000, p. 100). É precisamente o reconhecimento do fato ontológico de não haver homem sem alma que nos permite atribuir, primitivamente, uma objetividade ao homem e começar por devotar-lhe uma compreensão científica específica. Em outros termos, é primeiramente em relação ao surgimento do seu sistema psíquico que podemos defender e esclarecer as condições de possibilidade da doação intersubjetiva do homem. "Tal experiência intersubjetiva, porém, é pensável apenas através da 'empatia'" (HUSSERL, 2000, p. 101) que, embora reforce a prioridade do psíquico ou do espiritual, "pressupõe um corpo experienciável intersubjetivamente". Apesar de ela dever atravessar o corpo rumo ao excesso com o qual ele está intimamente unido, a empatia, não sendo uma ruptura e um abandono definitivo do corpo, não pressupõe, como sua condição, o espiritual separado do corpóreo. A empatia nos proporciona a *experiência objetiva* do espírito através da *animação* do corpo (HUSSERL, 2000, p. 101). Neste sentido, sem dispensar a contribuição do corpo para a compreensão intersubjetiva do espírito, Husserl afirma que "o corpo não é apenas, em geral, uma coisa, mas é realmente a expressão do espírito e *é imediatamente órgão do espírito*" (HUSSERL, 2000, p. 102). Portanto, em termos genealógicos, o espírito não é uma forma separada, pronta e inalterável, mas, possui uma base orgânica na qual surge e se enraíza. E assim, o homem é uma unidade compreensiva que põe fim à cisão ou à conexão causal entre o corpo e o espírito e à separação entre a

existência e o sentido[128]. Por esse motivo, "a apreensão do humano, a apreensão desta pessoa aí, que dança, que ri quando se diverte e conversa, ou que discute comigo alguma questão científica, etc., não é a apreensão de um espírito fixado a um corpo" (HUSSERL, 2000, p. 252), porém, ela visa precisamente *o homem* que, então, se "em seus movimentos, em sua ação, em seu falar e escrever, etc., não é uma mera conexão ou união de uma coisa, chamada alma, com outra coisa, o corpo" (HUSSERL, 2000, p. 252), é preciso reconhecer, decisivamente, que "o corpo é, enquanto corpo, de uma extremidade a outra, ocupado pela alma", ou seja, é necessário concluir que "cada movimento do corpo é pleno de alma, o ir e vir, o levantar e sentar, o caminhar e dançar, etc. Igualmente, assim é toda realização humana, toda produção humana" (HUSSERL, 2000, p. 252).

Considerando a sua espiritualidade, neste momento entendida como a unidade concreta da vida psíquica e do corpo, "o que nos é dado, como sujeito humano, aquele com o corpo humano (...), é a pessoa humana, que tem sua individualidade espiritual, suas habilidades e qualidades intelectuais e práticas, seu caráter, sua sensibilidade" (HUSSERL, 2000, p. 147). A abordagem da pessoa, em sua natureza corpórea e espiritual, representa mais um passo na análise da constituição do *ego*. E sendo remetido à pessoa como sua realidade anterior ou como um momento constitutivo do seu processo de formação, "este *ego* é com certeza apreendido como fundado sobre o seu corpo, e por isto, sobre o resto da natureza física, e igualmente ele é apreendido como fundado sobre o seu próprio passado" (HUSSERL, 2000, p. 147). Como se nota, uma investigação da gênese do *ego* nos proporciona o esclarecimento das suas raízes corpóreas.

Enquanto pessoa humana dada na unidade do corpo humano com um excesso (HUSSERL, 2000, p. 147), o *ego* é apreendido como uma *realidade* que vive, age, se afeta, e se comporta diferentemente segundo as circunstâncias, isto é, como sujeito humano, o *ego* é antes uma pessoa que "vive no mundo e encontra-se dependente dele". Portanto, reconhecido o fato de que o *ego* teve uma gênese e de que, exatamente por essa razão, ele pressupõe o seu processo de formação desde o esclarecimento da sua humanidade, é preciso lhe atribuir, além de um comportamento teorético, também um comportamento emocional e prático através do qual ele se abre e se insere, primeiramente,

---

[128] Sendo a animação proveniente de uma intenção, "o sentido espiritual é, através da animação das aparências sensíveis, *fundido* a elas, de um certo modo, ao invés de apenas se justapor a elas lado a lado" (HUSSERL, 2000, p. 250), e assim, recebendo um sentido ontológico, os objetos ou as coisas da vida ordinária se manifestam como obras do espírito como restituição da vida dentro do mundo cultural.

em seu mundo circundante pessoal cujo surgimento não o dispensa e nos é evidenciado pela retomada e consideração do corpo como centro de orientação ou como um *aqui* ultimamente central segundo o qual cada *ego* "tem seu domínio próprio de coisas perceptivas e necessariamente percebe as coisas em uma certa orientação" (HUSSERL, 2000, p. 165). A orientação das aparências no mundo circundante é antecipadamente corpórea. A multiplicidade das aparências se doa a um corpo que é *meu*, que é fundamentalmente um aqui sem um ali exterior. Através do meu corpo me movo livremente pelo meu mundo circundante apresentando-me como uma unidade concreta e animada, isto é, como uma unidade de corpo e de vida psíquica que me torna, privilegiadamente, suscetível à empatia ou compreensão mútua que, nos entregando a presença primária do ser humano como experienciável em sentido original, nos revela que "os seres humanos, como componentes do mundo externo, são originalmente dados à medida em que são apreendidos como unidades corpóreas de corpo e alma" (HUSSERL, 2000, p. 172). Sentir empatia é ser capaz de encontrar nos corpos materiais localizados no mundo circundante físico outros sujeitos enquanto *egos*, e deste modo, eu ultrapasso a materialidade restrita ao físico e começo por instaurar campos afetivos: "campo do tato, da cordialidade, da insensibilidade, do olfato, do paladar, da dor, do prazer sensório" (HUSSERL, 2000, p. 172). Nesses termos, a investigação do processo de formação do *ego* nos mostra que, se pretendemos evidenciar o seu ser e as condições do seu autoconhecimento legítimo, devemos ter em conta os momentos em que ele aparece unido a campos afetivos e a campos psíquicos que não prescindem do corpo, então portador, podemos dizer, de uma sociabilidade primigênia, na medida em que ele me assinala um "outro homem". Há, portanto, uma sociabilidade iniciante – ou inferior – no nível corpóreo, sobretudo, porque este forma uma unidade com a vida psíquica inteira da pessoa. Diante disto, "para se estabelecer um relacionamento mútuo entre mim e um outro, para comunicar alguma coisa a ele, uma relação corpórea, uma conexão corpórea por meio de ocorrências físicas, devem ser instituídas" (HUSSERL, 2000, p. 176). Mas, Husserl não deriva dessa instituição corpórea uma autêntica teoria da pessoa e, tampouco, uma teoria genuína da sociedade. Para o filósofo, a pessoa e a sociedade são melhor compreendidas teoricamente quando ultrapassamos uma teoria científico-natural da alma, libertando o *ego* de uma abordagem naturalística que não alcança a essência específica do homem e nem a universalidade do espírito. Em outros termos, a interpretação naturalística do homem é incapaz de fornecer a fundação científica para as ciências

humanas em sua especificidade espiritual. Nessas condições, é preciso avançar na compreensão genealógica do espírito a fim de alcançarmos a ciência da efetivação do seu autoconhecimento universal. Seguindo o nosso caminho, vejamos como a pessoa humana adquire a virtude de portar em si a manifestação da espiritualidade, começando por outorgar-lhe o estatuto de centro de um mundo circundante.

4.2.1.b Pessoa e mundo: enraizamento e autoconhecimento do *ego*

Para Husserl, um exame mais rigoroso da essência da subjetividade pessoal, que se preocupa em mostrar como ela vem à doação intuitiva, exige a consideração dos *modos de viver* no mundo pessoal, a fim de se determinar como somos sujeitos num mundo de sujeitos. De antemão, ressaltamos o elo necessário entre a pessoa e o seu mundo circundante. Nesses termos, visto através da pessoa como sua manifestação – ou como uma realidade que é parte do seu processo de formação e que constitui um elemento indispensável para o seu autoconhecimento –, o espírito se enraíza e se entrelaça a um mundo circundante cuja realidade não é definida em termos naturalísticos, mas, também não é definida nos termos dualistas da metafísica clássica.

O mundo circundante torna possível o saber de si do homem como membro de uma comunidade social assim como a realização consciente do seu próprio ser. Ora, a possibilidade desse saber e dessa realização ontológica se localiza no âmbito da atitude personalística, que é a atitude "na qual estamos sempre que vivemos uns com os outros, conversamos, nos damos as mãos em cumprimento, nos relacionamos no amor e na aversão, na disposição e na ação, no discurso e na discussão" (HUSSERL, 2000, p. 192). Em sua atitude mais própria, a pessoa é inseparável do seu ambiente, e isto significa que a investigação acerca da essência específica da subjetividade pessoal implica, necessariamente, a recuperação da vitalidade do seu entorno, pois, é somente em seu entorno cuja vitalidade se diferencia da objetividade cientificista da natureza, que a pessoa pode viver e se pôr a si mesma como uma pessoa, que ela pode se encontrar e se apresentar em relações conscientes (HUSSERL, 2000, p. 192-3). Isto também quer dizer que, para Husserl (2000, p. 191), no mundo circundante, o homem *sabe* de si mesmo e dos seus semelhantes, e assim, sendo comum a todos, o mundo circundante propicia ao homem a consciência de si mesmo.

> Este mundo circundante é constituído não por meras coisas, mas, por objetos de uso (vestuário, utensílios, armas, ferramentas), obras de arte, criações literárias, instrumentos religiosos e atividades jurídicas (...). Ele não é composto apenas de pessoas individuais, mas, ao invés, de pessoas que são membros de comunidades, membros de unidades pessoais de nível superior que, como totalidades, têm suas próprias vidas (HUSSERL, 2000, p. 191).

Enquanto pessoa, não me deparo apenas com meras coisas em um espaço físico natural, isto porque a pessoa não somente vê as coisas ao seu redor, mas porque ela as avalia e assim as transforma tornando-as perceptivas para ela mesma e para os outros[129].

E nos apresentando elementos para pensarmos uma ontologia do mundo circundante cuja tarefa principal seria a de recuperar a vitalidade do entorno do ser humano ou a habitabilidade do mundo, Husserl segue caracterizando o mundo circundante:

> O mundo circundante é o mundo que é percebido *pela pessoa* em seus atos, é relembrado, compreendido no pensamento, imaginado ou revelado de tais modos; ele é o mundo do qual este *ego* pessoal é consciente, o mundo que é para ele, com o qual ele se relaciona deste ou daquele modo, em geral, por meio de uma experiência temática ou teorização a respeito do aparecer das coisas, ou por meio do sentimento, avaliação, ação, construções teóricas, etc. (HUSSERL, 2000, p. 195).

Portanto, em termos fundamentais, *ser circundante* é *ser para a pessoa*, e isto significa a dissolução da ideia de um mundo *em si*. A recuperação ontológica da circunvizinhança vital da pessoa revela a incongruência de um pensamento que não apenas sustenta a cisão do mundo, mas que também defende a prioridade ontológica e inteligível de um mundo que existiria em si independentemente da formação e da autocompreensão do meu ser pessoal. Nesta linha de raciocínio, a restauração do *ser para mim* do mundo circundante resulta numa fenomenalização do mundo. De modo privilegiado, eu sou uma pessoa em um *mundo fenomenológico*, que é um mundo geneticamente entrelaçado a minhas lembranças, imaginação, sentimentos, ações, pensamentos, enfim, que é inseparável da minha consciência, da minha vida subjetiva, e da minha espiritualidade. E se ele não é idealmente uma forma formada e separada, o

---

[129] A pessoa é relação, isto é, ela é alguém que "representa, sente, avalia, se esforça, e age, e que, em todo ato pessoal, se põe em relação com alguma coisa, com objetos em seu *mundo circundante*" (HUSSERL, 2000, p. 195), que é um mundo qualificado como cognoscível e pré-dado à compreensão da pessoa.

espírito se manifesta, se enraíza e se forma em um mundo circundante. Neste sentido, uma ontologia do mundo circundante acaba por recusar a preexistência ideal e objetiva do espírito sem raízes e sem mundo, pois, contrário à sua idealização, a realização do espírito é inseparável da autocompreensão da pessoa.

> Como pessoa, eu sou o que eu sou (e cada outra pessoa é o que ela é) como *sujeito de um mundo circundante*. Os conceitos de *ego* e de mundo circundante se relacionam um ao outro inseparavelmente. Em consequência, cada pessoa pertence a seu mundo circundante, enquanto, ao mesmo tempo, uma pluralidade de pessoas em comunicação umas com as outras têm um mundo circundante comum (HUSSERL, 2000, p. 195).

Conforme a citação, Husserl nos expõe elementos teóricos que podemos utilizar para remediarmos o purismo formal do *ego*. Antes de ser uma identidade encerrada em sua pureza formal, o *ego* é sujeito de um mundo circundante. A possibilidade de se alcançar o ser especificamente egológico não instaura uma ruptura e um dualismo com a mundanização do *ego*. Com efeito, o *ser no mundo* do *ego* não impossibilita e não é incongruente com o seu dever de autoconhecimento autônomo.

É oportuno mencionar a transformabilidade do *ser circundante* do mundo. É precisamente a sua suscetibilidade às transformações que constitui a sua vitalidade. Para Husserl, o mundo circundante não é um dado estático e definitivamente configurado, e sim, ele está sempre em processo de devir, "constantemente produzindo-se por meio das transformações de sentido, e mesmo, de novas formações de sentido, junto com concomitantes posições e anulações" (HUSSERL, 2000, p. 196)[130]. Se o mundo circundante se transforma segundo o sentido, então, isto nos mostra que ele não é constituído pela idealização ou essencialização do sentido. É precisamente o seu processo de devir, que se contrapõe à idealização, que nos revela o fato do seu sentido imanente.

---

[130] Considerando este tornar-se circundante do mundo, com a aquisição de valores (agradável, prático) através de atos fundados, os objetos entram, novamente, no mundo circundante do *ego* que, neste sentido, os transforma em seus "produtos" ou "fabricações" que podem servir de base para novas tomadas de posição, novas apreensões e objetivações, mais elevadas (HUSSERL, 2000, p. 198), no sentido de mais afastadas das características físicas naturais e, por isto, mais participantes do comportamento do sujeito, ou seja, ao longo das novas fundações de sentido, a relação entre o sujeito pessoal e os objetos é fortalecida, e nos afastamos da relação entre o homem compreendido naturalmente (como realidade psicofísica cindida) e outras realidades (HUSSERL, 2000, p. 198). Em suma, segundo a vitalidade das suas transformações, o mundo circundante não fisicaliza o comportamento do *ego* negando-lhe o estatuto de sujeito. Sendo assim, no mundo circundante não podemos explicar o comportamento como uma reação imediata à propagação das excitações físicas ao longo do sistema nervoso, que vai terminar no surgimento da sensação como uma reação da alma. No mundo circundante não encontramos habitantes cindidos desta forma.

Na medida em que a idealização nega a transformabilidade, ela dissolve a imanência do sentido no devir do mundo circundante e, a partir disto e em termos mais radicais, ela anula o *ser circundante* do mundo em prol da afirmação da existência de um mundo em si, longínquo e inóspito, enquanto que *ser transformável* é se caracterizar, ontologicamente, como "à mão" (HUSSERL, 2000, p. 196), como um valor de uso intersubjetivo incrustado nos objetos, demonstrando, desta forma, que a *socialidade* se dispõe como estando ao nosso serviço. Isto é, o *ser social* é caracterizado pelo estar à mão, pelo servir.

4.2.1.c A terapêutica do espírito

Husserl sustenta que a pessoa não existe fora de associações pessoais e que ser uma pessoa é ser membro de uma comunidade pessoal em um mundo circundante comum. Para o filósofo, se alcanço o estatuto de sujeito, encontro conscientemente em meu mundo circundante não apenas coisas mas também outros sujeitos. Esse encontro com o outro não pode ser uma apercepção real, uma vez que esta é incapaz de ultrapassar a conexão causal entre corpo e espírito como duas realidades. "E neste caso, o espírito como pessoa, coordenado com nossa pessoa como um membro de uma associação pessoal, não é dado em sua legitimidade" (HUSSERL, 2000, p. 200). Não adentramos nessa forma de associação social e não nos pertencemos mutuamente se nos permitimos sermos determinados pelo paralelismo psicofísico ou pela cisão entre o corpo e o espírito. Trata-se, portanto, de pensar a possibilidade da compreensão mútua (empatia). Mas, antes de fazê-lo, adiantemos como Melle nos apresenta, de forma muito pertinente, características essenciais da pessoa:

> As pessoas se fazem elas mesmas rumo àquilo que elas são, através dos seus atos livremente escolhidos. Elas são responsáveis pelo seu próprio ser. O caráter, hábitos, e disposições de uma pessoa são formados pelos atos espontâneos de pensar, de avaliar, e de vontade, que simplesmente não se evaporam após sua performance atual, dando ensejo para novos atos, porém, resistindo como convicções, avaliações e decisões duradouras (MELLE, 2005, p. 133).

A pessoa é atividade e sedimentação da atividade, isto é, a busca livre e responsável pela realização do seu próprio ser constitui um substrato permanente – e

também operante – no qual repousa a sua peculiar historicidade. Se todo ato livre e responsável se converte em ato ontológico, isto significa que esta categoria de atos forma a pessoa, e que, por isto, estes atos não se perdem e não são inutilizados em sua própria sedimentação. Se o *ser pessoal* não existe antes e separado do seu fazer-se, similarmente, podemos dizer que a realização transcendental do *ego* não nega o fato da sua historicidade segundo a qual o novo se sedimenta e a sedimentação participa do novo. E nesses termos, a adequada compreensão fenomenológica do transcendental não pode dispensar o substrato da sua historicidade, a qual, como se viu, não constitui uma esfera irracional que resiste ou arruína a autonomia e a racionalidade do *ego*. É precisamente por ser histórica que a pessoa se forma como um sujeito social no qual progressivamente se fortalece a ideia de que ele pertence a um mundo comum junto com os outros.

Husserl afirma que, em um mundo circundante comum, há um vínculo intencional entre nossas vidas e que, precisamente isto, torna possível sermos pessoas uns para os outros, e primeiramente para nós mesmos, na medida em que cada *ego* pode se tornar uma pessoa através da compreensão que ele obtém da sua relação com um mundo circundante comum (HUSSERL, 2000, p. 201). Nesses termos, Husserl pondera:

> Na *experiência compreensiva da existência do outro*, nós então o compreendemos (...) como um sujeito pessoal e, por isso, como relacionado às objetividades, àquelas às quais também nos relacionamos: a terra e o céu, os campos e as florestas, o lugar no qual "moramos" comunalmente, a pintura que vemos, etc. Nós estamos em uma relação com um mundo circundante comum – nós estamos em uma associação pessoal: um pertencer junto (2000, p. 201).

Alcançar a compreensão da pessoalidade é indissociável da significação de *morar em comum* e de *pertencer junto*. Ao nos relacionarmos enquanto pessoas resgatamos a comunidade da nossa moradia, nos vemos como habitantes do mesmo mundo que compartilhamos e ao qual *pertencemos juntos*. Em busca da conquista contínua e incoativa da nossa pessoalidade, devemos entender que nos pertencemos uns aos outros e que, juntos, pertencemos a um mundo circundante comum que se revela, pois, como a nossa moradia. E nessas condições, podemos afirmar que a existência da pessoa, tanto não se dá indiferentemente às condições da habitabilidade, quanto se apresenta como uma condição indispensável para a recuperação ontológica da habitabilidade. Sem moradia comum e com o sentimento de pertencimento atrofiado, deixamos de ser pessoas e nos

reduzimos a um ser psicofísico cindido que se vê fisicamente sob o ponto de vista da atitude naturalística, ou cedemos, sem crítica, aos nossos impulsos metafísicos.

Através da apreensão compreensiva, as pessoas se determinam reciprocamente, "e são ativas não apenas como indivíduos, mas também, comunalmente, isto é, como pessoalmente unidos" (HUSSERL, 2000, p. 202). O comportamento *motivado* pode ser intuído e se torna influência. Quanto a essa reciprocidade, em sua atividade espiritual, as pessoas se dirigem umas às outras a fim de serem compreendidas num jogo de determinação mútua. "Nessas relações de compreensão mútua há a produção de uma consciente *relação mútua* de pessoas e, ao mesmo tempo, uma relação unitária delas com um mundo circundante comum" (HUSSERL, 2000, p. 203). E desta forma, levando em conta a sua moradia comum e o seu pertencer junto, as pessoas constituem uma comunidade social na qual elas *se dão* umas às outras como *companheiras* (HUSSERL, 2000, p. 204). Neste caso, recuperado e fortalecido pela correlação entre as ideias de moradia e de pertencimento, o *ser companheiro* significa uma relação e uma convivência cordiais, amigáveis e íntimas através da reciprocidade compreensiva de uma doação mútua. Vemos então que o tornar-se pessoa pressupõe o desenvolvimento e a manifestação do ser-capaz de doar-se que deve levar à realização prática da companhia. O *ser social* segundo a pessoa é ser companheiro e a companhia pressupõe o pertencer junto ou um enraizamento social que revela um espaço comum como a nossa moradia. Além disso, de acordo com Husserl:

> A socialidade é constituída por atos *especificamente sociais, atos comunicativos*, nos quais o *ego* se volta para os outros e nos quais o *ego* está consciente desses outros como aqueles rumo aos quais ele está se voltando, e aqueles que, além disso, compreendem esse se dirigir, talvez ajustem o seu comportamento a ele e, reciprocamente, se voltem para aquele *ego* nos atos de consentimento ou discórdia, etc. (2000, p. 204).

O *ego* é também capaz de atos sociais, isto é, ele dispõe da capacidade de se inserir, praticamente, em uma socialidade, que exige de cada *ego* uma abertura comunicativa. Através dos seus atos, nem sempre o *ego* se retira da socialidade e se autocompreende como uma subjetividade absoluta e idealmente independente de qualquer associação pessoal, mas, devemos oportunamente dizer que mesmo os seus atos mais ultimamente teóricos não ocasionam uma ruptura e um abandono da esfera da socialidade, uma vez que, conforme Husserl nos autoriza a pensar, é o espírito, em sua

superior especificidade ontológica e científica, que exerce mais influência, que torna a realidade mais interessante e significante, e que assegura a mais elevada compreensibilidade mútua[131]. Em suma, a atividade egológica constitui uma associação intersubjetiva ou unidades pessoais de um nível superior, formando o mundo das *subjetividades sociais* (HUSSERL, 2000, p. 205). Tendo em vista a capacidade de realização prática do *ego* e o fato de que a realização autocompreensiva do seu verdadeiro ser segundo as suas possibilidades últimas não implica uma negação das suas possibilidades práticas, acrescentamos que os objetos do mundo circundante que motivam a atividade e as tomadas de posição do *ego*, "são todos, originalmente, constituídos nos atos deste *ego*. Bens, obras, objetos de uso, etc., referidos à avaliação e atos práticos, nos quais as 'meras coisas' adquirem novo *stratum* ontológico" (HUSSERL, 2000, p. 225). O que se destaca é que a atividade egológica fundamenta uma verdadeira e admirável ontologização das *meras* coisas transformando-as, de acordo com o seu devir incoativo, em coisas *circundantes*. O que significa, em certo sentido, torná-las filosóficas, ou reconduzir a filosofia para o cotidiano. Nesses termos, ao se afirmar a possibilidade de restituição ontológica do cotidiano, devemos admitir que uma *ontologia do circundante* é dada como possível, indispensável e concomitante a uma *genealogia do espírito*. Essa ontologização, que ressalta e reforça o elo entre o egológico e o circundante, é indissociável de uma espiritualização do espaço, pois, o ser circundante das coisas só transparece e se torna perceptivo na medida em que o *ego* as insere no devir *dóxico* e incoativo da habitabilidade. Assim se constitui a ideia de um mundo como *mundo do espírito* e assim se restaura a espiritualidade de um espaço fundamental. Cabe dizer que a *espiritualização do espaço* não significa apenas o desvelamento das raízes telúricas e orgânicas do espírito, mas também, significa, por meio disto, a restituição ontológica da habitabilidade de um mundo comum ao qual pertencemos e no qual nos reconhecemos

[131] Em um outro sentido, Melle destaca a continuidade ou a relação de fundação mútua entre as diferentes classes de atos (categoriais, emocionais, e volicionais), fazendo apelo, indiretamente, ao fato de que a forma pura da identidade transcendental do *ego* não se realiza através da instauração de uma ruptura dogmática com os seus substratos orgânico, humano, social, e histórico. De acordo com Melle, ao buscar remediar o abstracionismo formal do *ego*, Husserl sustentou a possibilidade de demonstrar que "uma subjetividade racional não pode ser um puro intelecto, meramente apresentação e predicação de uma factualidade pura" (MELLE, 2005, p. 123). Se a racionalidade não é dada, exclusivamente, pela intelectualidade enquanto atividade de purificação predicativa dos fatos, então, ao longo do seu processo de tornar-se racional contrapondo-se à preexistência ideal de uma racionalidade formalmente pronta, a subjetividade "necessariamente *se compromete* emocionalmente e praticamente com o mundo dado, constituindo valores e objetos práticos, isto é, um mundo cultural" (MELLE, 2005, p. 123; grifo nosso). Eis os elementos terapêuticos para se tratar a *falta de compromisso* do intelecto predicativo.

como companheiros uns dos outros. Neste nível em que falamos propriamente do homem como uma realidade que "tem significação espiritual, que se apresenta como *expressão*, membro, etc., para um ser espiritual, para uma pessoa e sua atividade espiritual" (HUSSERL, 2000, p. 214), nível em que, portanto, o espírito pode ser especificamente tematizado, adentramos e nos encontramos na atitude das ciências humanas, as ciências devotadas ao espírito, que têm como principal tarefa investigar como o ser humano se torna o que ele é ou, dito de outro modo, como o ser do homem não existe antes e não é separável do seu processo de autoformação, no qual convergem os aspectos científicos e éticos, e assim, a mais alta forma de racionalidade científica, a racionalidade filosófica, nos propicia vivermos eticamente uma vida que deve ser guiada pelo discernimento científico (MELLE, 2005, p. 121)[132].

Conforme vimos, a investigação sobre a formação da pessoa pode ser entendida como uma terapêutica para o adoecimento do espírito cujo ser próprio se encontrava adormecido e obscurecido devido a sua interpretação naturalística que o reduzia à natureza mecânica. Por meio da revelação da realidade espiritual (sócio-histórica e científico-ética) da pessoa, apresentamos, em termos gerais, alguns pontos cujo aprofundamento leva à consolidação dessa *ontologia do espírito*, que apenas esboçamos, mas que já nos mostra o seu apelo e abertura a uma vida ética, visto que, conforme destaca Melle, "a vida espiritual é a vida pessoal, é o ser na forma de uma pessoa individual ou na forma de uma personalidade social de ordem superior. A ética tardia de Husserl é fundada, acima de tudo, em tal ontologia do espírito ou da vida pessoal" (2005, p. 131), que deve buscar, através de um autoentendimento filosófico, a autoperfeição ética desvelando, de forma cientificamente radical, a ordem moral do mundo como uma totalidade criada por uma inteligência absoluta com o propósito de oportunizar, precisamente, a ação livre e a autoformação da vida eticamente perfeita (MELLE, 2005, p. 132) que, sobretudo, deve cumprir a destinação humana que se compreende conscientemente a partir do esclarecimento filosófico da teleologia ética oculta no mundo e em sua própria autocriação. O desvelamento científico de tal teleologia leva Husserl a

[132] O que então está em jogo, primeiramente, são as condições da evidência e da verdade dos atos governados por leis ideais. Com base nisto, temos que "no centro de toda a ética de Husserl se coloca a ideia e o ideal de razão, a identificação do bem com o racional" (MELLE, 2005, p. 121). Neste sentido, para Husserl, "ética e ciência da razão prática são idênticas. A vida ética é guiada pelo ideal de razão, que é um ideal de perfeição. A vida perfeita é a vida plenamente racional, uma vida que pode ser ultimamente justificada em todas as suas atividades" (MELLE, 2005, p. 132), uma vida, enfim, sem nenhum arrependimento.

afirmar a identidade entre Deus e a ordem moral do mundo, e por isto, a propor que a vida ética é, em última instância, "apenas um degrau rumo ao preenchimento da destinação humana, que consiste na unidade com Deus. Toda vida, em seu mais secreto fundamento é vida de Deus" (MELLE, 2005, p. 132). Nesta perspectiva, a ordem moral se torna a ordem divina do mundo que justifica, ultimamente, a razão, o amor e a fé (MELLE, 2005, p. 137), dando uma significação última para o meu dever absoluto e me fazendo acreditar que minha vida e o mundo têm sentido e que os meus esforços éticos não serão em vão. E assim, por meio da fé em Deus e em um mundo conduzido por Deus, eu sou capaz de resistir ao desespero, ao fado e à estrutura decadente do mundo, entendendo que "o mundo deve ser bonito e bom, ele deve ser um mundo universalmente teleológico" (HUSSERL apud MELLE, 2005, p. 137). Eis a cura do espírito, a recuperação da sua universalidade ontológica e científica, que carecia do desvelamento do fundamento divino da vida e do mundo que se efetiva por meio do cumprimento científico-ético da destinação humana. E então, eu não alcanço o genuíno autoconhecimento, não me disponho à autocriação do meu verdadeiro ser, não obtenho a compreensão e não revivifico o sentido da vida e do mundo, se não adentro a ordem divina do mundo transportando em mim a unidade com Deus. Afinal, "a fé em Deus é a condição de possibilidade para a genuína autorrealização e autopreservação de um *eu*" (MELLE, 2005, p. 138). É ela que assegura e torna realizável "uma vida possível da razão prática". "Esta fé é autoexaminadora" (MELLE, 2005, p. 138). Ela não anula a crença em mim mesmo e a minha capacidade de me desenvolver porque me exige o dever absoluto de cumprir a minha destinação, segundo a qual, posso conquistar "o mais alto bem que é a vida de beatitude, uma vida de realização pura e final" (MELLE, 2005, p. 138).

Conclusão

Enfim, a realização da *strenge Wissenschaft* desvelou, por trás da *selbstverständlichkeit*, a imanência do infinito no mundo da vida antes velado e distanciado de nós pela *Unendlichkeit*. Para vê-lo, foi preciso que a fenomenologia nos proporcionasse um rigoroso reaprendizado da visão exigindo-nos um esforço árduo e incoativo, e desta forma, por meio desta *epoché* que nos retira tudo para que nos transformemos asceticamente, pudemos e sempre poderemos reencontrar, entre as ruínas do cotidiano e das tradições anoitecidas que debilitam a espiritualidade humana, o sentido

e a orientação da nossa vida que aguardava a realização da filosofia empreendida pela fenomenologia madura. Se o mundo da vida precisou esperar pela maturidade da fenomenologia, era necessário entender como ela se autojustificava em seu devir teleológico. Este devir não se mostrou indiferente e prescindível a um projeto filosófico que se propôs buscar as possibilidades de uma *nova* ontologia aquém dos dualismos metafísicos ao longo de um caminho de desconstrução do inversionismo filosófico, pois, através desta desconstrução, a *nova* ontologia irá reencontrar a vida abaixo da ideia, da essência, do ser, configurando-se, assim, a partir desse começo radical de imersão numa obscuridade *dóxica*, como uma pré-ontologia, como uma ciência da pré-ciência que é, fundamentalmente, uma *introdução* à ontologia pensada a partir da ciência da ideia que contribuiu para a instauração da cisão entre a razão e o mundo, o espírito e a natureza, o infinito e a vida, Deus e a terra. Se essa *introdução*, que já teve as suas possibilidades apontadas e os seus elementos fundamentais esclarecidos, é entendida como uma destruição para retomar o *Lebenswelt* e redimir o homem perdido, então, agora podemos refleti-la.

Portanto, vimos que Husserl apresentou o *heroísmo* como a qualidade de uma razão transformada e radicalizada que conseguiu, através de uma rigorosa autocrítica, superar a sua *presunção* e admitir como o seu começo a ausência de pré-juízos ou o nada saber antes do seu próprio vir a ser. Dissipada a noite dos pré-juízos, a Fênix pôde despertar numa manhã concreta cuja claridade alcançou as raízes do espírito que então ressurgiu aos olhos do próprio homem, que assim, sentiu a renovação da sua interioridade de vida. Liberto da idealização niilista, o homem compreendeu que ele é um espírito que traz consigo um pouco de terra, e que esta mistura, encontrando-se antes de qualquer cisão, como a do corpo e da alma, lhe permite reconhecer-se, inteiramente, como uma pessoa. Enfim, como presenciamos, a destinação ética da realização da *strenge Wissenschaft* consistiu em humanizar o homem e esta humanização, por sua vez, consistiu em despertar, renovar e fortalecer o espírito fazendo-o descer à terra para que, através desta humildade que dissipa a impiedade do *ego*, ele possa absorver a obscuridade *dóxica* e incoativa do seu nascimento em seu árduo e infinito caminho de autoconhecimento cuja apodicticidade dissolve qualquer dúvida sobre o reconhecimento da presença teleológica de Deus no mundo fenomenologicamente recuperado. E se isto representa a desconstrução do inversionismo específico da mitologia do inteligível separado, então é hora de investigar a inteligibilidade *em estado nascente* que se encontra antes do dualismo

entre essência e existência, ideia e coisa, e também é hora de retornar e de esclarecer o começo da racionalidade quando o homem, misto de razão e de heroísmo, de espírito e de terra, ainda não padecia de uma separação logicista do *Logos* que formalizou e substancializou o seu *ego* então ele mesmo transformado em um fundamento absoluto (*Arkhé*). Portanto, é hora de empreender uma subversão do *ego* e da ontologia que o sustenta ou, simplesmente, chegou o momento de presenciar a *introdução* à ontologia *em operação*.

PARTE 3: COMPORTAMENTO E ONTOLOGIA

Introdução

Nesta terceira parte, pretendemos alcançar a realidade do espírito como *emergência* a partir do movimento inacabado ou da hiperdialética da *estruturação* entendida como enraizamento, transcendência, totalização e sublimação aberta. Defenderemos que a análise da historicidade do comportamento, em sua neutralidade epistemológica e ontológica, nos permite ter a experiência do *vir ao mundo* do espírito antes do saber, da ideia, da substância, do *ego*. Objetivamos realizar essa *arqueologia do espírito* através da investigação filosófica da *estrutura* que, liberada da própria *Gestaltpsychologie*, possibilitará a Merleau-Ponty questionar a ontologia do ser determinado que fundamenta a generalização do naturalismo e, em última instância, a retornar para aquém da ruptura racionalista da fenomenalidade e da idealidade. Como se nota, considerada em seu sentido mais rigoroso, a *estrutura* se insere num projeto de investigação do começo da racionalidade, e assim, não apenas contribui para a renovação da ontologia, mas também, já é parte de uma renovação ontológica *em operação*. Eis portanto porque se justifica uma retomada filosófica da *Gestalt*.

> O que há de profundo na "Gestalt" da qual partimos não é a ideia de significado, mas a de *estrutura*, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade no estado nascente (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 319).

A realidade da estrutura não é nem intelectualista nem empirista, e em si mesma – em sua constituição, alteração e reorganização constantes que visam a realização de um todo integral – ela é a portadora da junção pré-lógica da contingência e do sentido, revelando-nos o nascimento da inteligibilidade ao invés de tomá-la já pronta como uma propriedade lógica do Ser. Sendo assim, a investigação rigorosa da estrutura começa por questionar a consciência separada do organismo e explicita, na consciência, a presença da sua própria história e das etapas dialéticas que atravessou (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 322), revelando-nos, assim, a natureza dialética da relação entre o corpo e o espírito e descerrando para o nosso olhar o espetáculo de um espírito que *vem ao mundo* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 323). Em outros termos, sendo pensada como "unidade

do interior e do exterior, da natureza e da ideia" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 326), o que é inadmissível para a consciência intelectual e inconcebível para a consciência realista, e revelando o seu modo de existência através da experiência perceptiva, a *Gestalt* permite a Merleau-Ponty defender que a dimensão da existência vivida anterior à reflexão e ao enunciado não é desprovida de sentido, sendo experimentada como uma espécie de "texto originário" de acordo com o qual o significado já é aderente ao sensível. Nesses termos, conforme essa indivisibilidade gestáltica entre o significado e o sensível, o interior e o exterior, a natureza e a ideia, o mundo e o espírito, Merleau-Ponty pode afirmar que "o significado é encarnado" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 327) antes de ser fundamentado nalguma causalidade e antes de ser traduzido numa necessidade lógica como possibilidade de pensamento do Ser. Então, conduzido pela investigação da *Gestalt* à instância fenomênica que, na ausência da causalidade, mostra a essência alógica dos seres percebidos, o sujeito que agora descobre que não sofre o mundo e que sua alma não sofre o seu corpo, compreendendo-se, assim, indiviso e pré-cindido, "vive num universo de experiência, num meio neutro relativamente às distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e a extensão, *num comércio direto com os seres, as coisas e seu próprio corpo*" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 293; grifo nosso). A glândula pineal de Descartes perde o sentido, pois, o percebido não é uma representação fisiológica inserida no cérebro, tampouco, uma imagem mental imutável própria de um conteúdo inerte de consciência que não dá conta daquele *comércio direto*, visto que me separa em um universo de pensamento interior à adequação dos seus juízos a si mesmos. Opondo-se e prescindindo dos pressupostos substancialistas da ontologia cartesiana segundo a qual natureza, organismo e pensamento seriam três ordens de acontecimentos exteriores e justapostos uns aos outros, a *Gestalt* nos permite recuperar uma *vida* que, fora do universo de pensamento e em sua neutralidade fenomênica, se dá à experiência perceptiva em um universo de experiência que não é outro que aquele no qual ocorre a inteligibilidade em estado nascente, específica daquele *comércio direto* cuja abordagem exige, portanto, uma *renovação* da ontologia. Libertando-nos da metafísica substancialista, a *Gestalt* entrega o incoativo à filosofia que, então, passa a ser uma meditação infinita e uma tarefa perpétua, inacabada e sempre ameaçada.

Capítulo 1: As formas do comportamento e a fenomenalização

Neste capítulo, importa-nos compreender como a análise crítica merleau-pontyana acaba por evidenciar, ao longo do seu reconhecimento da historicidade do comportamento, uma ontologia que lhe é *latente*. Esta ontologia abriga em si o nascimento da inteligibilidade que será dito pela *Gestalt*, prévio à cisão ontológica da coisa e da ideia, do corpo e da alma, da existência e da essência. E assim, esta ontologia latente nos permite compreender, adequadamente, a realização do comportamento que nos testemunha a indivisão primordial e a continuidade entre o homem e a natureza, entre o espírito e o orgânico, antes da ocorrência da separação entre significação e realidade e da oposição entre uma interioridade separada e absoluta e uma exterioridade sem sentido. E justamente porque a realização do comportamento se dá antes da instauração do dualismo sensível-inteligível que alimenta tanto o empirismo quanto o intelectualismo, essa ontologia *latente* nos permite compreender a importância da análise do comportamento para uma filosofia da vida cujo sentido se esclarece através de um retorno necessário à dimensão fenomenológica que resiste ao processo de idealização da metafísica dualista que separa infinito e vida, com prejuízo da segunda, destituída de produtividade e de sentido próprios. Em que pese esse propósito geral, ressaltamos que a nossa busca pela compreensão apropriada da realização do comportamento nos levou a defender a fenomenalidade das suas formas, pois, desde o início, e como admitiu Merleau-Ponty, mostrou-se equivocado abordá-lo a partir da dicotomia do em si e do para si, a mesma que é dissolvida pelo processo de fenomenalização do comportamento que, retirando-se da ordem do em si, revelando o elo genético entre organismo e meio, e recuperando a existência no mundo antes da representação, é abertura para a dimensão fenomênica na qual ainda nos relacionamos com um infinito através da nossa vida ou do nosso modo de ser os nossos comportamentos.

1.1. O estatuto ontológico da realidade fenomênica do comportamento

Para Merleau-Ponty, a abordagem do comportamento se mostra problemática porque esta noção vem ao primeiro plano das discussões filosóficas e científicas em um contexto marcado pela justaposição, na França, entre “uma filosofia que faz de toda natureza uma unidade objetiva constituída diante da consciência e ciências que tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidades, e, na sua relação recíproca,

como ‘efeitos’ e como ‘causas’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 3). Nesse contexto, tanto a relação entre consciência e natureza quanto a relação entre organismo e consciência, não nos permitem uma apreensão correta da realidade do comportamento que, para ser então devidamente compreendido, exige-nos o ultrapassamento daquela justaposição através da consideração do processo de fenomenalização indissociável da realização do comportamento. Eis o caráter problemático inerente à noção de comportamento, segundo Merleau-Ponty, que julga não dispor, na filosofia e nas ciências da época, de um arcabouço teórico e metodológico disponível e apropriado para se investigar e alcançar a realidade específica do comportamento que não é, para o filósofo, nem filosófica e nem científica.

Referindo-se ao comportamento em sua fenomenalidade pré-teórica, Merleau-Ponty afirma: “Essa noção nos parece importante, porque, tomada nela mesma, é neutra com relação às distinções clássicas do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’ e pode pois nos dar a ocasião de defini-los novamente” (2006, p. 3). É preciso destacar a sua neutralidade, visto que, através dela, não apenas o comportamento não pode ser definido de acordo com as distinções clássicas, mas também, ele se apresenta como uma referência para redefini-las e ultrapassá-las[133]. Quanto à sua neutralidade fenomenológica, se adequadamente assumida, a investigação do comportamento começa por nos retirar da oposição – e às vezes do paralelismo – entre psicologia e fisiologia, deixando-nos diante de uma ausência de teoria e de método científicos e filosóficos. Neste sentido, para Bimbenet, “se a noção de comportamento se revela preciosa, é justamente porque ela vale como a exigência metodológica de não pressupor nada, e de permanecer fiel aos dados fornecidos pela

[133] Ora, veremos que essa redefinição e superação têm o propósito de “fazer progredir a compreensão do ser vivo” propiciada pela absorção da noção de “*Gestalt*” a partir da qual se torna concebível uma *fenomenologia do ser vivo* que ultrapassa o dualismo impregnado nas noções tradicionalmente avançadas pela fisiologia, a neurobiologia, a psicologia animal e a patologia (ROBINET, 1963, p. 6). E então, se a compreensão do ser vivo implica em reconhecer uma fenomenalidade à *Gestalt* que reúne o abstrato e o concreto, o elementar e o composto, o mecânico e o intencional, “esta interpretação supõe que não fixamos a noção de forma em algum absoluto, átomo ou ideia, considerado em si. A forma não é um abstrato: ela fornece o modelo descritivo maleável, que pode entrar, utilmente, a serviço da fenomenologia do ser vivo, exprimindo, conforme os diferentes gêneros de ser, a condição *a priori* do exercício do comportamento. Dinamizada por esta iluminação hegeliana, a forma exprime a união dialética e indecomponível da comunicação corpo-alma ao nível da qual dado e doador, sujeito e objeto, estão enraizados uns nos outros” (ROBINET, 1963, 7-8). Portanto, uma melhor compreensão do ser vivo que, evidenciando uma significação intrínseca ao vivido nos revela a fenomenalidade deste, é a tarefa de uma ontologia *latente* na análise crítica do comportamento realizada por Merleau-Ponty. A explicitação dessa *nova* ontologia ao longo da análise da historicidade do comportamento deve nos permitir reconhecer, através da integração estruturante ou da estrutura que põe em relação e estabelece trânsitos para além dos limites substanciais e objetivos, um *logos* do mundo assim organizado antes que logicizado (ROBINET, 1963, p. 13).

simples descrição" (2004, p. 38). Isto é, quanto à investigação acerca do comportamento, *é preciso começar de novo*, como nos mostrou o processo de realização da filosofia como uma nova concepção de cientificidade fenomenológica, que procede e se constrói através da descrição não mediada e não idealizada. Em outros termos, como bem destaca Bimbenet, o comportamento vale "como 'a coisa mesma', isto é, como um fenômeno ao qual se faz o retorno, anterior a toda pressuposição concernente ao seu modo de ser" (2004, p. 38). Em sua neutralidade, o comportamento nos conduz de volta ao fenômeno que abriga o seu modo de ser anterior e despido de toda pressuposição idealmente construída. Assumir essa neutralidade pela qual se ultrapassa toda filosofia e toda ciência historicamente constituídas implica, portanto, em retornar e adentrar em uma dimensão fenomenológica a partir de onde se mostra concebível, não apenas uma ontologia do comportamento, mas também, se ressalta a investigação do modo de ser do comportamento como um elemento de uma renovação crítica da ontologia.

Se devemos remontar dos fatos psicológicos aos seus postulados ontológicos subjacentes, então, o comportamento exige uma elucidação rigorosa, e neste sentido, ele

> designa, antes de tudo, um método, ou um percurso, que deve nos conduzir de uma apreensão integralmente descritiva dos comportamentos observáveis, a uma definição rigorosa de seu modo de ser, ou de uma descrição pura, a uma reflexão de tipo ontológico (BIMBENET, 2004, p. 39-0).

Refletir sobre o comportamento, indo além dos fatos oferecidos pelo psicólogo e pelo fisiólogo, implica em realizar uma *nova* ontologia marcada pelo rigor das suas elucidações e definições que terminam por neutralizar, ao mesmo tempo, "a hipótese de um realismo materialista, que faz repousar o comportamento sobre um conjunto de mecanismos fisiológicos, e a hipótese de um realismo superior, de tipo 'mentalista'" (BIMBENET, 2004, p. 40), assim como, ocorre a neutralização (*epoché*) redutiva da psicologia associacionista, da psicologia da introspecção, do behaviorismo, etc.

> Bem entendido, ao longo da neutralidade teórica que ela impõe, a noção de comportamento suspende, portanto, o realismo, e através dele, as oposições familiares à atitude natural – oposição da natureza e da consciência, da coisa e da ideia, do interior e do exterior (BIMBENET, 2004, p. 41).

Ao demandar uma nova cientificidade que neutraliza a ciência, apresentando-se como um percurso para uma *nova* ontologia que deve começar de novo, sem preconceitos e pressupostos filosóficos e científicos tal como preconizado pela fenomenologia, o comportamento neutraliza, igualmente, o realismo a partir do qual se estabelecem oposições ônticas e as alternativas que perdem e obscurecem o tipo de ser originário do fenômeno que se encontra aquém de todos aqueles dualismos, que devem ser, ultimamente, desqualificados e superados pela ontologia do comportamento, que deste modo se mostra como o único meio que pode nos revelar para nós mesmos, através do qual podemos nos encontrar antes de todas as oposições, vivendo no mundo uma vida incondicionalmente junto a si mesma. É considerando isto que Bimbenet nos lembra que, "em seus dois primeiros livros, Merleau-Ponty tenta apreender o fenômeno humano aquém do dualismo que pretendia opor consciência e natureza" (2004, p. 35)[134]. É oportuno observar que a investigação ontológica do comportamento nos conduz a uma fenomenologia do humano até então obscurecido e negado pela oposição entre consciência e natureza. Devemos ver como essa investigação dissolve essa oposição, tornando-a caduca, e revela o humano para si mesmo em seu modo específico de viver junto a si, mas enraizado. Em suma, a abordagem do comportamento que Merleau-Ponty realiza, necessariamente, fora da ontologia clássica, vem reforçar a convicção de que um projeto de renovação crítica da ontologia só tem sentido e só se legitima se ele se apresenta como uma resposta à urgência de se retirar a humanidade do seu obscurecimento, de revelá-la, para ela mesma, reconduzindo-a à sua dimensão fenomenológica. E essa revelação empreendida em termos fenomenológicos deve mostrar como o homem já é parte de uma Natureza que resiste ao antropologismo que idealiza o ser humano e também deve tornar explícita a continuidade ontológica entre o homem e a vida não-antropocêntrica que ele traz dentro de si (TOADVINE, 2009, p. 7; p. 16; p. 18-9). Ou seja, a investigação ontológica do comportamento, na medida em que, por meio dele, Merleau-Ponty esclarece a filiação ou o parentesco indissolúvel entre o humano e o pré-

[134] Ainda em outros termos, Falabretti reflete sobre o sentido último da *Gestalt* como um tecido hilético contínuo e diferenciador do eu, do outro, e do mundo, o que nos remete para a situação quiasmática da subjetividade e da intersubjetividade, que dissolvendo a oposição do sensível e do inteligível, do Em si e do Para si, do Ser e do Nada, promove a renovação do sentido do antropológico, e é por isto que, segundo o autor, "a filosofia de Merleau-Ponty nos mostra que é preciso reencontrar o homem entre as coisas, entre outros homens, descer ao domínio da vida e reencontrá-lo em seu solo primordial, isto é, no tecido comum do mundo onde não operam as distinções de corpo e consciência, vontade e determinismo, animalidade e humanidade. Somente assim poderemos compreender que a angústia nasce antes do engajamento do que de uma suposta liberdade sem assento na carne do mundo" (FALABRETTI, 2013, p. 339).

humano, se insere num projeto filosófico que propõe uma recuperação da Natureza e que a considera indispensável para uma compreensão adequada da vida humana.

A partir desse enquadramento dos problemas inicialmente traçado é importante ressaltar que a noção de "comportamento", ao trazer-lhe a sua singular neutralidade teórica e ontológica, adquire, em Merleau-Ponty, não apenas o direito de figurar como protagonista no roteiro crítico da realização da renovação da ontologia, mas também, adquire o mesmo estatuto filosófico de noções tais como "percepção", "corpo", "carne", "quiasma", etc., específicas do projeto de uma *nova* ontologia que, através delas, se enraíza e retoma uma dimensão pré-filosófica e pré-metafísica. É um gesto notoriamente inédito e ousado absorver o comportamento, até então uma noção não-filosófica e mal compreendida pelas ciências, na própria filosofia. A seu modo, é pelo renascimento da filosofia que Merleau-Ponty trabalha. Aos seus olhos, não apenas é possível, mas, devido à incompreensão acerca do modo de ser do comportamento, é mesmo necessária a elaboração de uma *filosofia do comportamento* como um novo caminho para uma ontologia que, por seu intermédio, ganha um novo ímpeto. Para onde o comportamento conduz a filosofia, o que ele lhe propicia de ganho teórico, como ele renova, estende e a reconduz ao seu terreno, enfim, como o pensamento do comportamento revela um novo regime de pensamento filosófico, é o que pretendemos averiguar e demonstrar em nossa passagem ao longo de *A estrutura do comportamento.* Pois, como bem avalia Lefort, deixando entrever a natureza crítica do debate com a metafísica clássica presente na obra que já apontava para a necessidade de uma renovação da ontologia, *La structure du comportement*, quando a colocamos ao lado das seguintes, conforme Lefort, "desvela então sua audácia e seus limites; ninguém duvida que nela encontramos as questões que animarão a investigação até o seu termo (...). Com isto, em um sentido, o jogo está estabelecido: pensar o impensável da metafísica: o corpo" (1978, p. 147). Para a realização dessa tarefa de ultrapassamento da metafísica que, para Merleau-Ponty, apresentava o cientificismo entre os seus frutos, o filósofo decidiu começar pela retomada dos trabalhos da psicologia e da fisiologia modernas para a refutação das suas teses que, constantemente, engendravam antinomias que constituíram "a mentira ontológica" que sustentava a concepção mecanicista do organismo então submetido às leis que regem o universo físico, recusando que o corpo e o seu meio não podiam ser definidos isoladamente segundo uma relação que ultrapassa a causalidade, de forma que, pensar o impensável da metafísica, como luta contra a mentira ontológica que irá se alojar, tanto

no pensamento reflexivo quanto no empirista, implica em retornar à relação não-causal entre o corpo e o seu meio aquém da distinção clássica do sujeito e do objeto (LEFORT, 1978, p. 147).

1.2. As formas do comportamento: uma fenomenologia da formação e historicidade

Ao se propor analisar o comportamento reconhecendo-lhe *formas*, Merleau-Ponty está criticamente recusando que ele pode ser adequadamente definido e compreendido mediante a alternativa entre o empirismo e o intelectualismo. As *formas* do comportamento, que exigem uma filosofia a ser feita, desfrutando de um estatuto ontológico prévio à cisão dualista e idealmente construída entre o ser psíquico e o ser em si, entre o imanente e o transcendente, reconduzem Merleau-Ponty a um momento de indivisão e de continuidade não paralelista e causal entre o espírito e a natureza, permitindo-lhe rejeitar todas as figuras da psicologia que nasceram e que mantiveram, em alguma medida, a ruptura, a descontinuidade, e o paralelismo linear entre o ser psíquico e o ser em si, ambos abstratamente idealizados[135]. As *formas* do comportamento nos reconduzem para aquém dessa idealização alimentada por um dualismo ontológico, e neste sentido, revelando-nos o entrelaçamento primordial da consciência e da natureza, do interior e do exterior, do sujeito e do mundo, a sua abordagem se faz como e requer uma superação da ontologia. Em suma, admitir e falar de *formas* para definir o comportamento, rejeitando, criticamente, a sua definição por meio de estímulos e reações, associação atomista de sensações e de fatos psíquicos, localização cerebral de funções psicológicas, implica em não somente reconhecer-lhe uma fenomenalidade, mas também, em só lhe compreender a partir da abertura do campo fenomenal, uma vez que este se apresenta como um recuo em relação à idealização ontologicamente dualista do ser psíquico e do ser em si cuja mitologia e história laboriosa e confusa ocultaram o solo pré-

[135] Em outros termos, ao absorver as *Gestaltqualitäten* como uma renovação das relações entre o organismo e a natureza, indo além das noções associacionistas e intelectualistas, rumo a uma revelação do campo fenomenal, "no lugar de explicar o comportamento somente a partir de processos lineares e anatômicos – reflexo, estímulo e resposta – ou de circunscrevê-lo ao domínio e à análise de atividades superiores – graus de consciência ou inteligência – Merleau-Ponty passou a pensar a diversidade do comportamento como consequência da própria complexidade das diferentes formas de existência: sincréticas, amovíveis e simbólicas" (FALABRETTI, 2013, p. 310), como anteriores à cisão ontológica entre o físico (ou a natureza) e o mental (ou o espiritual). E assim, a consideração dessas formas de existência se insere em um projeto de renovação da ontologia que deve dissolver o dualismo substancialista cujo *logos* se afastou do solo pré-reflexivo da vida.

reflexivo da vida. Sendo assim, absorver as *formas* que, para além de uma realidade física ou psicológica deverão ter uma realidade filosófica, significa atribuir uma fenomenalidade ao comportamento tanto quanto afirmar que ele é fenomenalização através da passagem e da continuidade das suas *formas* que, antes das coisas e das ideias, são significação e inteligibilidade *em nascimento*. Veremos como essa passagem e continuidade entre as formas sincréticas, amovíveis, e simbólicas, nos permitem a constatação da fenomenalização ao longo da análise do processo de saída de um espaço exterior dado e fechado para uma espacialidade plástica fundamental projetada pelas possibilidades de uma interioridade, revelando, com isto, um entrelaçamento que dissolve a oposição entre o interior e o exterior, o que nos permitirá compreender, por fim, que a passagem e a continuidade entre as formas sincréticas, amovíveis, e simbólicas, através das quais o próprio comportamento alcança a sua fenomenalidade, nos apresentam a fenomenalização como ultrapassamento do determinado e condicionado com uma regularidade inexoravelmente prescrita e monótona para o concreto e incondicionado cuja abertura plástica aceita relações improvisadas e imprevisíveis que caracterizam a própria vida.

No nível das suas formas sincréticas, o comportamento "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, 2006, p. 163). Neste nível de uma normatividade prévia, inflexível e inscrita em uma natureza inalterável, este é o funcionamento normal do comportamento, isto é, no âmbito das suas formas sincréticas, o comportamento é regulado mediante as condições e não às situações enquanto espaço e demanda do inédito cuja realização não segue a naturalidade das condições preexistentes. Por ora, não podendo ser dito que o comportamento ainda não está situado, neste momento, ele não vive para além do que lhe foi naturalmente prescrito e, neste caso, o inédito significa uma exceção entendida como contraposição à ordem ou tendência a uma outra ordem não prescrita inicialmente. Sendo o prescrito pelo desenvolvimento e afirmação da própria vida, o inédito é restrito e não contraria as condições para a melhor expressão da vida, as condições em que esta melhor segue o seu curso.

Nesse momento da historicidade do comportamento, em termos práticos, apresentam-se indissolúveis a vida e a natureza e, caracterizando-se por esta indissolubilidade, o comportamento se realiza através de valores definidos que constituem um complexo natural que não exige, como correlato, outra capacidade situada

além dos instintos com suas respostas exclusivamente materiais a um exterior cuja existência material é igualmente afirmada. A materialidade da forma sincrética do comportamento – das suas respostas instintivas – é neste sentido indispensável para uma filosofia da natureza que se preocupa em descrever os modos de pré-doação da vida, que já está aí, embora de forma pouco nítida e bastante incipiente, pois, no nível das formas sincréticas do comportamento, como vimos, não há tanta plasticidade e abertura para além de uma materialidade dada e fechada que oculta o próprio nascimento da vida ou o constante e incoativo vir a si da natureza. Neste momento, é necessária a ausência do inédito a fim de a própria vida melhor se expressar ou se afirmar, no entanto, essa ausência já significa uma restrição às condições naturais típicas de um mundo fechado e sem nascimento próprio e espontâneo.

Ora, as suas formas sincréticas, como as demais, podem também ser vistas como um modo do comportamento situar-se, mostrar-se ou tornar-se visível num espaço que, no caso destas formas, é vivido e aprendido apenas instintivamente. Aqui, no nível deste espaço materializado, a vida e a aprendizagem não se relacionam e não podem ser relação com o incondicionado. Nesse nível, o espaço, sendo-lhe prévio e materialmente já feito e totalmente pronto, permanece ainda exterior ao comportamento que, sem plasticidade e abertura, é incapaz de novas associações ou dissociações além daquelas prévia e naturalmente prescritas e que se apresentam aprisionadas na relação de analogia entre a situação experimental e o esquema instintivo. Nesses termos, quando o comportamento tem um alvo a ser alcançado, suas tentativas não vão além da repetição, mesmo se a repetição não lhe proporciona êxitos. Mas, pelo menos quanto à forma sincrética, isto não significa um fracasso do comportamento, pelo contrário, significa sua vivência plena, de fato, quando o comportamento está em seus limites sincréticos, prestes a perdê-los para transcender-se e não ser assim ultimamente identificado. A despeito disto, é bom salientarmos que há uma dimensão da vida em que a repetição é normal e mesmo indispensável para a continuidade fértil do seu processo de integração e de unificação. Ou seja, nem sempre a repetição está associada a alguma patologia comportamental. A repetição não é uma negação simplória da vida, mas, por ser um dos seus momentos de pré-doação, ela nos é também um meio de acesso à vida que, em seus primórdios, não se faz sem as condições. É preciso que as repetições sejam apenas repetições para que o comportamento e a vida possam seguir o seu curso ao longo do qual terão vez, oportunamente, a plasticidade, a abertura e a transcendência para além das repetições que,

como veremos, ao invés de menosprezadas e abandonadas, serão integradas em um conjunto significativo.

Portanto, em suas formas sincréticas, o comportamento é instintivo, preso à atualidade, para o qual não há ainda um fundo. As formas sincréticas nos revelam a materialidade das respostas através das quais o comportamento, aprisionado em suas condições naturais prescritas, ainda não visa e não é relação com o incondicionado sem a realidade dos limites das condições naturais. No entanto, Merleau-Ponty reconhece que essas formas dizem respeito muito mais ao substrato biológico do comportamento por elas confirmado, do que, propriamente, ao fisicalismo da situação exterior com os seus limites reais. Isto é, a situação não é essencialmente física, mas, nela há algo além do físico que não só demanda, mas que também possibilita uma atividade que chamamos comportamento. Essa passagem incipiente das condições para a situação – que já aqui não querem dizer a mesma coisa, porque, diferente das condições, a situação diz respeito a uma espacialidade maleável que já aceita a abertura e começa a mostrar o seu próprio nascimento que se relaciona ao incondicionado acenando para um fundo – já nos revela que os limites têm também em sua constituição aspectos não-físicos ou uma plasticidade maior em relação à qual os limites dos corpos não são fronteiras excessivamente rígidas. Então, para Merleau-Ponty, parte da resposta do instinto é para essa não-fisicalidade que demanda o surgimento e a contribuição do biológico, que começa por ultrapassar a materialidade dada e fechada, instaurando uma possibilidade de abertura. Isto significa que o comportamento, mesmo instintivo, já é *inteligente*. E sua inteligência, enquanto uma alteração da relação com o espaço, se apresenta, entre outros meios, nesta passagem incipiente entre o físico e o biológico, inteligência para compreender os limites não como fronteiras, mas, passagem, e assim, a identidade do comportamento requer os limites pelos quais ela já ultrapassou a si mesma. Quando o comportamento alcança a realidade física dos seus limites, ele já se insere na dimensão biológica. A perda da identidade física, quanto aos seus limites reais, é a aquisição da identidade biológica. Neste momento, a inteligência é somente essa tendência a passar além da realidade física dos limites que se encontram aí, feitos e acabados em sua atualidade. Trata-se do advento de uma motricidade originária que se instaura como desvio da linearidade material que ocupa o espaço dado e fechado. Abertura, transcendência e motricidade se equivalem quando se tem em vista o percurso total de integração e de realização do comportamento.

A partir do sobredito, podemos dizer que, se respeitarmos o seu movimento de totalização e de realização como um processo necessariamente desintegrador das dicotomias do interior e do exterior com os seus limites reais num espaço determinado, como Merleau-Ponty deixa entrever, o comportamento, ao longo da historicidade do seu percurso de integração, nos revela como se apresenta uma identidade caracterizada por um já ter sido ultrapassada, na medida em que a história do seu aparecimento e da sua realização começa por contestar a autoidentidade subjetiva das figuras egológicas que, desde sempre, se compreendem e se conservam por meio da recusa dogmática da transcendência ou da perda (pré-reflexivamente inteligente) da realidade dos limites que são, por fim, os limites de uma realidade – formal ou empírica – plenamente determinada e sem qualquer opacidade histórica. Em outros termos, a análise do comportamento permite a Merleau-Ponty, não apenas contestar o substancialismo subjetivista e a consciência centralizada em si mesma como um para si que se quer um ponto de partida absoluto e transparente, mas também, lhe permite analisar o processo de formação e a historicidade constitutiva da subjetividade, sem os quais a sua própria atividade reflexiva careceria de sustentação e incorreria em um desvio rumo a um infinito positivo e separado que determina tudo à atualidade suscetível de ser plenamente alcançada. Veremos que, para Merleau-Ponty, o comportamento, considerado em seu processo genético e histórico ao longo do qual irá se restaurar o sentido e a vitalidade da infinitude, não nos determina como uma certa subjetividade ou consciência que tem a sua identidade e se compreende pela sua polarização formal ao infinito positivo ou ao *Ens realissimum*. Vejamos de que forma o comportamento nos coloca em uma relação renovada com o infinito, vejamos como Merleau-Ponty extrai da historicidade do comportamento o sentido e a fertilidade do infinito, respondendo, desta maneira, à metafísica dualista cujo infinito, positivo, separado e mortificado, contribuiu para o obscurecimento e para a crise do sentido da vida. Trata-se de afirmar e de demonstrar a importância do comportamento para uma filosofia da vida que se pensa através de uma revisão e renovação críticas da ontologia, e Merleau-Ponty não poderia fazê-lo, lançando mão do comportamento, se este, no reconhecimento da fenomenalidade das suas formas, não nos mostrasse a fenomenalização como acesso e relação com um infinito que, geneticamente, sempre vigorou fora da ontologia clássica que desenraizou o infinito e retirou da vida e da Natureza toda a produtividade que preexistia ao ser. Trata-se de mostrar como o comportamento nos faz ver, na Natureza e no mundo, as raízes lançadas do espírito, trata-

se de mostrar que a fenomenalização é igualmente desocultação e recuperação do enraizamento do infinito, o infinito de abertura e de transcendência que caracteriza o modo de ser da vida.

1.3. Pedagogia do comportamento: introdução ao simbólico

Ao começar a tratar das formas amovíveis do comportamento que sucedem as formas sincréticas, Merleau-Ponty começa afirmando que "os comportamentos da categoria precedente envolvem certamente uma referência a relações. Mas estas permanecem engajadas na matéria de certas situações concretas e por isso não são utilizáveis para uma verdadeira aprendizagem" (2006, p. 165). O que é novo é a aprendizagem, que precisa ultrapassar a materialidade fazendo desta aquilo que ela pode utilizar. Em suma, as relações mediadas pelas formas sincréticas não se inserem num processo de verdadeira aprendizagem que pressupõe, necessariamente, uma capacidade ainda mais elaborada de afastar-se da materialidade do que aquela de começar a passar de um para outro ou de distinguir o físico e o biológico. A permanência instintiva na materialidade é um obstáculo para a aprendizagem que, não apenas começa por pressupor relações com o imaterial do incondicionado, mas também, já nos adianta que as relações têm, como elemento essencial em sua definição, a referência a essa imaterialidade. A aprendizagem verdadeira que ocorre através da utilização das relações faz destas a inauguração de um meio inédito que já não é mais o espaço que requeria apenas as repetições e as respostas instintivas ao exterior material. Há aprendizagem verdadeira quando formos capazes de perceber e de compreender que o concreto não se restringe à matéria e é dela discernível. E essa diferença tem como correlato a diferença entre estímulo e relação. Assim, aprendemos que não são fundamentalmente indiscerníveis o concreto e a matéria. Não é porque o comportamento ultrapassa sua materialidade instintiva que ele não pode ser dito concreto, concretude na qual se encontram as relações que têm uma dignidade pedagógica e que nos exigem um esforço sem o qual não há aprendizagem. É isto que a história do comportamento nos mostra: ultrapassar o instintivo fechado é vivenciar a inauguração de relações que são abertura para o incondicionado ou transcendência rumo ao concreto.

A verdadeira aprendizagem não acontece sem perdas e se insistimos em nos conservar dentro da realidade dos nossos limites que, por exemplo, em seu fisicalismo

determinavam o comportamento com as condições naturais que impediam o acesso à sua fundação, que começa a lhe ser mostrada pelos sinais. Quando o comportamento se realiza mediante *sinais*, conforme Merleau-Ponty, não falamos mais de determinação, mas de *fundação*. A verdadeira aprendizagem requer a fundação, e ela mesma é um comportamento fundacional, já que a fundação não é a conservação da própria realidade, mas antes, a sua radical transformação que não se faz sem o esforço da abertura ao incondicionado e sem as perdas que nos inserem no concreto. Então a estrutura, para além da mera materialidade, apresenta-se em sua concretude entendida como inserção do incondicionado na materialidade instintiva, ocasionando, com isto, a revelação de uma maior plasticidade do espaço que podemos vivenciar melhor através, por exemplo, da nossa motricidade originária. Assim, se o concreto se define pelo incondicionado ou por uma maior abertura à transcendência, passamos dos "esquemas instintivos da espécie" para "as estruturas relativamente independentes dos materiais" nas quais o comportamento *por sinais* se realiza. De agora em diante, falaremos sempre de independência quando nos referirmos à fundação enquanto promessa de continuidade a ser prosseguida e retomada no processo de integração do comportamento. A fundação aproxima-nos da independência e ser independente significa ser fundado em uma continuidade rumo ao concreto incondicionado, significa o mostrar-se de uma *presença fundada* em um comportamento *fundamental*. A fundação assegura que uma presença se faça visível através do comportamento, que é, ele mesmo, um processo de concretização. Comportar-se é aceder à visibilidade que ocorre de modo privilegiado em uma espacialidade que, não sendo determinada materialmente, não é linearmente simples e inerte. Mas, voltemos aos sinais. O que eles representam na história do comportamento analisada por Merleau-Ponty?

> Na conduta do sinal, a 'situação' à qual o organismo se adapta é a simples contiguidade, temporal ou espacial, entre um estímulo condicionado e um estímulo incondicionado. Mas (...), a aprendizagem do sinal não é uma simples transferência dessa contiguidade de fato para o comportamento. Ela deve tornar-se uma contiguidade 'para o organismo' (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 165).

Se a situação se resume à contiguidade entre os estímulos condicionados e incondicionados, a aprendizagem do sinal requer a participação efetiva do organismo que, a partir de agora, sendo capaz de encontrar estímulo no incondicionado e o próprio

incondicionado como estímulo, aparece como elemento indispensável para falarmos de aprendizagem enquanto subversão da noção clássica de estímulo, juntamente com a noção de mundo, de tempo e de espaço, e de subjetividade, todas querendo-se explicadas pela causalidade ou filosófica ou científica. No sinal, temos algo incondicionado, espacial ou temporal, "para o organismo". Aqui, o organismo "sabe" que algo é-para-ele, e esse saber já é um recuo pelo qual ele começa a se desvencilhar da infertilidade da passividade opaca do instinto. Àquele algo incondicionado, portanto, a resposta motora do organismo, "não é uma soma de movimentos individuais", posto que, "o sinal é uma configuração (*Sign-Gestalt*)" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 166). Aparece a motricidade como resposta e configuração, ou seja, ela aparece em um espaço que não só precisa, mas, demanda ser configurado, apresentando-se, assim, mais plasticamente, como um espaço nascente ou a ser feito.

A relação entre o organismo e o que é-para-ele é um conjunto caracterizado por um movimento contínuo e indivisível de configuração que caracteriza as experiências verdadeiramente pedagógicas como um movimento de ir além das experiências prontas e prontamente transmissíveis. Nesses termos, considerando a configuração motora, "a atividade do organismo seria literalmente comparável a uma melodia cinética", como uma totalidade marcada pela reciprocidade dos seus momentos, "já que toda mudança no fim de uma melodia modifica qualitativamente seu início e a fisionomia de conjunto" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 168). A mudança no fim absorve em si o início e disto ressalta o conjunto, que é um verdadeiro conjunto enquanto mantém as diferenças ou mudanças mediante a sublinhação das qualidades do que se encontra formado e do que é pré-formação. Logo, para apreendermos as diferenças entre o início e o fim, ou outras quaisquer, devemos, antes, apreendermos o conjunto que se apresenta na transitividade que nos testemunha a existência de uma continuidade entre mudanças qualitativas. Agora, a inserção no espaço requer a sua configuração ou a realização de mudanças que destacam um conjunto.

A relação entre figuras é assinalada pela mudança entre elas, mudança que se apresenta por esse movimento regressivo que não é exclusivamente temporal e que prenuncia um outro modo de viver o tempo sem ser por este determinado. E, dessa mudança entre as figuras, é maestro o organismo, e cuja maestria consiste em configurar segundo critérios qualitativos que podem ser apreendidos enquanto o próprio conjunto. No conjunto apresenta-se, então, uma mudança qualitativa que define a configuração

como movimento de ir além da repetibilidade do quantitativo como critério regente das relações espaciais e temporais que apenas promove a homogeneização. Ao passo que as figuras têm algo de qualitativamente diferente e, por isto, não se encontram simplesmente justapostas umas às outras. E é esse algo qualitativo que é aquele para-o-organismo. O sinal estabelece essa continuidade e relação interior.

> Embora, considerada em si mesma, a relação do sinal com aquilo que este 'anuncia' seja simples (encontrando-se, aliás, em comportamentos pouco diferenciados), todos os graus de complexidade são observados na estrutura dos sinais, e a natureza dos sinais aos quais uma espécie responde pode servir para medir sua 'inteligência' (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 168-9).

O que analisa Merleau-Ponty, vinculando-o ao desenvolvimento da capacidade de resposta, é o desenvolvimento da capacidade de percepção da realidade que é mais apropriada ao indivíduo. Tanto a resposta quanto a percepção – ao menos para o indivíduo consciente da historicidade da sua aquisição de formas – não são inteiramente e tão somente passivas, mas antes, experiências que configuram a realidade, experiências nas quais a própria individualidade está sempre em questão. Desde então, tanto a resposta – não instintiva e *ek-stática* – quanto a percepção da experiência fundante, caracterizam-se por essa possibilidade sempre iminente de desintegração da individualidade, dos seus limites inicial e final. Somente assim, nessa atividade primordial, a resposta e a percepção nos dão acesso pré-filosófico e pré-científico à dimensão ontológica das qualidades originárias, das quais não nascemos destituídos e fora das quais não existimos. Perguntar-se pelas condições da inteligência da nossa capacidade de responder ao que nos é mais apropriado implica em explicitar a nossa estrutura ontológica.

Não apenas os sinais são uma configuração que revela uma plasticidade incipiente do organismo, mas também, a capacidade de responder-lhes caracterizam-nos qualitativamente, e a inteligência da nossa resposta está no fato de ela ser a apreensão de uma configuração qualquer ou de uma estrutura que se continua além da matéria identificável entre dois pontos descontínuos e justapostos, estrutura que não é, entretanto, não concreta, apenas uma passagem entre os limites anteriores e posteriores que nos dão uma identidade como aquilo que já mudou, e que assim lançam-nos uma desconfiança nas tentativas de se descrever o comportamento em termos objetivos, posto que, essa descrição fragmenta o comportamento em elementos isolados com os quais não é possível

reconstruí-lo. Isto é, a descrição objetiva perde o sentido que vincula interiormente os elementos, e desta maneira, ela nos apresenta o comportamento como um mosaico de partes descontínuas e exteriores entre si.

"A descrição objetiva do comportamento descobre-lhe uma estrutura mais ou menos articulada, uma significação interior mais ou menos rica, a referência a 'situações' ora individuais, ora abstratas, ora essenciais" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 171). A descrição objetiva é incapaz de reconhecer que ainda que o comportamento, segundo certas estruturas, esteja voltado apenas para o objetivo a ser alcançado, isto não o impossibilita de rumar-se para o essencial e mesmo de, posteriormente, desvincular o essencial e o objetivo. Ao realizar essa disjunção, isto significa que o organismo passa a considerar a si mesmo, ou seja, que o *fim* deixa de ser o estímulo condicionado e é substituído pelo *meio*. E esta substituição é propriamente humana. Nessas condições, para certa estrutura do comportamento, o objetivo é o essencial, enquanto que, para outra, é necessário ir além do objetivo, sem que este certo abstracionismo signifique não essencial ou não concreto. Para esta última, para a qual o concreto é o essencial, é o não objetivo (ou o subjetivo) que deve guiá-la. Aqui, é de uma conduta mais original e não habitual que nos aproximamos, e o objetivo passa a ser não o fim, mas o próprio organismo. Essa troca não diz mais do que o vínculo entre o organismo e o espaço como um começo da relação consigo mesmo do organismo, que começa a se encontrar. Eis as raízes da fenomenalização que precisa, portanto, do organismo, e que este se transforme em corpo. Realiza-se, então, um *desvio* no qual o organismo-meio é privilegiado em virtude da sua unidade concreta "capaz de entrar, sem se perder, numa multiplicidade de relações". De acordo com essa abertura ao incondicionado, aquele desvio é próprio de um comportamento simbólico que nos dá o saber de um invariante: o nosso corpo. Apesar de todas as relações, porque eu tenho um corpo, eu permaneço o mesmo. Nestes termos, ao ser apreendido através da multiplicidade de relações, o organismo nos dá a passagem para um corpo simbolizado.

O comportamento se realiza concretamente como desvio – do instinto para a relação, da matéria para o incondicionado, do organismo para o corpo, do em si para o fenômeno – para encontrar e manter um certo equilíbrio de estruturas nessa perda de fronteiras nítidas entre o organismo e o meio, que irá se desdobrar na dissolução da dicotomia entre um interior puro transparente a si e um exterior opaco e pleno. Em suma, o que significa neste momento este entrelaçamento iniciante entre o organismo e o meio

ou termos por *fim* o organismo enquanto *meio*? Significa que passamos de um comportamento adaptado ao imediato a um comportamento que se remete ao virtual de uma multiplicidade de relações. A partir desta passagem, as relações não são meramente com o que está presente distribuído, materialmente, de modo simples e linear. O meio, mais plástico, complexo e aberto, não é mais o que está tão somente presente, e em meu comportamento, sou uma relação virtual com minha presença que me escapa, de tal forma que, ao me comportar, começo a me fazer ausente para mim mesmo. E, como vimos, no comportamento acima das formas amovíveis, "se torna possível a estrutura coisa" como algo invariante que é simultâneo e inseparável da descoberta e da dissolução dos limites da realidade do signo cuja identidade está ultrapassada na coisa estruturalmente simbólica, que deste modo guarda a verdade do signo já não reduzido ao sinal empírico. O simbólico, mais complexo e rico, é irredutível ao empírico, e nele, chamados a realizar, constantemente, a passagem do organismo para o corpo a fim de encontrarmos uma identidade através da multiplicidade das nossas relações, somos surpreendidos pela novidade de tamanha abertura reconhecida aos nossos comportamentos para os quais não se distinguem o concreto e o essencial, indistinção que caracteriza o campo fenomenal, no qual já estamos, portanto, através do nosso corpo, no qual já nos é possível nos identificarmos.

Ultrapassado pelo simbólico, que o conserva como um momento essencial do processo normal de integração do comportamento, a verdade do signo se revela na passagem para um novo modo de apresentação que, sem transpor a pré-gramaticalidade estrutural do comportamento, ultrapassa o mutismo empírico do sinal e os limites comportamentais da animalidade. Isto é, em sua verdade, avaliada através da sua importância para um comportamento verdadeiramente integrado e normal, o signo é apenas uma figura momentânea, embora indispensável, do processo de formação histórica do comportamento cuja realidade última ainda está a caminho. Aliás, propondo-se analisar a formação do comportamento, Merleau-Ponty prescinde de qualquer realidade já dada e formada como ponto de partida, assim como, da identidade substancialista ou lógica de uma subjetividade já adulta que não se compreende contínua à animalidade e que não aceita a pré-gramaticalidade como o solo mesmo dos seus pensamentos formalmente mais altos.

1.4. A passagem para o simbólico: a expressão

"No comportamento animal os signos permanecem sempre sinais e nunca se tornam símbolos" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 189). Ou seja, no comportamento animal não há uma autêntica *expressão*, que consiste em abrir o signo, em fazê-lo ir além de si mesmo rumo a uma relação com o que não estava aí antes, inteiramente presente. A expressão pressupõe a capacidade de comportar-se simbolicamente e de apresentar-se de modo improvisado e imprevisível em um espaço que já não é mais um em si puramente atual. Através da expressão temos acesso não ao imediato em si mesmo, mas às coisas enquanto símbolos ou presenças que não são pura atualidade. Nestes termos, não sendo um mero signo, a coisa possui uma transcendência que nos remete a uma ausência que, entrecruzando e dissolvendo interioridade e exterioridade, a constitui. A expressão é esse elo entre presença e ausência, e a partir do surgimento do comportamento expressivo, essa ambiguidade se instaura como experiência fundante tanto do sujeito quanto da coisa, ambos simbólicos e igualmente constituídos por inatualidades. O que também significa a sua fenomenalização. A ausência passa de tal modo a fazer parte do espaço simbólico que, se eu não for capaz de deixar de ser uma pura presença por meio do meu comportamento, não me reúno ao espaço que já não é mais material e fechado. O comportamento simbólico é abertura à inatualidade como elemento da apresentação concreta que se dá, fundamentalmente, em uma dimensão fenomênica. A expressão mostra a fenomenalização que se ancora e retoma uma sinestesia. De acordo com Merleau-Ponty, o comportamento simbólico se realiza em relação a valores expressivos e não em relação a valores definidos da situação que reduziriam tudo à atualidade objetiva. Doravante, são esses valores expressivos que possibilitam o ajuste ou o equilíbrio sinestésico. Tal sinestesia significa a afirmação de um todo orgânico no qual há continuidade interior entre as suas partes. Enquanto ruptura com a atualidade objetiva, a expressão será sempre sinestésica, e isto nos mostra que o sinestésico é mais fundamental do que as separações objetivas e mecânicas entre o visual, o motor e o audível, por exemplo. O simbólico que vem com a expressão nos revela a verdade do signo. Conforme Merleau-Ponty, o signo é verdadeiro quando ele "representa o significado, não segundo uma associação empírica, mas enquanto sua relação com outros signos é igual à relação do objeto significado por ele com os outros objetos" (2006, p. 191). O signo verdadeiro e o seu significado não são da dimensão do empírico, visto que ele já nos insere em relações não estritamente atuais. A associação empírica de elementos

justapostos não forma o significado do signo. A significação é a apreensão de uma interioridade entre os objetos, apreensão que se dá em um nível pré-linguístico e que será depois retomada e elaborada gramaticalmente.

O signo que significa um objeto já traz consigo as relações que este objeto entretém com outros objetos. A significação é apreendida quando nos damos conta da ausência de fronteiras objetivas ou da continuidade pré-formal entre a unidade e a multiplicidade em relações de diacriticidade. Tanto as relações passadas, quanto as futuras, são consideradas como constituintes da significação que, portanto, nos abre a uma presença que não é instantânea ou atualidade pura. E essas são também relações virtuais ou simbólicas constitutivas do objeto não mediante um valor definido, mas sim, mediante um valor expressivo sinestésico e fundamental. Não o objeto empiricamente real e plenamente determinado, mas, o objeto *significado*, repleto de lacunas e de ausências em sua atualidade, é uma coisa na qual situo-me virtual e simbolicamente naqueles outros objetos. Ressalta-se a inserção do comportamento em um espaço virtual e simbólico no qual posso ler e traduzir o ausente como constituinte do significado não empírico do presente. Com isto, a pergunta pelo significado do objeto é a pergunta pelas ausências sensíveis, mas não-empíricas que o constituem. Enquanto ausência que não é um nada, o sensível é a dissolução de uma identidade determinada pelos limites objetivos e reais, porque o significado cujo nascimento nos permite a experiência do sensível não-empírico envolve sempre mais do que a matéria ou a presença igual a si mesma. A significação de um objeto, caracterizada por esse excesso em relação a ele, traz consigo, ainda que implícitas, suas relações com os outros. Significar é exceder, e por isto, conforme ressalta Merleau-Ponty, o signo verdadeiro nos é uma abertura a um excesso, eis o que ocorre com o comportamento segundo o signo verdadeiro.

Em síntese, para que se dê a abertura ao excesso, é preciso que o comportamento ultrapasse o *a priori* que está na base do instinto determinando o seu movimento mecânico de permanência e de inércia restrito à regularidade prescrita pelas condições inalteráveis. Isto porque, se "os *a priori* sensório-motores do instinto ligavam o comportamento a conjuntos individuais de estímulos e a melodias cinéticas monótonas", diferentemente, para Merleau-Ponty:

> Com as formas 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 que ela visa. Aqui o comportamento não *tem* mais apenas um significado, *é* ele mesmo significado (2006, p. 192-3).

O que nos chama a atenção, primeiramente, é que o comportamento simbólico é *abertura* para "a *verdade* e para o *valor próprio* das coisas" na medida em que ele traz consigo a adequação do significante e do significado e da intenção e do intencionado. Isto é, não acedemos a alguma verdade se não alcançarmos e transpormos essa porta de entrada que nos mostra a indissociabilidade fundamental entre o signo e o significado e entre a intenção e o visado por ela. E, neste sentido, o simbólico, ao nos propiciar o valor próprio das coisas, é afastamento da ilusão da plenitude de determinação, porque nele se entrelaçam e se continuam a interioridade e a exterioridade.

O virtual (este *ver além*) não é sinônimo de ilusão, mas é, pelo contrário, uma capacidade de situar-se não ilusoriamente devido à restituição da realidade do verdadeiro movimento que é desprendimento da mecânica monótona da sensorialidade inalterável e inerte. O comportamento inseparável do que ele significa (cuja intencionalidade não é a que visa mais *ter* um significado), é o comportamento simbólico em seu movimento virtual e não apenas físico.

Ora, o símbolo é uma abertura que nos mostra e que nos permite nos relacionarmos com o que está ausente e que excede a própria realidade significante abrindo-nos a uma inatualidade visada. Mas, em contrapartida, o símbolo nos exige o esforço e a coragem de o atravessarmos tal como atravessamos uma porta que nos abre a grandes distâncias interiores ao longo das quais nos descobrimos, não sem êxtases e hesitações, anteriores e posteriores a nós mesmos. A nossa realidade simbólica não tem os nossos limites presentes. Agora, não se trata mais de um *a priori* sensório-motor da espécie, e sim de um *a priori* do organismo que *se comporta* mediante sua capacidade de apreender "uma norma inscrita nos próprios fatos", e não mais, como no comportamento reflexo, mediante "uma reação específica a certos excitantes determinados". O comportamento simbólico nos mostra a junção das normas e dos fatos, e esta normatização pré-lógica é o reconhecimento de um sentido ou inteligibilidade intrínseca ao fato, e isto é o novo *a priori* que nos testemunha essa conexão fundamental do sentido e do fato, precisamente essa junção enquanto dissolução da dicotomia substancialista entre o interior e o exterior reais, tributária do dualismo ontológico que fundamentou a separação entre o sensível e o inteligível. E se o fato inteligível diz respeito, por exemplo, à aprendizagem, esta

normatização deve incidir e promover a aptidão como capacidade de abertura ao invés de obliterá-la reduzindo-a, de modo autoritário, a uma reação efetiva sempre mais pobre. A aptidão, compreendida como projeção de possibilidades interiores que inauguram uma continuidade portadora de um futuro, se basta a si mesma como característica essencial e diferenciadora do organismo que não carece da efetividade que tanto realiza quanto se constitui pela dicotomia interior-exterior falível também em termos pedagógicos. Esta não efetividade é a possibilidade interior constitutiva do organismo em seu processo de aprendizagem verdadeira que se define e se fundamenta pela retomada da estrutura que, ao nos retirar do espaço e do tempo objetivos, liberta o comportamento das suas determinações físicas. Conforme sua não efetividade ou *ek-stase* estrutural, o comportamento não é compreendido segundo o modo pelo qual cada acontecimento tem lugar, precisamente um lugar, e não outro separado e pontual.

> O *comportamento*, enquanto tem uma estrutura (...), não 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 um valor particular, resume os tateios que o precederam, assim como articula e antecipa o futuro do comportamento, transforma a situação singular da experiência numa situação típica e a reação efetiva numa aptidão. A partir desse momento, o comportamento se separa da ordem do em si e se torna a projeção fora do organismo de uma *possibilidade* que lhe é interior (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 196-7).

A partir do momento da verdadeira aprendizagem, o comportamento, retirando-se da ordem do em si, nos abre para a dimensão fenomênica revelada pela projeção das possibilidades interiores do organismo, que assim rompe com a exterioridade não pedagógica do espaço objetivo e se reúne à espacialidade das suas possibilidades cuja projeção já é uma fenomenalização.

O aprendizado é a saída da serialização temporal, saída que significa particularização (ou gênese de algo como uma subjetividade), que culmina numa aptidão para reconhecer e se relacionar com o típico. A aprendizagem pressupõe, então, uma continuidade no tempo, isto é, a afirmação de que o presente não é um instante separado que se esgota nele mesmo, mas é prenhe de futuro. Enquanto transição interior entre os momentos pré-objetivos do tempo, a aprendizagem, ao se fazer verdadeiramente, nos revela uma certa continuidade como possibilidade projetada que mostra a plasticidade do

organismo para transcender-se para além de si mesmo e do seu agora. Deste modo, aos olhos de Merleau-Ponty, não há aprendizagem sem essa possibilidade de deixar o seu estado presente, que deixa de ser condicionante, e de assim já estar em seu futuro, sem qualquer causalidade.

Através do exemplo da aprendizagem, conforme ele a compreende, Merleau-Ponty defende que o comportamento não é um objeto ou um acontecimento localizado no tempo ou no espaço físico nos quais prevalece uma descontinuidade entre os 'agora' que obstaculiza o futuro do comportamento. No espaço e no tempo objetivos, o comportamento não tem futuro, não manifesta possibilidades. O aparecimento do comportamento, não como acontecimento físico, "cava" um espaço côncavo de possibilidades. Alcançamos um momento em que comportar-se segundo possibilidades é sinônimo de normalidade. Enfim, o comportamento é um modo do organismo ser meio (ou sujeito) e de relacionar-se com sua *interioridade* como *possibilidade projetada* e jamais completamente adquirida. Fora do espaço físico-objetivo, o comportamento se insere, no entanto, em uma espacialidade fenomênica na qual se dá a aprendizagem verdadeira e segundo a qual, ele não é um acontecimento ou um objeto restrito à sua localidade, mas, ele é, sim, motricidade e configuração iniciantes. Na espacialidade fenomênica, o comportamento é relação com suas possibilidades, nela, ele está em sua interioridade que transcende a localidade física. Ao se realizar segundo as suas possibilidades conforme as suas aptidões interiores, o comportamento entrelaça o organismo e o ambiente, e deste modo, ele nos insere em uma dimensão fenomênica na qual, ainda em uma indivisão pré-dualista, tudo está em nascimento e em devir, o organismo e o espaço, o movimento e o tempo, o signo e a significação, o sujeito e o objeto, o ser e o não-ser.

Quem se comporta não é meramente um corpo visível, mas é, atrás deste, um ser para si que não é, entretanto, uma consciência "cuja essência é conhecer", isto é, esse ser para si anterior à presença a si que definirá a consciência absoluta não visa ao mundo verdadeiro ou ao ser puro, ele é apenas "uma certa maneira de tratar o mundo, de 'ser no mundo' ou de 'existir'". O para si do comportamento é uma existência, isto é, comportar-se significa ser no mundo antes mesmo de conhecê-lo. O conhecimento não define o que sou, e sim, o meu elo fenomênico com o mundo dado através do comportamento. Este não se define primeiramente e apenas em termos cognitivos, e por isto, não podemos restringir e explicar a existência exclusivamente através da cognição. Mostrando-nos que

o conhecimento não é a essência da consciência que nele aparece, o comportamento é relação e inserção no mundo enquanto recuo da ordem do em si, que em seu código objetivamente purificado e neutro, apresenta a verdade enquanto adequação da realidade a si mesma, e que exclui a possibilidade, inclusive a de uma outra identidade que se alcança através da irrealização simbólica. Irredutível ao fisicalismo e à objetividade do em si com seus tempos e locais ideal e institucionalmente seriados, o mundo nos exige a aptidão de não nos confundirmos com a nossa realidade e de nos compreendermos como já sempre ultrapassados nele e por ele atravessados como pelas nossas próprias possibilidades, inclusive a de não sermos mais reais, e então recomeçarmos. Fenomenológico, o mundo se torna um excesso que nos transcende e que nos demanda uma alteração de nós mesmos ou que nos encontremos no risco da nossa irrealização espontânea ou da perda voluntária dos limites reais e seriais do nosso tempo e espaço.

1.5. O surgimento simbólico do outro anterior à dicotomia sensível-inteligível

> É somente no nível da conduta simbólica e mais exatamente no nível da troca de palavras com o outro que as existências estranhas (ao mesmo tempo que a nossa, aliás) nos aparecem ordenadas com o mundo verdadeiro e que, em vez de procurar aí inserir suas normas teimosas, o sujeito do comportamento 'se irrealiza' e torna-se um verdadeiro *alter ego* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 198).

O comportamento simbólico é a dimensão na qual temos não apenas a possibilidade, mas também, a exigência do sujeito de se irrealizar ou de desviar-se num *alter ego*. *Ser outro* é minha primeira aptidão, e tal alteração e abertura constituem o comportamento simbólico. Assim, deixo minha realidade e saio dos limites reais pelos quais eu, de modo inconsequente, queria conservar minha identidade elevada ao centro da minha vida. O primeiro reconhecimento da possibilidade da existência do outro se dá em mim através da minha capacidade simbólica de irrealizar-me. A alteridade correlaciona-se com a capacidade que adquiro de transcender-me. O sujeito do comportamento simbólico existe sempre irrealizando-se e sempre realizando "existências estranhas", convivendo com e tornando-se o que lhe é estranho. Estranheidade que é o verdadeiro estímulo para o comportamento, que necessitava dessa não-coincidência sem centro único que o lança às relações com o não estabelecido e com o jamais adquirido definitivamente. Enquanto sujeito simbólico *eu me realizo irrealizando-me* para que o

outro estranho tenha uma realidade e para que possamos trocar palavras. E a possibilidade da troca de palavras é a própria possibilidade da verdade, se o símbolo nos é a abertura em que se inicia uma história da verdade, que nos demandando tal sacrifício da nossa identidade egológica levada a se compreender sem coincidência consigo, é onde somos possíveis, isto é, outros que a nossa realidade, dissolvida pela verdade em seu teor mortal que o comportamento simbólico recupera. Nestes termos, o comportamento simbólico que me exige uma abertura pela qual me faço acessível ao projetar a minha interioridade como possibilidade de relações múltiplas é a dimensão mais apropriada para a intersubjetividade. Isto é, a relação intersubjetiva é, necessariamente, uma relação simbólica. Se apenas enquanto símbolo sou intersubjetivo, isto significa que não constituo o outro que aparece somente através da sua palavra enquanto fenômeno expressivo de si mesmo.

Para Merleau-Ponty, o comportamento não é o atestado de uma pura consciência. Supô-la reduziria "imediatamente o mundo que me é dado à condição de espetáculo privado" e substituiríamos o mundo dado por um mundo esfacelado em uma multiplicidade de 'representações do mundo' que o transformariam no "sentido que estas têm em comum ou a invariante de um sistema de mônadas" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 198). Antes de nos conduzir a uma consciência pura interior às suas próprias representações ou espectadora do seu próprio teatro privado, o comportamento nos entrelaça, geneticamente, ao mundo. Isto é, em suas formas, ele é fenomenalização. Neste sentido, fenomênico, o mundo é *onde* se dão os comportamentos que não podemos localizar tal como os acontecimentos físicos, e sendo o *lugar* em que nos comportamos e que aceita e permite os nossos comportamentos, o mundo se encontra além da alternativa da ordem do em si e da ordem do para si. Ao nos comportarmos, sobretudo simbolicamente, saímos do local objetivo e adentramos, pela primeira vez e de modo incoativo, no mundo como não-lugar ontológico. Logo, se os comportamentos se dão neste mundo enquanto nenhum-lugar físico, geográfico, psicológico e mesmo mental, eles não podem ser coisas nem representações, mas, *outras existências* cujos níveis variam conforme sua integração que assim se realiza inserindo-se e se relacionando em nenhum-lugar ou em uma espacialidade prévia, aberta, ontológica.

Para a experiência perceptiva própria desse mundo que rompeu com aquelas alternativas dualistas do em si e do para si, a estrutura do comportamento "não é nem coisa nem ideia" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 199). Neste sentido, a análise do

comportamento demanda a restauração da experiência perceptiva como acesso a um mundo anterior à dicotomia entre o sensível e o inteligível, e como um percurso de dissolução da separação do transcendente positivo. Sem ser definido como coisa nem como ideia, sem manter a dicotomia entre o interior e o exterior naturalizados, o comportamento não apenas é irredutível a suas pretensas partes, mas também, "não é o invólucro de uma pura consciência" e, também por isto, "como testemunha de um comportamento, não sou uma pura consciência. É justamente o que pretendíamos ao dizer que ele é uma forma" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 199). Quando estou diante de uma forma, porque ela não é coisa nem ideia, não sou uma pura consciência. Em suas formas, o comportamento resiste à consciência pura, e se pretendemos abordá-lo, considerando-a o nosso ponto de partida absoluto, não alcançaremos a realidade pré-filosófica e pré-científica do comportamento ou do ser no mundo. Em suma, o comportamento escapa tanto às análises empiristas quanto às análises intelectualistas. Em última instância, a verdadeira realidade do comportamento não é objetiva e nem representativa, mas, fenomênica[136]. Nesses termos, ele é um obstáculo que Merleau-Ponty impõe às ciências e a uma certa tradição filosófica. Ao se propor a abordagem do comportamento, Merleau-Ponty não o analisa e o define ultimamente tão somente a partir de teorias científicas ou filosóficas disponíveis, por ele consideradas insuficientes e inadequadas para se compreender, satisfatoriamente, o modo de ser do comportamento. Para Merleau-Ponty, essa compreensão se dá em regime de ou através de um projeto de renovação da ontologia, do qual, o próprio comportamento acaba por se revelar como um elemento fundamental, visto que, ele exige uma nova concepção de cientificidade e um pensamento que, abandonando os seus fundamentos e categorias, é capaz de se abrir ao esclarecimento das suas próprias origens ou de admitir o seu enraizamento no irrefletido.

E assim, se a adequada compreensão do modo de ser do comportamento acarreta essa *Ursprungsklärung* que nos permite retornar às raízes da inteligibilidade da forma que, antes do caráter estático e ideal de uma realidade puramente lógica, é nascimento continuado e devir incoativo, então, nos deparamos com a necessidade de nos perguntarmos pelo *ser da forma*, pois, como vimos, ela é a responsável pela melhor

[136] Abordando o problema da percepção como inserção no *locus* fenomenal, e destacando como o empirismo, o intelectualismo e a própria *Gestalttheorie*, não apreenderam o ser do comportamento por não alcançarem uma radicalidade necessária em suas análises, Falabretti admite: "Podemos afirmar que, de modo necessário, somente conhecemos o comportamento quando o incluímos no interior do campo fenomenal" (2006, p. 118).

compreensão da maneira de ser do comportamento. Vimos que, através da fenomenalidade da forma, o modo de ser do comportamento como um modo de existir no mundo significa existir no modo fenomênico que se alcança por intermédio de um recuo arqueológico diante da existência ideal e substancialista do Ser em si, uma vez que, conforme constatamos, se em sua neutralidade, o comportamento exige uma investigação rigorosa do seu modo de ser, então, ele não pode ser adequadamente definido pelo realismo que, de acordo com Merleau-Ponty, deve ser superado por uma *filosofia da forma* que se incumbe da tarefa daquela investigação rigorosa. Nesses termos, indo além da própria *Gestalttheorie*, interrogando-se sobre o que a *forma* oferece ao pensamento ou até onde, além do conceito e da reflexão filosófica, ela pode conduzi-lo, Merleau-Ponty atribui uma *realidade filosófica* à *forma*, isto é, ele a absorve como um elemento de uma filosofia ou propõe uma filosofia a partir do pensamento da forma que deve ser capaz de revelar e de acompanhar a inteligibilidade *em nascimento* indissociável do processo de fenomenalização. Por essa razão, a abordagem do comportamento levou o filósofo a propor essa *filosofia da forma* que absorve e mantém em si a exigência de admitir e de considerar de que modo a adequada compreensão do comportamento requer a análise dos termos da sua fenomenalização pela qual podemos obter o nascimento da inteligibilidade em um devir indivisível e contínuo.

Capítulo 2: Filosofia da forma: superação da metafísica e enraizamento do espírito

Neste capítulo, veremos que o modo como Merleau-Ponty concebe uma filosofia da forma leva-o, de antemão, a rejeitar o sentido metafísico da forma como substância, causa ou razão de ser de uma coisa, como um determinado atual que determina ou uma unidade que é, ela mesma e em última instância, um princípio imóvel e inalterável de unificação que faz ser o que uma coisa é, pois, preocupado em compreender a manifestação, Merleau-Ponty reflete sobre a forma que em sua autonomia, autorregulação e totalização, não possui leis exteriores provenientes de uma instância superveniente que determinariam a sua coordenação e integração. Nessas condições, a forma lhe permite constatar a realidade do processo de gênese, de diferenciação e de desenvolvimento, cuja dialética imanente tem o sentido de uma concretização que revela a não independência e a simultaneidade entre si do que se encontra em relações dinâmicas de trocas reversíveis

em prol do advento de novos significados, e então, a partir da constatação desse processo que já é em si mesmo uma superação da metafísica, Merleau-Ponty pode propor não apenas uma investigação rigorosa do enraizamento do espírito, reconhecendo-lhe, desde a sua gênese, dialeticamente simultâneo e em relação, mas também, esclarecer a historicidade do espírito evidenciada através do processo de integração do comportamento. Opondo-se ao subjetivismo metafísico que absolutiza a consciência, o comportamento se enraíza e retoma uma instância mundana ontológica e arqueológica permitindo a Merleau-Ponty a recuperação das raízes e da historicidade dialética da existência de uma individualidade cujo devir é inseparável do sentido de uma vida *no* mundo como solo ontológico pré-dualista cuja fenomenalidade, por sua vez, só pode ser apreendida através da recuperação da experiência originária do ser antitético da forma ou da antítese perceptiva prévia à ciência. E assim, a investigação rigorosa do ser da forma se desdobra em uma ontologia que, devendo se realizar por meio de uma inversão da antítese objetivista da ciência, apela para e nos permite pensar uma fenomenologia da percepção como reaproximação da vida.

2.1. A integração como devir: a dissolução do dualismo Ser-Nada

Devemos esclarecer que a realização do comportamento que se dá a partir da forma torna possível mostrar o enraizamento do espírito como retomada da vida, e que essa integração, sendo o devir da totalização e saída da ordem do em si para a dimensão fenomênica, tornada possível pela estruturação como concretização ou reversão do processo abstracionista e idealizante de objetivação, autoriza e condiciona a abordagem filosófica do orgânico libertando o pensamento do dualismo ontológico do Ser e do Nada. Mas para isto se realizar nos é ainda um obstáculo a inadequação do tratamento científico do comportamento. Portanto, é preciso enfrentar, de antemão, esse obstáculo que traz consigo pressupostos metafísicos que necessitam ser rejeitados.

> A reflexologia de Pavlov trata o comportamento como uma coisa, insere-o e assimila-o ao tecido dos acontecimentos e das relações de universo. Quando quisemos definir as variáveis das quais ele depende efetivamente, nós as encontramos, não nos estímulos considerados como acontecimentos do mundo físico, mas em relações que não estão contidas neles (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 201).

As relações não são acontecimentos que nos podem ser dados por uma análise do estímulo físico para o qual o mundo é idealmente determinado como em si. Os reflexos, em relação aos quais o comportamento é um acontecimento físico, não são relações. Estas não se definem pela possibilidade de serem um conteúdo contido e de serem uma simples resposta previsível, condicionada e conservadora do seu substrato bio-psíquico e mecânico. As relações se desviam dos acontecimentos coisificantes, e por meio delas, não nos encontrando mais em um lugar regido pelas leis da fisicalidade idealizada do em si, alcançamos a ordem simbólica da nossa existência que se dá em uma espacialidade prévia ao mundo objetivo e verdadeiro. Então o comportamento, sobretudo em sua dimensão simbólica, nos mostra a inauguração simultânea e a correlação indefinida entre a existência e a espacialidade que não é nenhum-lugar. Isto quer dizer que, quando me comporto ou quando saio dos acontecimentos que coisificam, eu existo em nenhum-lugar. Quando me comporto não sou o local físico que ocupo objetivamente. Quando me comporto não sou um mero acontecimento submetido às mesmas leis que determinam uma coisa. Atingir o não-lugar do comportamento é compreender-se como uma existência simbólica cujo sentido vai além do que o que lhe acontece fisicamente e do espaço objetivo que a ensimesma.

Não submetido à causalidade física que rege os acontecimentos localizáveis, o que estimula o comportamento não é um estímulo físico, mas relações que transcendem o fisicalismo de um tecido cerrado. O que não lhe permite a transcendência não mais o estimula, pois, o que está em jogo é o sentido da sua existência aberta às relações. E sendo as relações os verdadeiros estímulos que alimentam a existência não-coisal do comportamento, essa reflexologia, tributária de um processo de idealização ou de ontificação, não alcança um nível de radicalidade em suas investigações e se equivoca sobre o estímulo e sobre a sua análise, não diferenciando o ambiente geográfico, em si, e a situação como ambiente de comportamento[137]. Contrariamente, a situação deixa de ser em si, e portanto, estar em situação é se encontrar recuado diante da causalidade física dos acontecimentos. Situar-se é transcender o dado pleno, objetivo e exterior. O que é-para-o-organismo não é o em si, isto é, o advento do orgânico não é um acontecimento

[137] A reflexologia clássica "abrange e confunde o acontecimento físico como é em si e, de outro lado, a situação como é 'para o organismo', única decisiva nas reações do animal. Está estabelecido, contra o behaviorismo, que não podemos identificar 'o ambiente geográfico' e o 'ambiente de comportamento'" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 201).

que pode ser explicado fisicamente, pois, o organismo possui uma *situação* cujas normas e inteligibilidade não são as mesmas do ambiente geográfico. O advento do orgânico nos mostra que o comportamento tem um *ambiente* que não dispõe de qualquer geografia, e no qual, o que se dá ultrapassa o em si e permanece irredutível à explicação física dos acontecimentos. O *ambiente* do comportamento é a sua *situação*, e esta espacialidade maleável e aberta, é interior e delimitável pela variabilidade das suas relações. Deste modo, o comportamento já nos é uma promessa de uma significação prática e já pode ser compreendido como engajamento ou como uma existência que se dá no risco inaugurado por aquela transcendência que, nos retirando das condições e da sua causalidade, nos enraíza em uma espacialidade ontológica nascente na qual não temos lugar como um em si.

O organismo reage, verdadeiramente, à situação enquanto estrutura-para-ele, enquanto a situação, dispondo de certa maleabilidade nascente, aceita nela a sua inserção. O comportamento se revela nesse elo que imprecisa as fronteiras objetivas entre o organismo e a situação. Ou seja, como uma estrutura pré-objetiva, é na situação que se apresentam as relações enquanto estímulos que não são acontecimentos físico-geográficos, mesmo porque, o comportamento não tem e não está preso a uma localidade que lhe exige algo mais do que uma relação de *aderência*. O comportamento se realiza e se aproxima da sua verdade na medida em que através do seu deslocar-se ou da sua motricidade, ele nega e supera as fronteiras geográficas dos espaços e dos corpos objetivamente ontificados, e adentra num ambiente no qual ele não se relaciona com fronteiras inexistentes antes da sua construção ideal. Em outras palavras, o comportamento, ao realizar-se, confere realidade ao não espacial e ao não objetivo. Para além de todo realismo, ele nos permite falar de um outro modo de ser real.

Doravante, no espaço delimitável pela incorporeidade das possibilidades das minhas relações nas quais já estou como transcendência da minha realidade fechada em sua adequação a si, comporto-me negando o objeto, isto é, livres do em si e antes das idealizações, minhas relações são com o que me permite a abertura, que resiste à objetivação, e que, ao mesmo tempo, não é completamente estranho à minha interioridade. E é apenas esse espaço no qual se mostra um novo modo de ser real que *é para meu organismo*, que me aceita e me permite enquanto comportamento, e é também em relação a ele que podemos mensurar a eficácia das reações de cada espécie. Para Merleau-Ponty, a diferenciação das espécies necessitava de uma definição mais rigorosa

das reações. Neste sentido, reconhecendo uma realidade biológica ao *a priori* ou postulando um *a priori* concreto a partir do organismo, Merleau-Ponty afirma que "as relações eficazes em cada nível, na hierarquia das espécies, definem um *a priori* dessa espécie, uma maneira que lhe é própria de elaborar os estímulos, e assim o organismo tem uma realidade distinta, não substancial mas estrutural" (2006, p. 202). O *a priori* do organismo, pelo qual ele se distingue, é uma estrutura segundo a qual se avalia a eficácia pré-objetiva das suas relações. Neste sentido, a compreensão biológica do *a priori* separa a esfera do orgânico do substancialismo metafísico. Em Merleau-Ponty, uma filosofia do orgânico deve se retirar desse sentido de uma metafísica que separou e idealizou o *a priori* localizando-o em um infinito como espaço eternitário e inteligível de todo sentido válido e de toda racionalidade. Ao passo que, antes desse *a priori formal* como regente das relações, trata-se de uma relação entre estruturas não substanciais e pré-lógicas, a do ambiente de comportamento e a do meu organismo, pois, as substâncias, devido a sua autoidentidade e inércia, não admitem as relações que mostram a fenomenalidade do comportamento. Substancializado, o sujeito não se relaciona, e portanto, não se comporta. Aqui, concretizando-se através da substituição da substância pelo comportamento, a relação pressupõe e se efetiva sobre a negação do substancialismo próprio de uma certa metafísica e, em maior grau, ela pressupõe e se efetiva sobre a mudança de uma concepção de mundo que, deixando de ser tributário dessa metafísica dualista, tem restituído o seu estatuto de espaço ontológico como a situação universal que abriga as raízes pré-dualistas da existência em sua dimensão fenomenológica. Em termos merleau-pontyanos, portanto, diante dessa oposição entre metafísica e fenomenologia como caminho de renovação da ontologia clássica, eis de que modo a ciência contribui para a compreensão do comportamento, e pelo qual se torna concebível a expressão "ciência do comportamento":

> A ciência não trata pois os organismos como os modos acabados de um mundo (*Welt*) único, como as partes abstratas de um todo que evidentemente os conteria. Lida com uma série de 'ambientes' e de 'meios' (*Umwelt, Merkwelt, Gegenwelt*), em que os estímulos intervêm segundo o que significam e valem para a atividade típica da espécie considerada. Da mesma maneira, as reações de um organismo não são edifícios de movimentos elementares, mas gestos dotados de uma unidade interior (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 202).

Assim, para uma certa "atividade típica" há um certo ambiente estimulante do organismo, e podemos falar de uma atividade típica apenas para um ambiente que traz em si mesmo um significado para o organismo, um ambiente que também nos permite acedermos à sua unidade interior manifestada através dos seus gestos, que não são simples acontecimentos físicos, acabados, em si. Se pelo estímulo não mais se separam o organismo e o meio, a atividade típica é, então, esta que nos mostra a unidade entre o significado e o ambiente, e pela qual podemos identificar e diferenciar reação e gesto. A atividade típica é uma resposta do organismo à significação que o ambiente adquire para ele, destacando-se do mundo no qual ele é uma ocorrência acabada.

Os estímulos significantes que apresentam valor para uma espécie em seu ambiente, podem nada significar e não conterem nenhum valor para outras espécies em seus respectivos ambientes, pois, como vimos, o vínculo entre ambiente e significação caracteriza a tipicidade das atividades das diferentes espécies. Deste modo, quanto maior é o nível de integração comportamental de uma espécie, mais certa e reveladora será essa *unidade interior* entre o seu organismo e o seu ambiente. E este é o meio pelo qual as reações, diferenciando-se dos movimentos acabados entendidos como acontecimentos geográfico-físicos, abrem-se aos gestos que nos mostram sua unidade interior não espacializável em termos de conteúdo. Essa é também uma diferenciação entre inteligibilidades que modifica a visão de mundo, necessariamente, para que possamos compreender a estruturação do organismo. Isto é, de acordo com Merleau-Ponty, o mecanicismo não explica a experiência do organismo, que não é uma realidade destituída de significação própria, ininteligível:

> A experiência num organismo não é o registro e a fixação de certos movimentos realmente acabados: ela constrói aptidões, ou seja, o poder geral de responder a situações de um certo tipo por reações variadas que têm apenas o sentido em comum. As reações não são pois uma série de acontecimentos, mas trazem em si mesmas uma 'inteligibilidade imanente' (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 203).

Devido a *inteligibilidade imanente* reconhecida através da experiência do organismo, ao reagirmos, não nos fechamos em movimentos acabados que podem ser registrados e fixados, ao invés disto, deixamos de ser acontecimentos identificados por sua localidade estrita, e não nos encontramos a não ser em nossos gestos que, sendo formados por relações entre si intrínsecas que não são deslocamentos físicos e mecânicos

como mantença da identidade idêntica, retiram-se e se encontram em um lugar não-geográfico, isto é, no mundo sem substância e sem causalidade, o mundo aberto e fenomênico no qual nossas aptidões melhor refletem a nossa capacidade de resposta.

Primeiramente, falamos de organismo em relação a movimentos inacabados e não mecânicos que o constituem, e esses movimentos se traduzem em aptidões que nos proporcionam uma tipificação pré-objetiva das situações que nos diz, por sua vez, que uma mesma situação não apenas comporta, mas requer a variabilidade das reações, na medida em que estas não mais recebem as suas condições da causalidade que explica tão somente os acontecimentos. Merleau-Ponty agora nos apresenta um critério de diferenciação entre os meros acontecimentos e as reações, qual seja: estas últimas "trazem em si mesmas uma 'inteligibilidade imanente'". Através desta inteligibilidade pré-objetiva ocorre a ruptura com a opacidade da exterioridade causal e mecânica própria dos movimentos acabados. Ao passo que os acontecimentos, por não terem uma inteligibilidade neles mesmos, já que ocorrem em um espaço idealizado e abstrato que não é um ambiente, recebem-na dessa localidade objetiva e ôntica, visto que se caracterizam pela restrita ocupação de um espaço específico, objetivo e instituído. Como se isto não bastasse, segundo Merleau-Ponty, "situação e reação associam-se internamente em razão de sua participação comum numa estrutura em que se exprime o modo de atividade peculiar do organismo. Assim, não podemos alinhá-los como a causa e o efeito" (2006, p. 203), pois, para além desta linearidade entre realidades exteriores que não dá conta da atividade peculiar do organismo, concretamente correlacionadas, a situação e a reação "são dois momentos de um processo circular" entendido como um princípio de equilíbrio cujo centro não é um ponto absolutamente identificável, equilíbrio que é, antes, a junção contínua e conflituosa que subverte a centralidade absoluta e pós-dialética de alguma substância metafísica. Deste modo, esse modelo de processo circular apresenta e busca o equilíbrio enquanto relação dialética dissolvente do interior e do exterior substanciais. Em sua atividade peculiar, que nos mostra o vínculo interior entre a situação e a reação – ou entre o ambiente e a aptidão – a experiência do organismo nos revela o descentramento (ou a disposição a perder ou a não possuir um centro unilateral) como um princípio pré-metafísico da realização fenomenológica do comportamento.

A associação entre situação e reação se torna uma relação de circularidade assegurada, em última instância, pela conjunção com a peculiaridade estrutural do organismo. Isto significa que situação e reação se encontram equidistantes do organismo

cuja atividade mais peculiar nos serve para discerni-las interiormente e para apontar, na vigência desta circularidade, os momentos próprios a cada uma, ainda que não possamos isolá-las e separá-las, pois, isto significaria incorrer em um processo de idealização que as objetivaria, retirando-as da dimensão ontológica que sua correlação espontaneamente revela. Ora, adentrar na circularidade significa, portanto, sair do espaço em que reina o princípio de causalidade e suprimir o poder reflexógeno de certos estímulos. Assim, se nas relações reais e exteriores vigora a inteligibilidade causal, reconhecida a existência de relações *expressivas* interiores e dialéticas, nestas vigora a inteligibilidade constituída circularmente como característica da correlação fenomenológica entre o comportamento e o ambiente; correlação que visa dissolver as duplicações quaisquer do mundo. A partir de então, se no comportamento não podemos identificar realidades separadas e isoláveis, isto nos permite compreender que "a relação do mundo interior com o mundo exterior do animal não pode ser entendida como a relação de uma chave com a fechadura"[138] que, sem constituírem uma relação propriamente dialética, permanecem sempre separadas e isoláveis causalmente. Assim, se o comportamento não é o efeito do mundo físico e se não podemos isolar suas condições internas e externas, para Merleau-Ponty, isto significa que o comportamento, inexplicável em termos causais e atomísticos, exige e nos conduz a um ultrapassamento da ordem física.

> Acima 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 'sistema de tensões e de correntes' que é o único a determinar, de uma maneira decisiva, o comportamento efetivo (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 204).

Mais concreto do que o "campo físico" há o "campo fisiológico" que tem a especificidade da sua inteligibilidade definida através da investigação da estrutura do comportamento para a qual este campo contribui. "Se, além disso, considerarmos o comportamento simbólico e seus caracteres próprios, poderemos introduzir um terceiro campo que chamaremos, por definição nominal, campo mental" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 204). O comportamento então se efetivaria, em última instância, em um plano único, o plano mental? Na verdade, não, pois a noção de forma é "aplicável igualmente aos três planos que acabam de ser definidos", integrando-os como três tipos de estrutura,

[138] Buytendijk, *Psychologie des animaux.* Paris: Payot, 1928, apud Merleau-Ponty, 2006, p. 203-4.

e superando, assim, “as antinomias do materialismo e do espiritualismo, do materialismo e do vitalismo”[139]. A realização do comportamento nos conduz à superação de velhas antinomias rumo a um momento em que elas ainda não ocorreram. Mediante a superação e a solução trazida pela noção de forma, para Merleau-Ponty,

> a quantidade, a ordem, o valor ou o significado, que passam respectivamente por propriedades da matéria, da vida e do espírito, não seriam mais do que o caráter dominante da ordem considerada e se tornariam categorias universalmente aplicáveis (2006, p. 204).

Não há uma antinomia e separação estáticas entre, por exemplo, a quantidade e o significado, entre a coisa e a ideia, pelas mesmas razões em que o espírito não tem uma realidade separada da vida e nesta antes se enraíza. O que ocorre e vigora em cada um – matéria, vida e espírito – também se aplica, ainda que em graus diferentes, aos outros, de forma que há uma continuidade e integração pré-antinômicas entre eles, de tal modo que podemos afirmar que a separação entre o espírito e a natureza é resultante de um processo de idealização de ambos que, entregando-os ao ingênuo objetivismo filosófico e científico, os enfraquece e os empobrece.

Portanto, a aplicabilidade universal, como substituição das “propriedades” pelo “caráter dominante”, é também uma transitividade universal que traz à tona a dialeticidade das relações entre matéria, vida e espírito, cuja integração ou totalidade, sendo devir ao invés de substância, se constitui como um fluxo de relações dialéticas que configuram uma indivisibilidade ontológica pré-metafísica. Assim, conforme a dialética

---

[139] Tendo em vista a análise merleau-pontyana do seu processo ou da sua história de formação e de integração, o comportamento não nos permite pensar o espírito em sentido cartesiano como uma substância pensante incorpórea equivalente à consciência e independente do corpo, como uma atividade racional separada, assim como, não sustentando uma negação da realidade exterior à consciência em prol da reflexão interior ou introspecção, o comportamento não restringe a filosofia à análise de consciência que recorre à colocação de Deus além dos limites deste mundo como criador e ideal moral. Por outro lado, o comportamento não nos permite determinar a matéria pela passividade e receptividade brutas e amorfas, opondo-a absolutamente ao que é vivo, embora ele supere a causalidade como atributo da matéria, e assim, o comportamento nos leva a rejeitar o materialismo psicofísico pelo qual o psíquico é estritamente causado pelo fisiológico, e deste modo, a atividade espiritual humana é efeito da matéria, ou seja, do organismo, do sistema nervoso ou do cérebro, e nesta visão do *homem máquina* determinado por um mecanismo inato, a consciência é um mero epifenômeno dos processos nervosos que a produzem e sobre os quais ela não atua. Se o comportamento não nos autoriza a explicar a vida por fatores físico-químicos, também não podemos dispor de um princípio espiritual que age de modo finalista vinculado à doutrina ontológica da estrutura substancial do mundo que, visando excluir o caráter arbitrário e casual das forças materiais do processo evolutivo, fundamenta os fenômenos vitais em uma *força vital* como causa desconhecida, inacessível, e constitutiva da essência da vida que, identificada com a alma, leva-nos a aceitar como origem da vida um plano providencial divino.

das suas relações estruturantes, matéria, vida e espírito, antes de se definirem por uma circunscrição dentro dos seus limites reais e estáticos, transitam *espontaneamente* uns pelos outros e são constituídos, cada um e em conjunto, por essa transitividade pela qual se diferenciam sem se fragmentarem, pela qual se integram sem eliminar o conflito, pela qual, enfim, são marcados por uma capacidade intrínseca de realizar no mundo uma transcendência, de acordo com a qual, não há fronteiras, objetivas ou categoriais, nítidas entre eles, pois, são, fundamentalmente, modos de existência ou de ser no mundo que se comunicam. E para além da vigência dos seus limites reais concebíveis, há entre eles uma unidade interior na qual se evidenciam as suas relações diacríticas que estruturam a sua integração segundo a qual a vida está pré-formada na matéria que é retomada e qualitativamente transformada por ela, assim como, o espírito se enraíza na vida que ele interioriza e conserva dando-lhe um novo significado[140]. Refletindo sobre esse processo de integração diacrítica ao longo do qual se realiza o comportamento, Bimbenet (2004, p. 83) considera que o espírito não é uma substância nova, distinta e exterior à vida, e que não são duas substâncias opostas, ele também reconhece que o espírito é uma transformação sublimadora das significações já intrínsecas à vida. E por isto, devido a esse enraizamento revelado pela integração em sua tendência para retomar o arqueológico, "não temos mais necessidade de visar o espírito como um princípio estranho à vida" (BIMBENET, 2004, p. 84). Nesses termos, é preciso reconhecer que "somos uma vida e um espírito simultaneamente", sem uma alternativa ontologicamente dualista como a do Ser e do Não-ser, "porém, jamais em perfeita congruência, jamais como um todo sem costura, apenas como círculos que nunca se acomodam perfeitamente

[140] Refletindo sobre o processo de integração como auto-organização das estruturas diacríticas, Toadvine afirma que "a ontologia de Merleau-Ponty é resolutamente antissubstancialista; o que existe não são 'coisas' presentes ou forças, mas, sistemas de relações diferenciais em andamento num processo de integração, desintegração, e reformulação" (2009, p. 33), ao longo do qual, para o autor, "os níveis subsequentes da estrutura incorpora e reorganiza os níveis precedentes a fim de introduzir qualidades originais; então, eles permanecem dependentes dos níveis inferiores e fundacionais sem ser redutíveis a eles" (TOADVINE, 2009, p. 32). Essa dependência dos níveis inferiores dos quais surge e nos quais se enraíza a consciência própria de uma dialética superior, determina, para Toadvine, a recusa e a crítica merleau-pontyanas da consciência intelectualista que "esquece sua própria história constitutiva, sua gênese nas dialéticas da matéria física e da vida" (TOADVINE, 2009, p. 45), ela se esquece do seu enraizamento, isto é, que ela é "condicionada por *gestalts* subjacentes das quais ela é constituída antes de ser a condição para o aparecimento de alguma *gestalt* como tal" (TOADVINE, 2009, p. 24). Não há uma vida em si que seja inteiramente transposta a uma vida para si porque, como os níveis subsequentes dependem dos níveis anteriores, segundo Toadvine, "nossos pensamentos dependem de nossa vida permanecendo incapazes de pensá-la sem resto" (2009, p. 45); eis a resistência do ontológico: "As dialéticas assimiladas nunca são inteira e completamente transformadas pela consciência, e nosso ser sempre excede nosso pensamento do ser. Neste sentido, a mente está sempre em dívida com a natureza e jamais pode separar-se de suas raízes naturais" (TOADVINE, 2009, p. 45).

e estão sempre em algum grau de desintegração" (TOADVINE, 2009, p. 46). Reconhecida a historicidade do espírito que lhe interdita a transparência completa da autoconsciência que se esquece das suas origens, por meio da evidenciação desse enraizamento, Toadvine argumenta que "a consciência histórica permanece profundamente ciente de seu próprio caráter processual e de sua incompleteza" (2009, p. 47), o que mostra, para o autor, que em sua historicidade, a consciência, que jamais pensa completamente a sua emergência e cuja reflexão se faz sempre sobre um irrefletido, tem em sua estrutura genuína uma opacidade e uma sujeição à morte.

De acordo com a aplicabilidade universal que mostra a transitividade entre matéria, vida e espírito, "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" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 205) cujo equilíbrio característico se instaura nesta relação entre as partes e o todo, na qual cada ponto, sendo todos os outros, é igualmente ponto nenhum completamente já realizado e acabado em sua presença, ou seja, cada ponto é aberto à totalidade responsável, em última instância, por sua presença. Em sua totalidade, a ordem não é nenhum ponto apenas atual enquanto cada ponto é definido por sua referência ao todo, referência que exige uma abertura que estende a presença para além da mera atualidade. Em outros termos, na unidade interior da totalidade dos sistemas material, vital e espiritual, "é permitido dizer que cada efeito local depende da função que ele desempenha no conjunto, de seu valor e significado com relação à estrutura que o sistema tende a realizar" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 205). A totalidade é uma promessa de continuidade do sistema que, comportando a superação dos efeitos locais ou uma abertura ao inédito, deve ter um futuro. Há uma relevante preponderância da função no conjunto em relação à restrita localidade do efeito, que apenas adquire valor e significado em correspondência com a estrutura ausente e ainda por vir cuja imprevisibilidade contribui para o equilíbrio do sistema. A relação parte-todo, ponto-horizonte, ou presença-infinito, conforme a qual, o segundo termo, enraizado no primeiro e a este contínuo, motiva a sua transcendência ou exige a deslocalização que é, por sua vez, *tendência a realizar* responsável pelo valor e significado. A estrutura sem localidade, que não ocupa espaço e que é uma atividade autônoma e autossuficiente caracterizada apenas por sua tendência ao porvir, não sofre passivamente a inércia do local. O efeito sem local é este que tem a sua sede no futuro com o qual ele contribui. A estrutura, ao fundamentar uma relação além do local como uma relação necessária para o

conjunto, nos sugere que o sistema instável e desequilibrado é o sistema *sem futuro*, sem uma maleabilidade à transcendência e à abertura. Isto significa que a necessária estabilidade do sistema não está na restrição do efeito à sua localidade, mas na sua função de preparar o advento do seu próximo superando a descontinuidade estéril, assim como ocorre com as notas de uma sinfonia não antecipadamente previsível e redutível a uma explicação última por leis. A *tendência a realizar* o que não está aí meramente presente não obedece a previsibilidade a partir da qual se extrai leis instrumentais de construções que se querem detentoras da sua própria razão de ser alcançada com a sua separação ideal do mundo.

> O mundo, em seus setores que realizam uma estrutura, é comparável a uma sinfonia, e o conhecimento do mundo é assim acessível por duas vias: podemos notar a correspondência das notas tocadas num mesmo momento pelos diferentes instrumentos e a sequência das notas tocadas individualmente por eles. Obteríamos assim uma multiplicidade de leis que permitem a previsão. Mas essa soma de coincidências não é o modelo de todo conhecimento. Se alguém conhecesse um fragmento da sinfonia e a lei de construção do todo, poderia realizar as mesmas previsões e encontraria, além disso, no todo, a razão de ser de cada acontecimento local (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 206).

Devido a causalidade que a governa, a localização que tem a previsibilidade como uma das suas características não nos proporciona, por si mesma, sua "razão de ser" através de uma construção sempre técnica do todo. Recusando-se ser definida por uma referência estrutural ao todo, a localização não tem sentido. Assim como é em relação à sinfonia – todo imprevisível em última instância – que reconhecemos uma identidade e um valor funcional de nota a uma nota musical igualmente acessível, tanto pela correspondência entre os instrumentos que a executam quanto por um único instrumento, é em relação ao mundo que os seus setores adquirem o valor de setores nos quais há a localização previsível e insuficiente dos acontecimentos. Merleau-Ponty diferencia mundo (ou um todo sinfônico) e notas como acontecimentos localizáveis, identificáveis e avaliados em sua referência ao todo sinfônico. Nos setores objetivos e particulares que separam comportamento e mundo, nós mesmos seríamos, não comportamentos cuja suficiência está em sua razão de ser-em lugar-nenhum além da sua inteligibilidade imanente, mas, acontecimentos, isto é, deixaríamos de ser-no-mundo ou neste além-do-local como uma tendência a realizar que suplanta a realidade física do que acontece desprovido de

inteligibilidade imanente. O mundo não localiza, ele é o todo irredutível aos seus setores, ele refere-se e nos proporciona a "razão de ser" da localização dos acontecimentos ininteligíveis em si mesmos. Nesses termos, para sabermos porque acontece algo, temos que sair dos lugares objetivos, habituais e fechados, e encontrarmo-nos em pleno mundo, na totalidade da sua abertura – essa dimensão metafísica, já que, quando estamos no mundo não estamos em *nenhum lugar*, mas em sua facticidade não localizável e equivalente a um sentido não disponível de partida e jamais inteiramente pronto e familiar. A explicação dos acontecimentos não pode dispensar o mundo, caso contrário, ela incorreria em um processo de idealização e de ontificação que, almejando uma pureza objetiva e formal, se realizaria como uma ciência que oculta as suas condições ontológicas, quando, na verdade, é em relação ao ontológico que se adquire valor e significado. O mundo é uma instância arqueológica em relação à qual o comportamento, ao se realizar, dissolve a cisão da vida e do espírito. A análise do comportamento como um modo de existir no mundo, no único mundo em que é concebível o comportamento, nos revela como a vida necessita de um infinito, cujas raízes ela traz dentro dela, e que lhe demanda uma abertura através da qual o próprio infinito irá se desocultar sem negar o seu enraizamento. Ao olharmos para o comportamento não podemos precisar os limites entre a vida e o espírito, ao invés disto, temos diante de nós uma indivisibilidade pré-metafísica.

Nesses termos, em Merleau-Ponty, o mundo é um sentido prévio e irredutível às construções ideais, um sentido que surge sem motivo e que não se define por uma explicação que apresenta "porquês", a partir do qual nos compreendemos e compreendemos o porquê daquilo que nos acontece. Se Merleau-Ponty recusa a pertinência de motivos que expliquem o surgimento do mundo, então, esta instância ontológica de abertura é o fundo obscuro e inexplicável em toda compreensão, o sem porquê ainda presente como horizonte ultimamente inesgotável. No mundo assim considerado é que vigora aquela transitividade universal entre os conhecimentos físico, biológico, psicológico e espiritual. E assim, uma filosofia do espírito deve considerar a natureza, perguntando-se, por exemplo, como o biológico permanece fundante e ativo no espiritual, do mesmo modo que pode haver uma psicologia do comportamento que não se confunde com uma ciência da natureza. Porque sua referência e enraizamento no mundo retiram-lhes a plena positividade em prol da sua transitividade diacrítica, o físico é físico, mas não somente físico, o biológico é biológico, mas não somente biológico. Em

suma, cada qual é ele mesmo e suas relações com os outros. Há uma unidade interior entre esses setores, e essa unidade é o mundo como jogo de diferenciação que constitui e que permanece nos indivíduos que, em seu surgimento sem substrato e sem termo positivos, ele levanta e alteia, mantém e relaciona interiormente. O sujeito sem nenhum substrato e positividade é o sujeito do comportamento. Como um modo de apresentação do ser anterior aos dualismos, o comportamento passa a ser o surgimento, improvisado e imprevisível, do indivíduo que, portanto, ao se comportar verdadeiramente, se encontra em seu surgimento que só se dá em um único mundo. Então, como sugere Merleau-Ponty, o que possibilita surgir ou o que traz à visibilidade é esse jogo de diferenciação ou as relações diacríticas que levantam e alteiam a individualidade retirando-lhe suas propriedades objetivas, psicológicas ou espirituais, através das quais se realizava e se conservava a sua identidade insuficientemente integrada, que passa a ser agora compreendida como transcendência e enraizamento no mundo através do seu comportamento como surgimento e revelação do incoativo arqueológico em relação ao qual não podemos dizer onde termina o organismo e começa o significado, onde termina a anatomia e começa o comportamento, onde termina a natureza e começa o humano, enfim, onde termina a vida e começa o espírito.

2.2. A necessidade de ir além da teoria da forma

Acabamos de ver o que nos proporciona a “teoria da forma” que, entretanto, não chega a ampliar-se, lamenta Merleau-Ponty, “numa filosofia da forma que substituiria a filosofia das substâncias” (2006, p. 206), porque essa teoria, permanecendo presa aos “postulados realistas que são os de toda psicologia”, não entendeu e não evidenciou todas as implicações dessa noção de “forma”, sobretudo, a sua atividade de negação do positivismo objetivista fundamentado pela noção clássica de substância. “Enquanto procurarmos uma filosofia integral sem abandonar esses postulados, não faremos mais do que voltar ao materialismo ou ao empirismo que queríamos superar” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 206). Merleau-Ponty busca uma filosofia integral a partir da análise do comportamento cujo desafio é ultrapassar toda psicologia realista. Porém, a partir desse recuo que não postula, imediatamente, a realidade, surge o problema de como diferenciar as ordens, já que estas são esse recuo nascente da substância para a estrutura. Para este aspecto problemático, Merleau-Ponty afirma:

> À medida que uma filosofia da estrutura mantém o caráter original das três ordens e admite que quantidade, ordem e significado, presentes em todo o universo das formas, são entretanto caracteres 'dominantes' respectivamente na matéria, na vida e no espírito, é mais uma vez por uma diferença estrutural que deveremos dar conta de sua distinção. Em outros termos, matéria, vida e espírito devem participar de modo desigual da natureza da forma, representar diferentes graus de integração e constituir, enfim, uma hierarquia em que a individualidade se realiza cada vez mais (2006, p. 206-7).

Isto é, como diferenciar matéria, vida e espírito, em seu caráter original, se a quantidade, a ordem e o significado se distribuem por todo o universo das formas, tornando possível uma transponibilidade e retomada estrutural? De antemão, esta é uma questão própria de uma filosofia requisitada pela noção de estrutura e de diferenciação pertencente ao nível estrutural. Se essa filosofia deve mostrar como matéria, vida e espírito, são formas, então, uma *filosofia da forma* será uma filosofia da sua continuidade, diferenciação e integração. Uma filosofia da forma, para além de uma psicologia tributária do substancialismo metafísico, contestando toda integração dada que legitima dualismos ontológicos tais como do Ser e do Nada, da *res cogitans* e da *res extensa*, do ser em si e do ser psíquico, se elaborará como uma reflexão sobre o devir da integração. Merleau-Ponty, pretendendo dissolver toda mitologia da *Psyché* metafisicamente fundamentada e os ídolos-véus da tradição que alimentaram o niilismo, defende que não há integração sem o seu devir, e deste modo, o ser que se realiza mais integralmente, além de não existir separadamente do seu processo histórico e dialético de se tornar, traz consigo e nos testemunha o seu devir, o seu enraizamento.

As ordens da matéria, da vida e do espírito se diferenciam enquanto possibilitam, em maior ou menor grau de integração, a realização da individualidade para além da mera realidade das suas propriedades objetivas amparadas pelo substancialismo. A individualidade que se realiza através do movimento dialético de integração ainda não é, portanto, um eu formado, uma forma formada. Estabelece-se, deste modo, uma hierarquia entre as ordens, não enquanto todas elas são formas formadas, mas, enquanto em cada uma delas a individualidade se encontra ou não, mais ou menos, compreendida como *tendo que se realizar*. Conforme esta hierarquia que não é ruptura, mas, integração, é superior a ordem na qual o indivíduo é mais integral ou mais real, e esta ordem superior é a do significado, é a do simbólico entendido como o concreto espiritual, enraizado nas

dialéticas inferiores da matéria e da vida. Nestes termos, o indivíduo mais integral ou mais real é o indivíduo simbólico cuja realização conserva em si o que lhe resiste, que é precisamente o que ele conserva em si como aquilo que ele transcendeu e que abriga as suas raízes. Em virtude dessa conservação em si do que lhe resiste da dimensão pré-egológica, a individualidade não é um centro interior a si mesmo, e sempre suscetível de ceder às dialéticas constituintes do que lhe resiste, ela não é uma pura coincidência consigo mesma destituída de história, já que o eu traz em si e se relaciona, dialeticamente, com o pré-eu. E só podemos falar de uma individualidade legítima na ordem simbólica, na qual ela se apresenta mais integrada. A ordem simbólica evidencia a história da formação da individualidade que transparece em seu comportamento. Cabe dizer que é apenas esta individualidade que está sujeita às patologias verdadeiramente psíquicas, e para a qual é concebível, portanto, uma psico-análise. Logo, é em relação a ela que a psicologia pode reivindicar-se como um setor (um lugar) de uma certa verdade que traz consigo as relações nascentes e inacabadas – não objetivamente pontuais – que constituem a simultaneidade e a reciprocidade do psíquico e do meio simbólico que excede a natureza idealizada como em si. O psíquico não naturalizado surge dela e se nutre da novidade original e irredutível do ambiente simbólico que ultrapassa a mera atualidade, e que aceitando uma pluralidade de aspectos, inaugura um espaço e um tempo indefinidos nos quais nos orientamos em relação ao possível livre do determinismo causal que traz consigo pressupostos metafísicos inquestionados. Em virtude da sua gênese e enraizamento no simbólico – que ultrapassa e não se reduz ao anatômico –, o psíquico não pode ser analisado, satisfatoriamente, em termos causais, e demanda, para isto, a descrição da virtualidade do movimento de integração hierárquica das estruturas que culmina e nos mostra em que sentido o simbólico é uma novidade irredutível que não termina em uma forma para sempre formada. Se, de acordo com Merleau-Ponty, através do movimento dialético de integração como superação do substancialismo causal e do processo de idealização, a psicologia, antes enraizada no naturalismo cientificista, encontra a sua esfera de cientificidade legítima, isto significa que o filósofo a livrou de uma filiação bastarda junto a metafísica.

Mas, em que pese ainda a problemática da diferenciação das formas, é preciso analisar como podemos ultrapassar o fisicalismo da continuidade linear entre elas, pois, neste caso, perdemos a novidade e a legitimidade pré-objetiva do comportamento. É preciso mostrar que a linearidade causal não explica a integração, visto que, esta é saída

da ordem do em si. Para Merleau-Ponty, o isomorfismo não a explica, e o que lhe comprova esta insuficiência é a própria certificação da necessidade do fisiológico e do psíquico para uma compreensão adequada do comportamento que não se define em termos realistas[141].

A noção merleau-pontyana de comportamento só nos permite diferenciar as formas física, fisiológica e psíquica, se o deslocalizarmos espaço-temporalmente, pois a sua realidade não ocupa objetivamente o tempo e o espaço físicos, que não aceitam a vida e a consciência como atividades pré-objetivas que romperiam com as suas determinantes físicas. Ou seja, a vida e a consciência só podem ser explicadas como determinadas por uma continuidade causal com o físico, para o qual é inconcebível uma junção estrutural entre a vida e a consciência. Nessas condições, a vida e a consciência seriam, por exemplo, apenas acontecimentos adicionais exteriores entre si, e não atividades pré-objetivas que se compreendem e que surgem da recuperação da legitimidade do comportamento que não nasce e não se conserva prendendo-se à realidade dos limites antecedentes e ulteriores que determinam os acontecimentos. Se o comportamento – sobretudo o simbólico – não se mostra e não se alcança por meio dos seus limites inicial e final, ele não está diante de nós como um objeto do qual podemos ter consciência ou um acesso estritamente psicológico. Ele é atividade fundamental de diferenciação estruturante ou de auto-organização das diferentes estruturas, ele é um modo de viver pré-egológico que não se entrega à consciência e uma consciência que não é a pura presença a si de um *ego*. Através da sua descrição e análise da historicidade do comportamento, Merleau-Ponty já pode afirmar que é impossível uma consciência-de-si plena, para a qual tudo lhe é pura atualidade e transparência, inclusive o seu próprio ser.

É a não-substancialidade ou a ausência constitutiva da estruturalidade da forma o que verdadeiramente limita, ao mesmo tempo que permite a verdadeira diferenciação ao longo da integração. Em suma, enquanto abertura ou possibilidade de transcendência, a

---

[141] Quanto à diferenciação das formas, Merleau-Ponty destaca que "seria por definição 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. Entre os estímulos e as reações não haveria nenhum meio de encontrar uma cadeia contínua de ações físicas: o comportamento deveria ser mediatizado pelas relações fisiológicas e psíquicas. Mas, enquanto permanecermos no ponto de vista da psicologia, enquanto virmos no comportamento um acontecimento do mundo, interposto entre acontecimentos antecedentes e acontecimentos ulteriores, realmente contido num setor do espaço e num segmento do tempo, essa mediatização vital e espiritual pode ser compreendida apenas como passagem de um plano de realidade a outro, a vida e a consciência serão introduzidas como condições adicionais que vêm complementar as determinantes físicas insuficientes" (2006, p. 207).

ausência limita e diferencia, ela põe em relação. Quando me comporto, irrealizo-me e, então, de acordo com a estrutura simbólica do meu comportamento, não sou uma realidade positiva e objetiva, mas, não sendo um objeto extenso, sou uma realidade negativa cuja negatividade consiste, justamente, em sua diacriticidade aberta às relações variadas e indefinidas. Eis a constituição da minha irrealidade simbólica pela qual o que sou é a significação que eu expresso. Assim, o corpo que comporta não *se encontra* no meio do mundo físico que seria a causa de suas reações, pois o seu comportamento não tem sua "causa" exterior a si. Enfim, o comportamento, a vida e a consciência não são partes reais do ser e, neste sentido, a explicação física não pode ser a explicação última. Caso contrário, as formas físicas, como substrato das relações fisiológicas e psíquicas, existiriam sozinhas, e ter-se-ia eliminado as diferenças entre elas, e "a consciência *será* o que acontece no cérebro". Assim, a consciência seria o tema de uma psicologia herdeira da causalidade do substancialismo metafísico, consciência que teria a realidade do acontecimento cujo sentido seria dado em um fundamento separado. Portanto, "o ser da forma" não é "coisa real" que *se coloca* entre os acontecimentos da natureza. Uma ontologia da forma – ou feita através da forma como realidade pré-lógica ou termo não-filosófico – é uma investigação para a qual a realidade não está colocada e igualmente não é colocação literal de realidade, e que, nessas condições, tendo por tema o que não é acontecimento empírico, lhe é "preciso na realidade entender a matéria, a vida e o espírito como três ordens dos significados" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213), pois, o que é irredutível ao naturalismo fisicalista dos acontecimentos, o que não é posição e realidade colocada em seu fechamento em si, e nesses termos é, antes, formação sempre vigente, abertura e relação, é o significado, associado a uma inteligibilidade nascente, pré-ideal. É o significado que diferencia e em referência ao qual aparece, por fim, a hierarquia das estruturas.

Em que pese essa hierarquia e diferenciação, a forma em um sistema físico se caracteriza por "um conjunto de forças em estado de equilíbrio ou de mudança constante", no qual "toda mudança local se traduzirá pois numa forma através de uma redistribuição das forças que assegurará a constância de sua relação" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213), que é uma relação interior de circularidade ou "uma circulação interior que *é* o sistema como realidade física". O que nos chama a atenção é que já na fisicalidade do sistema, o equilíbrio exige e anuncia a relação como passagem do local para o conjunto onde se dá a constância que absorve e elabora as mudanças, que são, portanto, um ir além

do local como condição do equilíbrio que reflete a integração sistêmica, ainda fortemente caracterizada por uma oposição ao exterior. “Unidade interior inscrita num segmento de espaço e resistente, por sua causalidade circular, à deformação das influências externas, a forma física é um indivíduo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213). É a mudança constante visando ao estado de equilíbrio próprio do círculo que forma e caracteriza o indivíduo em termos físicos, ainda preso, no entanto, em um segmento de espaço no qual ele se opõe ao que lhe é exterior. A individualidade física é esta mudança e este equilíbrio resistente a uma causa que não seja a sua própria “unidade interior” de circulação redistribuidora das forças que, enfim, compõem o sistema como um indivíduo. E este é o que há, em sua unidade interior, de *resistência ao externo*, como uma espécie de atividade incipiente. Não encontraríamos a individualidade se nossa investigação não nos apresentasse essa sua resistência fundante. Em algum momento da sua formação ou da sua integração, a individualidade, a fim de ser um sistema equilibrado, é uma resistência ao externo que será retomada e conservada pela individualidade dialeticamente mais integral. Mas, essa resistência também pode se mostrar como transcendência, uma vez que

> poderá acontecer que, submetido a forças exteriores que vão crescendo ou decrescendo de uma maneira contínua, o sistema, passado um certo patamar, redistribua as suas forças numa ordem qualitativamente diferente, que contudo não passa de outra expressão de sua lei imanente (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213-4).

A grande questão é não só saber quando passamos aquele “certo patamar”, mas, como a noção de forma o permite, como ela permite a continuidade através da descontinuidade, em suma, como ela tem e nos oferece uma história? Parece ser o suficiente, para Merleau-Ponty, reconhecer que a forma traz em si mesma, como próprio da sua lei imanente, a diferenciação qualitativa da ordem, diferenciação compreendida como resistência e transcendência pelas quais o que ela expressa é a sua própria lei imanente. Além disso, depois de um “certo patamar” não estamos fora dos limites da sua lei imanente, e essa diferenciação vale apenas nesse nível interior. A despeito dessas questões avançamos, pois, essa individualidade afirmada pela forma não é a mesma que a física clássica afirmava – “a dos elementos ou dos corpúsculos investidos de propriedades absolutas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 214). O indivíduo da física clássica é absolutamente físico e desprovido de uma história da sua formação e na qual

ele se nos mostra. Ou seja, o que mostra o físico é o histórico, pois o físico é, em sua estrutura, um *indivíduo funcional* que visa ao equilíbrio e à estabilidade das suas forças expressos por suas leis relativas e circunscritas a espaços imanentes e qualitativamente diferentes. Neste sentido, é preciso ir além do mundo da física clássica[142].

A imagem clássica do mundo se esfacela, não há apenas uma totalidade absoluta, mas "totalidades parciais" que se combinam e afirmam um curso imprevisível que, "passado um certo patamar", extrapolam os limites das leis e da previsibilidade que estas asseguravam para a imagem do mundo que foi ultrapassada. Mas, esta extrapolação das leis levada a cabo pelo devir estrutural não é, por sua vez, ilegítima, posto que, "tratar o mundo físico como um entrecruzamento de séries causais lineares, em que cada uma conserva sua individualidade, *como um mundo que não dura*, é uma *extrapolação ilegítima*" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 216; grifo nosso). Esta extrapolação é específica da idealização que nega a duração do mundo e com isto afirma uma individualidade sem mudanças. A causalidade linear não nos dá a individualidade que, para aparecer, necessita da duração do mundo no qual se alcança a legitimidade da existência individual fora da conservação pelas leis. A física deverá ser entendida como uma história do mundo, já que este se desenvolve por descontinuidades extraídas da continuidade, e não por causalidade linear. Por esta razão, "a verdade da física não se encontra nas leis tomadas uma a uma, mas em sua combinação" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 217) ou em suas relações fundamentais inverificáveis causalmente. Nessas palavras, destaca-se "o que há de insuficiente na concepção positivista da causalidade" (à qual se contrapõe a realidade negativa da estrutura), "entendida como uma sequência idealmente isolável". Ou seja, o conhecimento dos processos isolados não passa de um ideal ou de uma idealização infinita que perde a memória do seu nascimento. Convergem-se em uma construção consideravelmente abstrata e artificial, o isolamento e a idealidade do infinito separado que desfruta de um poder causal positivo.

"Se, contra todo direito, transformamos a lei física numa norma da natureza, como o exercício dessa lei é possível apenas em certa estrutura cosmológica, será necessário (...) afirmar essa estrutura, por sua vez, como inerente à 'natureza'" (MERLEAU-

[142] Conforme admite Merleau-Ponty, "somos obrigados a introduzir, na nossa imagem do mundo físico, totalidades parciais sem as quais não haveria leis e que são precisamente o que entendíamos por forma. O jogo combinado das leis poderá fazer que deixem de existir as estruturas que se tinham estabilizado e fazer que apareçam outras, cujas propriedades não são previsíveis. Existe pois um curso das coisas no qual as leis residem e que não pode ser definitivamente resolvido nelas" (2006, p. 216).

PONTY, 2006, p. 219). Antes de a natureza ser traduzida em leis – tradução que é, na verdade, a construção de um pensamento objetivista –, ela tinha como correlato indivisível, as estruturas pré-jurídicas. A norma da natureza não é ainda uma lei, e diferente desta, ela não tem uma realidade positiva e causal. Se a lei depende de uma estrutura cosmológica, que é o próprio fato científico em sua brutalidade ante-positiva, a experiência científica deve ser a experiência da estrutura, já que esta legaliza e nos proporciona a cientificidade da facticidade considerada. Eis a ontologia subjacente à ciência: a estrutura associa lei e facticidade. Assim, para Merleau-Ponty, "a lei é possível apenas no interior de uma estrutura de fato, mas esta, por sua vez, longe de ser de modo definitivo um dado cuja opacidade desafiaria por princípio a análise, se deixa inserir num tecido contínuo de relações" (2006, p. 219). A estrutura também entrega o fato à legislação científica. Isto comprova o envolvimento recíproco entre a lei e a estrutura na ciência, que se fundamenta sobre essa dialeticidade fundamental[143].

A estrutura existe como intersecção porque tanto ela quanto a lei que lhe é recíproca são limites ou fronteiras negativas constitutivas do ser. Aquela realidade negativa da estrutura que anteriormente apontávamos, não é metafísica, mas dialética, e por esta razão, o seu modo de ser é uma espécie de antítese fundamental. Essa negatividade dialética e antitética não assinala e tampouco reclama um ser ou uma realidade última, infraestrutural e em-si, que seja uma posição tética cuja forma sintética elimine o movimento dialético. Ao contrário, em sua realidade dialética negativa, "a forma não é um elemento do mundo, mas um limite para o qual tende o conhecimento físico e que ele próprio define" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 221). A forma é um limite que permite a passagem entre patamares diferentes rumo a conjuntos ou totalidades concretas de significação. A forma não é um limite objetivo, apesar de ela ser concreta, e a sua concretude antitética não está no mundo como um objeto. E, com isto, através do reconhecimento dos limites interiores do conhecimento físico, alcançamos um ponto extremamente significativo, a saber: "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, 2006, p. 224; grifo

[143] Merleau-Ponty nota que "não podemos nem mesmo dizer que a estrutura seja a *ratio essendi* da lei que seria sua *ratio cognoscendi*, já que a existência dessa estrutura no mundo é apenas a intersecção de uma multiplicidade de relações – que, é verdade, remetem a outras condições estruturais. Estrutura e lei são dois momentos dialéticos, e não duas potências do ser" (2006, p. 221).

nosso). O que o ser antitético da forma nos revela é que a ciência física é uma construção sobre um solo perceptivo, o que significa afirmar, complementarmente, que à percepção é reconhecida a capacidade de acesso e de retomada da antítese da ciência. Ao passo que o físico não define ultimamente a realidade cuja forma ultrapassa aquilo que as leis apresentam e controlam. A forma demanda a percepção que precede e alimenta a ciência que, por sua vez, tende a se esquecer das suas origens perceptivas. O que é aqui significativo é que, se por um lado, a forma pode ser percebida, por outro, à percepção sobre a qual se ergue a ciência é atribuída a capacidade – notável diga-se de passagem – de aceder à negação, ao não-elemento do mundo, ou a uma realidade dialética que é a própria forma, que não é uma síntese prévia e nem termina numa síntese final, mas, que permanece aberta. Porém, a ciência não poderia admitir que a cientificidade se encontrasse no não-elemento do mundo, ou seja, ela não poderia admitir que ela não fosse a explicação direta e exaustiva da apresentação plena da realidade do mundo tal como ela é. A ciência recusa a ontologia sobre a qual ela se ergue, e sua recusa já se transformou em um esquecimento que, dissimulando e cristalizando essa sua perda de solo, revela-nos sua filiação bastarda e seu substrato caladamente metafísico, conforme temos enfatizado. Neste sentido, uma ontologia pré-científica do ser da forma demanda uma recuperação e um retorno à dimensão da experiência perceptiva, o que ficará a cargo de uma *fenomenologia da percepção*[144]. Enfim, essa correspondência estrutural e pré-objetiva entre forma e percepção, verificada por Merleau-Ponty, nos permite reconhecer um modo pré-científico de existir ou a existência de um ser pré-científico na ordem fenomênica da

[144] Para Gordon e Tamari, uma fenomenologia da percepção leva à superação do dualismo sujeito-objeto que está presente, tanto no empirismo quanto no racionalismo, e para os autores, a necessária superação dessas filosofias já encontra apoio na psicologia da *Gestalt*, cuja virtude, destacada pelos autores, é a de propiciar o *compartilhamento da terra* ou do solo ontológico da vida pré-reflexiva que, tanto o empirismo quanto o racionalismo, ocultam e não salvaguardam. Segundo Gordon e Tamari, "nossa percepção de uma *Gestalt* significa que os seres humanos são engajados em um mundo ao invés de serem receptores passivos de percepções (...). Mas, perceber uma *Gestalt*, e dar uma significação a uma *Gestalt* no momento da percepção, significa, mais uma vez, que no nível primordial da existência humana, cada ser humano compartilha o seu ser com outros seres no mundo enquanto o percebe" (2004, p. 61). E, apesar dos autores lembrarem, prudentemente, que Merleau-Ponty critica a insuficiência filosófica da psicologia da *Gestalt* – a sua não conversão em uma *nova* filosofia que supere o empirismo tanto quanto o racionalismo – o que ressaltamos é que a percepção nos mostra que somos responsáveis pelo solo do mundo da vida, uma vez que ela nos conduz a uma *nova* ontologia que nos permite pensar o *compartilhamento* do nosso ser que se dá numa espacialidade primordial, na qual podemos reencontrar a nossa filiação não bastarda à natureza e o nosso parentesco com os seres não humanos. E assim, uma filosofia da forma inverte a antítese objetivista da ciência que se construiu sobre o dualismo sujeito-objeto, segundo o qual o engajamento humano se tornou sinônimo de devastação da Terra, e nesses termos, essa inversão nos apresenta a base para uma ética cuja realização deve superar o empirismo e o racionalismo, recuperando-a e nos reaproximando, assim, da própria vida.

abertura antitética que caracteriza o infinito da vida. Nesses termos, a fenomenologia da percepção é mais um elemento dessa ontologia que neutraliza o objetivismo cientificista e filosófico, que desqualificando ontologicamente toda antítese, separa infinito e abertura e institucionaliza a *Unendlichkeit*.

Portanto, como vimos, o comportamento se revela ao longo de um processo de integração que, sendo contrário à idealização objetivista do infinito que delega todo sentido e inteligibilidade a um fundamento separado, se apresenta como explicitação e retomada de uma instância arqueológica prévia às oposições substancialistas que duplicam o mundo. E sendo caracterizada pela transitividade dialética universal das relações entre matéria, vida e espírito, e destituída de posições téticas e de uma síntese final, a integração é propriamente um devir que, absorvendo o ser antitético, pré-ideal e pré-científico, da forma, nos retira da ordem do em si que sustentava a imagem clássica de um mundo cuja suposta certeza não era mais do que a previsibilidade codificada por leis que reproduzem a concepção positivista de causalidade, e desta maneira, a integração dialeticamente totalizante, que faz da filosofia da forma uma filosofia integral, nos encaminha para uma dimensão fenomênica cuja investigação progressivamente mostra que a preocupação em restaurar a racionalidade e a pergunta pelas condições da inteligibilidade do sentido necessitam de uma reflexão rigorosa e radical ou de uma ontologia que demonstre a fenomenalidade da vida.

Capítulo 3: O advento do orgânico: da fenomenalidade do vital à encarnação

Ao longo da demonstração merleau-pontyana da irredutibilidade do comportamento ao positivismo cientificista, chegamos à compreensão do ser antitético da forma em sua fenomenalidade cuja investigação, caracterizando-se como inversão do procedimento racionalista de separação ascética do inteligível ante toda mundaneidade, nos fez recuar a uma instância na qual as cisões ontológicas ainda não ocorreram, e rumo à qual, superando o dualismo da consciência e da natureza através da dialética da estruturação que revela a indivisibilidade fenomênica do organismo e do meio, pudemos compreender que a vida, no pré-ser do seu devir, é esforço ativo e irredutivelmente autônomo, ou seja, no devir da sua atividade autônoma, ela é surgimento, abertura-transcendência, e relação. A legitimação dessa compreensão foi o objetivo geral deste

capítulo. Uma vez que a estrutura orgânica, em sua dialeticidade específica que faz surgir criações verdadeiramente novas cujo equilíbrio, correspondente à instauração do virtual como *Umwelt* suprafísico, melhor nos aproxima do ser da forma em sua dinamicidade, tivemos que trazer a primeiro plano a compreensão merleau-pontyana do organismo contrastando-a, de antemão, com a forma física, e com isto, mostramos que Merleau-Ponty, ao absorver a embriologia em sua renovação da ontologia, tanto aceita a indissociabilidade entre comportamento e maturação orgânica quanto o vínculo genético e irredutível entre a atividade de totalização do organismo e o *Umwelt*.

Através da dialética entre o organismo e o meio, tendo em vista a investigação da realização do comportamento, demonstramos que a vida, desde a transcendência fenomênica do organismo e em sua atividade espontânea, imprevisível e contingente que não ocorre sem um enraizamento e sem uma simultaneidade genética ao mundo, não é exclusiva, não é um privilégio, e não se isola em um absoluto que se relaciona consigo mesmo independentemente da fenomenalidade. Pois é apenas em relação à fenomenalidade que, antes da consciência reflexiva, do dualismo substancialista do interior e do exterior, e da cisão do mundo e do espírito, eu sou o devir de uma transcendência integrante rumo a uma totalidade. Esta é surgimento contínuo e enraizamento em sua fenomenalidade, e por isto, ela não ocorre fora e não resulta em uma perda ou empobrecimento abstracionistas das relações das quais me descubro capaz e que me são possíveis em um campo de ação radicalmente novo e aberto pela atividade autônoma de resistência e de obstinação da vida, independentemente de um *a priori* formal e da segurança ontológica de um fundamento metafísico. E assim, apresentamos a base para o surgimento da ordem propriamente humana cujas raízes ontológicas são carnais e afetivas, e esse enraizamento que começa por questionar toda familiaridade e toda obviedade nos mostra que o espírito é emergência e que a emergência espiritual é o objeto de uma explicitação arqueológica que ficará a cargo de uma metafísica contínua ao processo estrutural e dialético que demanda uma filosofia *real*, pois, o que está em jogo é a supressão da cisão vida-infinito, corpo-espírito, sensível-inteligível. Vejamos então como uma concepção não antropologista de homem que requer uma *teoria da carne* se antecipa, de certa forma, na abordagem da fenomenalidade do vital.

3.1. Passagem para a forma vital: o orgânico e o *Umwelt*

Como vimos no capítulo anterior, tendo o seu conhecimento limitado pela antítese estrutural, a ciência física adquire o seu sentido à medida em que ela coordena e se constrói sobre a relação fundamental entre a forma e a percepção mediante a qual temos a percepção de uma negatividade pré-científica. Nestas condições, em que consistiria a coordenação e a construção científica, senão como uma negação da negação, senão como uma positivação desse *pré* antitético, camuflando-o por meio de relações que não começam nele? A ciência tem receio do negativo e tal receio a conduz ao naturalismo, por exemplo. E o positivismo cientificista mal camufla o seu próprio limite, o mesmo que lhe mostra um outro patamar. Esse limite – aquele que a forma é – não é um limite de realidade, mas sim, um limite de conhecimento. Dito de outro modo e em síntese, a forma não é um ser de natureza que existe e se dispersa no espaço redutível a acontecimentos localizados, para Merleau-Ponty, ela não sofre essa divisão e isto significa "*que ela não ocupa lugar no espaço, que não existe como uma coisa, que é a ideia na qual se reúne e se resume o que acontece em vários lugares. Essa unidade é a dos objetos percebidos* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 224; grifo nosso). De antemão, não é possível um naturalismo da forma, ela não é espacializável tal como um acontecimento que se dá num lugar idealmente construído. A partir da pressuposição da forma, não podemos nos restringir à coisa e, por esta razão, se a percepção é percepção de uma *unidade*, esta é, por sua vez, a unidade de uma *ideia de indivisão* sem uma consciência prévia como sua sede. Isto significa que a idealidade não está separada, que ela é concreta, porém negativa. É por essa idealidade que a percepção acede ao conjunto irredutível às coisas que o ocupam apenas em seu agora. Nesses termos, se os limites não são de realidade, e assim podemos falar de uma reunião das coisas sob uma ideia que não se divide nos lugares, eles são limites ideais que sugerem a negação como transitividade espontânea e sem consciência. Assim como em relação ao mundo, quando estou no conjunto, não estou em *nenhum lugar*, mas, na idealidade negativa e fundamental da concretude do conjunto irredutível às relações exteriores entre as coisas que o compõem.

Recapitulando, como vimos, "a forma física é um equilíbrio obtido a partir de certas condições exteriores dadas", e apesar dessa dependência em relação ao exterior dado como uma condição, "certos sistemas físicos modificam, por sua evolução interior, as próprias condições das quais dependem", e o que tem a condição do seu equilíbrio também fora de si, determinando-se pelo que está dado, não é ainda uma atividade legítima de surgimento, de abertura, e de comportamento, pois, pensando na integralidade

do indivíduo, não é suficiente que a ação exercida do exterior tenha "sempre como efeito reduzir um estado de tensão, de encaminhar o sistema para o repouso" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 227). Nessas palavras, ressaltamos apenas que, no sistema físico, o repouso – o fim necessariamente buscado – tem como pressuposto a eliminação do estado de tensão que esse sistema não suporta. Aqui, tensão e repouso são antagônicos, pois, a forma física não é ainda o surgimento das suas próprias condições, como ocorrerá com a forma vital. A preexistência das condições faz com que o sistema se realize como tendência ao repouso e que a identidade seja alcançada e compreenda que sua existência é assegurada através da redução do estado de tensão. No entanto, o sistema total não é apenas o sistema físico e a identidade não é apenas a que se afirma recusando o estado de tensão pois neste caso sua resistência não é ainda a manifestação mais apropriada da transcendência do surgimento que se equilibra por meio de criações verdadeiramente novas. Por receber, em parte, suas condições do exterior, a forma física ainda não nos revela, apropriadamente, o incondicionado, que nos remete, de modo mais consistente, ao *ser da forma*, que ultrapassa as condições presentes e reais da individualidade física.

> Falamos, ao contrário, de estruturas orgânicas, quando o equilíbrio é obtido, não em relação a condições presentes e reais, mas a condições apenas virtuais que o próprio sistema faz surgir – quando a estrutura, em vez de relaxar, sob a pressão das forças exteriores, as forças que a atravessam, *executa um trabalho fora de seus próprios limites e constitui para si um meio próprio* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 227; grifo nosso)[145].

Diferentemente da estrutura física, para a estrutura orgânica começam a não se corresponder, de modo muito mais enfático e decisivo, os limites da realidade e os do conhecimento. Isto significa que não conheceremos plenamente a estrutura orgânica se

---

[145] A constituição de um *meio próprio* (*Umwelt*) pelo orgânico, simultâneo ao seu surgimento, implica em reconhecer-lhe, desde sua fase embrionária, um comportamento, ou seja, isto significa afirmar que o *organismo se desenvolve*, e por extensão, não se reduzindo aos seus elementos e estados, o seu processo de maturação, sobre o qual se ancora o comportamento, leva-nos a rejeitar a imagem do organismo-máquina. Então, a partir da simultaneidade genética do orgânico e do *Umwelt*, estamos fora do quadro de uma filosofia realista, pois esta, incapaz de reconhecer um sentido próprio ao corpo, perde a emergência do espírito ou o espírito como emergência, o que nos é revelado pelo organismo em seu próprio surgimento e dinâmica morfológica que, em sua totalidade, já é um comportamento. Ou seja, "todo o desenvolvimento é, de um lado, maturação, ligado ao peso de um corpo, mas, de outro lado, o devir deste corpo tem um sentido: o espírito é não o que desce no corpo para organizá-lo, mas o que nele emerge" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 188). Ora, de acordo com essa *embriologia do comportamento* (A. Gesell, C. S. Amatruda), reconhecido um sentido ao devir corpóreo, isto é, se o organismo e o espírito não são substâncias, então onde estão suas fronteiras, ou como separar o desenvolvimento e o princípio?

permanecermos apegados apenas aos seus próprios limites ou sua realidade objetiva, visto que, nesta estrutura, começamos a ter a *transcendência de si* da forma ou uma forma caracterizada pela *expressividade* ou *trabalho* para fazer surgir o virtual que, equilibrando-se além das condições presentes e reais, é o incondicionado para o qual e a partir do qual podemos falar do *meio próprio* que surge ultrapassando a influência das forças exteriores que isolam a interioridade e impedem a conquista da identidade dada pelo trabalho enquanto dissolução dos próprios limites. Portanto, neste sentido o trabalho nos mostra a simultaneidade de nascimento e a relação interior entre o organismo e o meio que, mais uma vez, não se explicam pela busca e pelo estabelecimento de condições. Trata-se de reforçar a correspondência e complementaridade entre individualidade e meio. Segundo Wahl, para diversos biólogos contemporâneos, o trabalho ou a transcendência de si da forma orgânica são explicados recorrendo-se à ideia de *adaptabilidade*[146].

> Segundo eles, o organismo tem o poder de interpretar as intervenções do mundo exterior e as modificações do meio interior como agressões; e tem a capacidade de responder e de adaptar-se na medida das energias disponíveis. O organismo se define pela capacidade que possui de modificar o seu equilíbrio interior para fazer frente a uma situação interpretada como ameaça. A vida se caracteriza assim pela adaptabilidade. A cada agressão, o organismo replica com uma iniciativa original e transforma seu meio interior para fazer frente ao meio exterior (WAHL, 1960, p. 331).

A resposta e a adaptação, que levam à configuração de um *Umwelt* e na medida em que dizem respeito à manutenção do equilíbrio vital, se mostram como uma iniciativa original que não é mais do que a transcendência de si do organismo rumo à sua totalização que se dará indissociável do seu *Umwelt*, pois, é preciso ver que "a totalidade que é o ser vivo não pode ser separada da totalidade formada por ele mesmo e seu meio" (WAHL, 1960, p. 331). E é a totalização, implicada na adaptabilidade que se reflete na transcendência das iniciativas originais, que igualmente caracteriza a vida, e por essa razão, "poderíamos dizer que a vida é uma espécie de transcendência que avança sempre até o porvir pelo projeto, e também até o exterior pela assimilação" (WAHL, 1960, p.

---

[146] A partir dessa ideia de adaptabilidade se constata que "a substância viva não pode separar-se de seu meio. Portanto, não se deve conceber a ideia de individualidade como a negação de toda relação. Talvez seja necessário completar, aqui, as ideias de individualidade e de meio uma pela outra" (WAHL, 1960, p. 331).

331), e deste modo, em benefício das descrições merleau-pontyanas, temos o processo de totalização da vida como dissolução das fronteiras entre o interior e o exterior reais, visto que, de acordo com alguns biólogos contemporâneos, e como ocorre em relação à integração dialeticamente estruturante analisada por Merleau-Ponty, a vida é "uma transcendência integrante que interioriza o porvir e o exterior em uma totalidade crescente" (WAHL, 1960, p. 331). Como a interpreta o nosso filósofo, essa transcendência é surgimento e o surgimento é relação com o virtual. Para o trabalho da forma o meio não está dado de modo pronto, inalterável e definitivo, e por isto, o trabalho é ausência de condições, ele é incondicionado. A atividade mais espontânea do surgimento nos insere na abertura de um *meio próprio* em relação ao qual o comportamento se dá em correspondência às condições virtuais concernentes ao seu equilíbrio. A associação entre comportamento e *Umwelt* surge propriamente junto com o orgânico, que já é, por sua vez, saída da ordem do mundo em si. Quanto a isto, apoiando-se nos trabalhos de Uexküll, Merleau-Ponty encontra uma base científica importante cuja abordagem renova as suas reflexões que passam a convergir, de forma mais deliberada e explícita, para a elaboração de uma filosofia que, dentro do seu projeto ontológico geral, deve retomar a vida, que irá se revelar o seu tema fundamental e último, de certa forma ocultado em seus outros temas ao longo do seu desenvolvimento. Mas, agora, sua maturidade ontológica se aflora. E portanto, tendo em vista a identificação dos elementos fundamentais dessa filosofia da vida, vejamos o que nos oferece a absorção da embriologia quanto à associação entre comportamento e *Umwelt*[147].

> O *Umwelt* marca a diferença entre o mundo tal como ele existe em si e o mundo enquanto mundo de tal ou tal ser vivo. Ele é uma realidade intermediária entre o mundo tal como ele existe para um observador absoluto e um domínio puramente subjetivo. Ele é o aspecto do mundo em si para o qual o animal se endereça, que existe para o comportamento de um animal, mas não forçosamente para a sua consciência, trata-se do ambiente do comportamento (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 220).

---

[147] Segundo Brentari, o estudo da embriogênese por Uexküll visa a superação do mecanicismo, e neste sentido, Uexküll postula leis ontogenéticas (*Entstehungsregel*) que guiam a formação do organismo, exigindo que o biológo pressuponha, em princípio por hipótese, a presença de fatores teleológicos suprassensíveis na matéria viva (BRENTARI, 2015, p. 121). Sempre imaterial, a lei ontogenética que dá forma à matéria, preside a embriogênese, e de acordo com esses pressupostos metafísicos, Uexküll defenderá a existência, na vida, de propriedades super-mecânicas (*übermaschinelle Eigenschaften*) mais evidentes e preponderantes na fase inicial da vida do organismo e que, revelando a plasticidade e a contínua regeneração como características da vida, sustentam uma crítica à biologia mecanística (BRENTARI, 2015, p. 70-1).

Não há um ser vivo fora de um *Umwelt*, e viver em um *Umwelt* é se compreender contrário a um observador absoluto, que deixa de ser um comportamento, pois se separa, idealmente, da sua dimensão orgânica. Ao passo que o *Umwelt*, sendo apenas e necessariamente *para o comportamento*, existe antes e independentemente da consciência que irá identificar o observador absoluto que lhe será sempre exterior e estranho. Por sua vez, enquanto imersão em um *Umwelt* com cuja inauguração ele contribui, o comportamento, em sua atividade de recuo diante da ordem do mundo em si, é também antecipado em relação à consciência, uma vez que, compreendido o seu sentido imanente ancorado no devir orgânico, a atividade comportamental "orientada rumo a um *Umwelt* começa bem antes da invenção da consciência" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 220). Nesses termos, segundo a embriologia, a consciência não é mais do que uma das formas variadas desse comportamento cujo sentido traz consigo a sua orientação para um *Umwelt*[148]. No entanto, devemos dizer que os animais-máquinas não têm *Umwelt* na medida em que sua atividade é mecânica ou maquinal e pressupõe um *Bauplan*, um "plano de construção" de um inventor que seria o responsável pela unidade do seu organismo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 221-3)[149].

Uexküll já descobria e enfatizava o *ser para* do *Umwelt*, evidenciando certa fenomenalidade ao nível orgânico e animal da vida. O *Umwelt* surge quando se ultrapassa a neutralidade e a hostilidade do fisicalismo mecanístico, ele se enraíza em significações que são o resultado de elaborações subjetivas livres que, ultrapassando o poder reflexógeno dos estímulos exteriores, irão delimitar o meio próprio de tal ser vivo que, portanto, em seu *Umwelt*, não se encontra mais no universo em si, e sim, num lugar que lhe é afetivo, que ele percebe e que o deixa agir, num lugar familiar que lhe é abrigo e

---

[148] Para Merleau-Ponty, a embriologia de Uexküll denuncia a dicotomia cartesiana entre o pensamento subjetivista e o pensamento mecanista, posto que, o *Umwelt* implica uma organização da qual a consciência e a máquina são apenas as variantes. Em que pese essa denúncia e a crítica merleau-pontyana à dicotomia cartesiana: "A consciência deve aparecer como instituição, como tipo de comportamento. O comportamento abarca a organização elementar (embriologia), a organização fisiológica, instintiva ou do comportamento propriamente dito. É preciso admitir um *Umwelt* ao nível do órgão, ao nível do embrião, como é igualmente necessário admitir as atividades de consciência" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 220).

[149] Convém destacar que, em Uexküll, a ideia de plano tem inicialmente o propósito de combater uma consideração errônea sobre a finalidade. Conforme Uexküll, "isto apenas é possível se nós visamos as manifestações da vida em um animal como derivando de um plano" (1965, p. 53). Sem a perseguição de um fim, o plano comanda a reação e a seleção dos excitantes – o que é percebido e o que permite a ação – e por isto, indo além da noção clássica do automatismo do instinto, o plano mostra uma esfera supraindividual da atividade orgânica do animal, e será a esta supraindividualidade que será reportada a significação que surge dissolvendo os estímulos físicos e instaurando, propriamente, um *Umwelt*.

proteção, que o alimenta e no qual, unicamente, ele pode se reproduzir (UEXKÜLL, 1965, p. 58-73). O *Umwelt* é delimitado pela subjetividade das significações exteriorizadas pelo sujeito que decorrem da interiorização e da transformação das excitações físicas dos estimulantes exteriores, na interioridade neurofisiológica do sujeito, em imagens, signos ou símbolos que constituirão os limites subjetivos do mundo exterior[150]. "Portanto, chegamos à conclusão que cada sujeito vive em um mundo onde não há senão realidades subjetivas e onde os próprios meios representam apenas realidades subjetivas" (UEXKÜLL, 1965, p. 85). Um meio onde os objetos não existem objetivamente é um meio onde podemos percebê-los e fazer uso deles, e neste meio sem qualquer em si, somos habitantes (UEXKÜLL, 1965, p. 97). Em nossa habitação não há objetos fisicamente neutros, mas objetos neurofisiologicamente transformados em portadores de significação. Assim como não há acesso a um mundo exterior ao *Umwelt*, não há objetos exteriores à significação, e por isto, é normal se ter a impressão de que "os portadores de significação constituem os hieróglifos ou os símbolos que podem ser compreendidos apenas pelos indivíduos da mesma espécie", permanecendo, no entanto, "totalmente impenetráveis para os membros de espécies estranhas" (UEXKÜLL, 1965, p. 171). Nesses termos, se o meio próprio do sujeito é composto por símbolos de significação, os símbolos de que sou capaz de produzir já se encontram em minha morfogênese e não se separam do meu desenvolvimento. Através dessa saída do mundo em si ou do universo da idealidade objetiva, a partir da unidade funcional do animal e do seu mundo circundante, ocorre a formação do *mundo interior* (*Innenwelt*) do animal, que é uma elaboração neurofisiológica ou uma "rede de conexões nervosas cuja articulação tenta reconstruir, no organismo, a situação objetiva do mundo exterior (o qual, porém, em si mesmo sempre permanecerá inacessível ao organismo)" (BRENTARI, 2015, p. 80), porque, segundo essa dimensão nervosa da atividade transcendental, "o que é estabelecido é um relacionamento de *correspondência formal não-mimética* entre os centros que são ativados pelos estímulos e a forma exterior do objeto" (BRENTARI,

---

[150] Eis como se dá o processo de surgimento neurofisiológico da significação: "Apenas uma pequena proporção dos eventos exteriores é recebida pelos órgãos sensoriais do animal e então se tornam *estímulos*, excitações. Os estímulos são então modificados em excitações nervosas para serem dirigidos rumo aos órgãos centrais de percepção. Nos órgãos de percepção despertam-se os sinais perceptivos correspondentes que, exteriorizados em caracteres perceptivos, tornam-se as características do portador de significação" (UEXKÜLL, 1965, p. 102), e daí se passa à ação, pois, "os caracteres perceptivos despertados no órgão de percepção induzem, se podemos nos exprimir assim, os impulsos que lhes correspondem no órgão central de ação, e estes impulsos tornam-se fontes de excitação para os efetuadores" (UEXKÜLL, 1965, p. 102). Essa seletividade segundo a significação nos permite falar de uma autoexcitação orgânica.

2015, p. 83). E sem o isomorfismo entre os elementos do mundo externo e as redes dos centros nervosos e cerebrais, acusando assim a insignificância informativa e comunicativa dos estímulos, então, "entre o sujeito (humano ou animal) e a realidade externa, há uma relação semiótica, de *interpretação* ou mesmo de *tradução*, cujo resultado é a constituição do próprio meio específico das espécies" (BRENTARI, 2015, p. 85). E portanto, o *Umwelt* ou a habitação é o resultado de uma *leitura* ou um processo neurofisiológico, pois, afinal, "o percurso traçado por um estímulo através de diferentes junções cerebrais constitui uma *Gestalt*" que, de acordo com Brentari, "o sujeito *trata como um nexo semiótico*, interpretando-o e traduzindo-o em um ambiente vivido – cuja congruência com o mundo externo, porém, nunca pode ser verificada" (2015, p. 88)[151].

É preciso voltar a considerar a diferença entre o físico e o orgânico, visto que, muito próximo ao mecânico, o indivíduo físico não tem, propriamente, um *Umwelt*. Retomando o que dissemos anteriormente, a diferença entre as estruturas física e orgânica começa pelo modo como o equilíbrio é obtido. A estrutura orgânica não encontra seu equilíbrio no real que está presente e, por esta razão, ela cria virtualidades enquanto um meio propiciador da sua própria expansão ou abertura. Em relação com a forma física, o seu trabalho sugere, muito mais, um esforço ativo e mais autônomo, que é um esforço para inaugurá-lo e para manter-se no virtual como um ambiente mais propício às suas relações, que demandam a saída da linearidade e da inércia mecânica[152]. Aqui, nessa correspondência genética do orgânico e do meio próprio como marca de uma criatividade pela qual a vida surge e se conserva, não temos "a simples conservação de uma ordem estabelecida", mas, se ainda podemos falar de conservação, esta deve ser entendida como

---

[151] A partir da substituição do isomorfismo pela relação semiótica, Brentari ressalta que, conforme estabelece Uexküll, "o cérebro dos organismos superiores é capaz de utilizar com grande flexibilidade não apenas *quanta* de excitação (que são 'interpretadas' segundo as trajetórias que elas percorrem no sistema nervoso central), mas também, todas as trajetórias do sistema nervoso percorridas por um grupo de estímulos. A 'leitura' e o uso tanto dos *quanta* de excitação singular quanto da ordem espacial das fibras ativas, em outras palavras, podem constituir processos que não são meramente associativos, mas antes, já simbólicos: *quanta* de excitação e configurações das fibras nervosas 'são responsáveis por' entidades externas com as quais não teriam relação de similaridade" (BRENTARI, 2015, p. 87). E assim não vivemos em um mundo exterior ao mundo que interpretamos, de tal modo que o mundo externo, enquanto uma produção subjetiva, é apenas um mundo espelhado (*Spiegelwelt*) dentro do mundo interno do animal, para o qual não há um mundo que não seja parte do seu próprio organismo, e neste sentido, o *Umwelt*, enquanto o que separa completamente o animal do universo, é um abrigo invisível interior ao animal e um sólido refúgio para o homem que o envolve do nascimento à morte (BRENTARI, 2015, p. 106).

[152] A partir da inauguração do virtual como um *Umwelt* interiorizado que ultrapassa a estrutura física e deixa manifestar o comportamento, "é necessário compreender a vida como a abertura de um campo de ações" que não preexistia ao animal como produzido pela produção de um *milieu*, isto é, produzido "pela aparição, no mundo físico, de um campo radicalmente outro que o mundo físico com sua temporalidade e espacialidade específicas" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 227).

movimento de superação ou de adaptação antecipadora ao não estabelecido por vir cuja concretização coincide com a obtenção do equilíbrio como atividade nascente e prévia às condições como resistência dos dados exteriores. A vida se conserva no surgimento que, indo além do estabelecido, é sua própria infinitização, ela alcança o seu equilíbrio na criação enquanto transcendência das condições dadas que pertencem a um meio que lhe será hostil e inóspito. A vida não se dá fora do seu meio próprio que é o meio cujas condições surgem com ela. Em suma, a criação do meio próprio pela transcendência de si da forma não visa a conservação do que já está estabelecido de modo supostamente harmônico e verdadeiro. Alcançada a gênese da sua expressividade, a forma se apresenta como um meio de se ultrapassar a passividade da adaptação ao estabelecido como poder de silenciar as questões e de se impor uma obviedade cuja certeza, construída sobre pressupostos não questionados e não esclarecidos, é uma ingenuidade. Essa expressividade, portanto, nos remete ao equilíbrio nascente entre organismo e meio. A atividade nascente do melhor equilíbrio adquire o *status* de *tarefa*, pela qual se compreende o próprio organismo de tal modo que os limites da sua realidade coincidem com a realização compreensiva da sua tarefa inerente à significação que o ambiente tem para ele. O organismo não aparece de tal modo que podemos desvinculá-lo da sua tarefa e assim compreendermos a sua realidade fora do seu ambiente significante, igualmente desvinculada do seu meio próprio, que é sua tarefa constante, indefinida e sem repetições. Neste caso, as possibilidades que o organismo privilegia correspondem à concretude da tarefa que ele se propõe ou que lhe é proposta. Essa tarefa será sempre concreta, e para realizá-la, o organismo deve estar inteiro em sua atividade, que assim revelará a sua peculiaridade. Por isto, suas ações são, antes de tudo, gestos nos quais está presente todo o organismo em sua atividade vital cujo equilíbrio, sendo alcançado pela satisfação de necessidades interiores, é resistência e transcendência das condições locais que não toleram as ações. A atividade vital que exige a totalidade do organismo não se explica por uma teoria psicológica localizacionista.

O desequilíbrio de um movimento do organismo está na perda da totalidade da sua atividade ou em sua desintegração proveniente da insatisfação de certa necessidade interior cuja satisfação "não depende de condições locais". O movimento orgânico privilegiado será o que se volta, primeiramente, para a supressão dessas necessidades interiores, que têm por fim último, não um equilíbrio físico, mas vital. Nestas condições, a vida não pode ser definitivamente determinada pela realidade dos locais, pois, neste

caso, estaríamos tolhendo a sua capacidade de corresponder-se e de criar-se em relação ao virtual e afirmando que o equilíbrio de uma vida orgânica é um equilíbrio físico. O equilíbrio vital não é uma completa ruptura com o meio, mas é a afirmação de um *outro* meio. Há, portanto, uma dialética da vida orgânica cuja realidade é a da sua tarefa mesma enquanto movimento de ir além das condições locais de um espaço idealizado. Neste sentido, é pela sua tarefa de inaugurar e de revelar *outro* meio onde em seus gestos não se repete o organismo, que o equilíbrio deste é sua própria capacidade de resistir e de transcender as forças exteriores das condições presentes e reais que não constituem uma verdadeira *práxis* – aquela que não se entrega a nocivas e arbitrárias decodificações ideológicas que interditam a individualidade ao atrofiarem o comportamento privilegiado.

Temos que saber que o comportamento privilegiado é uma resposta à *essência* de cada indivíduo, posto que, para indivíduos diferentes há ações mais simples e mais adaptadas também diferentes entre si. O que surge da simultaneidade genética do organismo e do meio próprio é uma individualidade fenomênica, essa simultaneidade genética é um modo peculiar de aparecer de uma individualidade. O comportamento individualiza ao invés de generalizar privilegiando a exterioridade dada. Assim, saímos da generalidade sinônima de salvação e conservação e evitamos a recorrência à realidade objetiva do estabelecido que impõe a padronização como condição do equilíbrio ou de uma ordem regida pela busca do repouso. Cada organismo tem, para Merleau-Ponty, "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 global com relação ao mundo" (2006, p. 232). A relação entre o organismo e o mundo, bem como as condições privilegiadas do seu equilíbrio, traduzem-se na circularidade não causal dessa própria relação que vincula interiormente atividade e meio para além dos seus limites reais. E esta circularidade dinâmica da continuidade fenomênica entre o indivíduo orgânico e o seu meio é, por sua vez, entendida como uma relação dialética que "faz surgir relações novas, que não podem ser comparadas com as de um sistema físico e com aquilo que o rodeia" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 232). Reconhecida a sua função de equilíbrio em acordo com o esforço da transcendência peculiar à atividade do organismo para ultrapassar os seus limites objetivos, a novidade da dialética orgânica é que, através dela, mesmo as reações mais elementares do organismo não podem ser classificadas "segundo os sistemas nos quais se realizam, mas segundo seu significado vital". Essa dialética que traz consigo a

indivisibilidade fenomênica do organismo e do seu meio, evidencia a necessidade da passagem da ontologia da realidade do Ser para uma investigação pré-ontológica do sentido vital do significado. As relações novas trazidas por essa dialética são da ordem do significado pelo qual a própria vida se apresenta irredutível aos seus limites reais. Se temos acesso à vida, de modo privilegiado, através do significado, este, por sua vez, se enraíza no biológico. Isto nos permite afirmar que "o valor biológico de um comportamento não se reconhece pura e simplesmente pelos órgãos que utiliza, não pode ser entendido na linguagem da anatomia" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 234) e, por extensão, o comportamento dos organismos se regula de modo diferente dos sistemas físicos. Como símbolo do reconhecimento de um valor ao biológico, o significado não é anátomo-orgânico – e também nesta esfera as relações não alcançam a sua novidade dialética –, e esta transcendência é a gênese do comportamento como revelação da vida prévia ao vitalismo que perde o significado (e as relações) do organismo por restringir o vital a uma autossuficiência que o separa do meio e, por esta razão, igualmente separa a vida e a *práxis* por não reconhecer que o significado prático da novidade genética da relação atos-meio é também a afirmação da vitalidade nascente do significado. O vitalismo nega a dialeticidade pela qual a vida surge e se mantém na ordem do significado em relação ao qual ela possui uma realidade que deve ser compreendida antes que pensada.

> Não é nenhuma espécie de vitalismo que estamos sustentando. Não queremos dizer que a análise do corpo vivo encontra um limite em forças vitais irredutíveis. Queremos apenas dizer que as reações de um organismo são compreensíveis e previsíveis apenas se as pensarmos, não como contrações musculares que se realizam num corpo, mas como atos que se dirigem a certo meio, presente ou virtual (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 236).

Merleau-Ponty não absolutiza a relação da vida consigo mesma, afirmando-lhe uma independência de princípio, o que a separaria da sua fenomenalidade. Ele a concebe como um movimento de *direção ao meio* pelo qual ela é indissociável da sua manifestação que revela uma espacialidade primordial. A recuperação da vida também redefine e revigora a noção de *meio*, que não mais se caracteriza pela inércia da materialidade em si que recusa a manifestação expressiva em prol da objetividade unívoca, clara e distinta. Quando as reações se tornam atos não estamos mais na dialética

primitiva intrínseca à matéria em si mesma e incapaz de novidades, estamos sim em uma dialética superior capaz de criação, aquela entre o organismo e o meio, sem a qual não podemos falar de atos pré-egológicos (e de uma *práxis* que se enraíza na vida e assim resiste às artificializações ideológicas) que nos revelam a preexistência de uma não passividade espontânea e de uma imprevisibilidade das nossas reações que, então, já sinalizam para uma vida significante anterior ao *ego* cujos atos não são gestos, mas, atividade lógica de separação ascética que utiliza significações unívocas e já formadas cuja limpidez e positividade são alcançadas rompendo-se com a sua formação mundana, prática, pré-lógica. Em sua inteligibilidade imanente e independente de uma consciência egológica voltada logicamente para um infinito objetivo separado, a vida é esse significado fundamentalmente supra-anatômico intrínseco aos atos que se abrem, dialeticamente, ao meio *em formação*. Essa abertura que não é mais simples reação nos dá o nascimento de um significado que não separa vida e *práxis*, significado anterior àqueles estabelecidos por uma teoria do conhecimento fundamentada em sua atividade reflexiva de purificação lógica das significações então transformadas em dados formais *a priori* aos quais devemos apenas chegar de acordo com o uso necessário e universal das nossas faculdades intelectuais e transcendentais.

3.2. A compreensão do organismo: crítica ao dualismo da ontologia objetiva

Mas a questão que agora passa a primeiro plano, e que já há algum tempo vem reclamando uma abordagem, é a do significado da noção de "organismo", pois, este não é ainda o objeto de um *ego*, se o fosse, o organismo seria uma realidade em si no espaço como representação material da extensão. Ele não é o resto de uma abstração que revela um *ego* ou *psyché* como um ser imanente como sede isolada da inteligibilidade. Apreendido em sua fenomenalidade, o organismo é um *corpo anterior ao corpo* e uma atividade de transcendência anterior à imanência do *ego* aos seus atos. Uma abordagem do significado do orgânico nos permite constatar uma atividade anterior aos atos pelos quais o *ego* se retira do meio e se centraliza em seu próprio fechamento ou adequação a si. Vejamos a novidade do modo como Merleau-Ponty concebe o organismo de forma que podemos dizer que estamos diante de uma filosofia que se elabora por meio de um pensamento do orgânico despido de conceitos e de pressupostos metafísicos. De antemão, o orgânico não se entrega a um pensamento cuja racionalidade se fundamenta em um

infinito separado, ele demanda uma nova forma de pensar capaz de conceber um infinito não mais pensado e que experienciamos na apreensão do significado da vida em sua abertura ou transcendência pela qual ela se excede e se entrega à sublimação como desocultação e despertar do espírito. Em suma, uma filosofia da vida, que substitui as categorias e os princípios da metafísica pelo orgânico, começando a partir de uma ausência de fundamento (tomando o orgânico como forma de um *Abgrund*), deve nos propiciar a experiência do infinito, deve nos conduzir à recuperação da nossa relação com o infinito em nossa experiência do significado da vida, enfim, ela deve mostrar que o infinito é imanente ou mundanamente experimentado antes de ser metafisicamente pensado como uma transcendência positiva exterior ao mundo, à atividade da vida, e à realização do comportamento. Partindo do organismo, ao invés do pensamento ou da alma, não há outro mundo além deste no qual a vida se manifesta.

> Há o organismo considerado como um segmento de matéria, como uma reunião de partes reais justapostas no espaço e que existem separadamente uma da outra, como uma soma de ações físicas e químicas. Todos os acontecimentos que nele se desenrolam possuem o mesmo grau de realidade e não há, por exemplo, distinção entre o normal e o patológico. Esse seria o organismo *verdadeiro*, a única representação objetiva do organismo? (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 237).

Na verdade, o organismo verdadeiro não pode ser aquele cuja inteligibilidade é exclusivamente matemática, ou seja, aquele cuja definição seria dada, por exemplo, através de uma soma das suas partes ou de ações físicas e químicas que o reduziriam a uma coisa supostamente alcançada tal como ela é, dada em sua presença direta no espaço que justapõe. Há também no organismo uma inteligibilidade de outra ordem, mais fundamental do que a da realidade no espaço objetivo, a do significado, na qual não temos relações entre realidades de mesmo grau. Na ordem do significado temos a relação entre uma realidade e uma virtualidade, entre algo que está aí e algo que aí ainda não se encontra. O organismo não é tão somente a sua realidade. Esta é, antes, a sua reificação abstracionista que o idealiza recusando-lhe uma significação imanente e primordial. Ele não está simplesmente no espaço que ele ocupa, ambos dados como coisas entre si separadas. Eis porque a distinção entre o normal e o patológico não é anátomo-orgânica, não é uma falha na justaposição espacial das partes reais, mas é uma distinção que se enraíza na unidade do organismo, e a realidade dessa unidade não é matemática, não é,

na verdade, uma realidade, e sim, um significado, uma idealidade. E, sendo aquilo que não é simplesmente dado como a realidade direta de uma presença determinada, o organismo é caracterizado por uma negatividade que traduz a sua existência como unidade ideal e fundamental, irredutível a uma objetivação completa que parte de condições idealizadas fundamentadas no dualismo ontológico do Ser e do Não-ser. A superação desse dualismo – e portanto, do substancialismo, do realismo, do mecanicismo – se justifica através da consideração do organismo como totalidade em seu *Umwelt*, posto que, nesses termos, recuperando a vivacidade da sua autonomia, da sua unidade, e da sua espontaneidade, inexplicáveis por propriedades mecânicas e pela causalidade, enquanto integração interiorizante indivisível cujo processo de totalização precede a oposição do Ser e do Não-ser, "o organismo é uma totalidade que se constrói a si mesma" (WAHL, 1960, p. 333)[153], isto é, irredutível a um mecanicismo, ele possui uma autoconstrução, autorregulação, autorreparação. Sua totalidade é sua atividade própria, ela nos testemunha que sua atividade nasce dela mesma independentemente da causalidade.

Nessas condições, como é possível acedermos à vida e ao organismo se são algo de negativo? Acedemos ao organismo enquanto *ideia*, isto é, quando separamos mentalmente "certos fenômenos parciais de seu contexto real" e os subsumimos "a uma ideia que não está contida, mas expressa neles" como o seu significado, através do qual Merleau-Ponty já o concebe como encarnação de uma inteligibilidade. Isto que não está contido no anatômico e, no entanto, idealmente expresso e assim unificado de modo supra-anatômico, é o organismo. E sua expressão, pela qual lhe admitimos uma significação intrínseca responsável por sua inteligibilidade pré-objetiva, é irredutível aos acontecimentos mensuráveis. A sua unidade ideal, o seu ser, é a desta expressão do que não pode estar contido e que, escapando ao espaço, já nasce irredutível à anatomia. Nenhum espaço contém o organismo, nem o espaço dos seus limites corporais, e

[153] Em outros termos, "a ideia de organismo é a ideia de uma totalidade organizada, de meios que são ao mesmo tempo fim" (WAHL, 1960, p. 329), de forma que sequer há células isoladas ou se pode reduzir todas as unidades morfológicas à célula. "Muitos biólogos contemporâneos, e em particular Goldstein, têm insistido no fato de que não há nada no organismo que possa ser explicado à parte da totalidade do organismo" (WAHL, 1960, p. 329). E disto resulta que, considerando o número imenso de gerações e os ciclos de desenvolvimento da ordem da vida, do organismo, das espécies, pode-se concluir, a partir de Goldstein, que temos então "uma espécie de objeto absoluto, inalterável, inclusive por seu uso. Este objeto está, ademais, caracterizado por sua natureza de totalidade, pelo fato de que não pode subdividir-se, alterar-se, modificar-se profundamente, sem deixar de funcionar ou de responder à sua definição" (WAHL, 1960, p. 330).

tampouco, o espaço lógico e formalmente *a priori*. Em que pese esta idealidade da expressão do seu ser não podemos localizá-la, isto é, apontar-lhe com um dedo. Neste momento, ser e expressão começam a se equivaler, equivalência que, recusando, ao mesmo tempo, o realismo e o idealismo, nos mostra que o Ser não é, fundamentalmente, nem uma realidade objetivamente real, nem uma realidade objetivamente formal. Através da investigação do organismo, Merleau-Ponty contesta as concepções dualistas do Ser, acenando para a necessidade de superá-las se pretendemos compreender o organismo e o vital, que demandam uma concepção de Ser mais fundamental e uma *nova* ontologia. Essa expressividade ontológica do orgânico dissolve a antropologia e a geografia enquanto discursos tardios da realização dos conteúdos.

Deste modo, o que procuramos na ideia de vida (ou na vida enquanto ideia encarnada no organismo), afirma Merleau-Ponty, fazendo suas, as palavras de Goldstein:

> ‘Não é a pedra fundamental de um edifício, mas o próprio edifício, no qual fenômenos parciais inicialmente insignificantes aparecem como ligados num conjunto unificado, ordenado, relativamente constante, de estrutura determinada (...), não procuramos um fundamento real (*Seinsgrund*) sobre o qual repousa o ser, mas uma ideia, um fundamento de conhecimento (*Erkentnisgrund*) em que todos os fatos particulares encontram sua verdade’[154].

A preocupação que se sobressai é a da possibilidade e a de como se fundamenta a verdade. Ou seja, a preocupação central de Merleau-Ponty é reaproximar verdade e vida. E a sua possibilidade e o seu fundamento se encontram na negatividade da idealidade que perpassa todo o conjunto segundo uma unidade e ordenação que, ao mesmo tempo, se dá através dos seus elementos parciais sem se reduzir a eles. Ou seja, em que pese a preocupação essencial de Merleau-Ponty, ele busca e necessita da formulação de uma concepção de vida que pela sua abrangência universal não tenha nada em si de insignificante que seria proveniente de um fundamento real, autossuficiente e anterior à vida. Para Merleau-Ponty, uma consideração consequente da vida nos impede, de antemão, de postular, como sede das condições prévias da verdade, um ser, uma ideia e um fundamento reais. E esta vida que exclui de si a insignificância não apenas não está separada de um fundamento real – isto é, que teria a sua realidade separada e anterior à vida – como também é, pela sua abrangência, a ideia de fundamento para o conhecimento

[154] Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, p. 242 apud Merleau-Ponty, 2006, p. 239.

e para a verdade que precisam que a pedra não seja uma realidade anterior e separada do edifício. Em outros termos, para reaproximá-la da verdade – mesmo deslocando a verdade para uma inteligibilidade prévia e assim defendendo tanto a possibilidade quanto a necessidade da elaboração de uma filosofia da vida –, Merleau-Ponty sustenta que somente a vida em sua anterioridade resistente é, simultaneamente, a pedra e o edifício, a ideia e a manifestação, e uma fundamentação inseparável do seu surgimento e do seu desenvolvimento. Isto significa que, o que deve ser visado não é a realidade da pedra como um *a priori*, mas a ideia imanente ao edifício como todo ou conjunto, visto que, somente em relação ao qual nada (nenhuma parte por menor que seja) é insignificante ou desprovido de sentido ou de valor. Nesses termos, a verdade do organismo ou o *organismo verdadeiro* é este sem fundamento real, pronto ou formado antes dele, mas que se oferece ao conhecimento condicionado e estruturado sobre critérios ideais que atravessam a sua própria manifestação como uma inteligibilidade intrínseca. Em sua verdade, o organismo reaproxima a vida e a idealidade, revelando o enraizamento vital da ideia e a ideia como o sentido de ordenação intrínseca à manifestação da vida. Isto se a verdade do organismo só nos é dada por um conhecimento que seja capaz de dizer negativamente ou de mostrar o negativo em sua evidência dialética própria. Em outros termos, "os fenômenos parciais que a análise físico-química surpreende no organismo vivo estão ligados uns aos outros por uma *relação original*" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 240) que constitui a vida mesma do organismo pela qual ele prescinde da realidade do fundamento prévia à sua fenomenalização. E a questão que resta é a da *análise* desta "relação original" ou fenomênica que possibilita o conhecimento e a verdade sobre o organismo. E se trata de uma relação original porque esses fenômenos todos "participam de uma mesma estrutura de conduta e exprimem a maneira que o organismo tem de modificar o mundo físico e de nele fazer surgir um meio à sua imagem" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 241). E este narcisismo é original no organismo ou na vida, em relação ao qual há sempre a imagem de um *mundo modificado*, no qual o indivíduo, em busca de relacionar-se consigo mesmo e de encontrar-se, visto como "capacidade determinada de reação", se torna "uma categoria última, um modelo irredutível (*Urbild*) do conhecimento biológico" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 241). Não há individualidade orgânica sem a modificação do mundo promovida por um narcisismo biológico que é irredutível. Nessas condições, não definimos o organismo apenas pela sua a-causalidade, posto que, "ele próprio modificava seu meio segundo a norma interior de sua atividade" pré-cognitiva de

orientação e de inauguração de um meio no qual ele receberá a imagem de si mesmo, e então, "fizemos dele um indivíduo num sentido que não é o da física, mesmo moderna, demos à a-causalidade um conteúdo positivo, enquanto a física se limita a registrá-la como um fato" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 241) ao qual se aplica novas relações matemáticas que perdem a sua capacidade de criação, a criação não-causal de um meio. A causalidade não cria e não alcança o surgimento de nada. Em suma, fizemos da a-causalidade quântica não apenas uma estrutura de fato, mas, antes, uma estrutura *de direito* do organismo. O que significa reconhecer e alcançar a "*originalidade* das categorias vitais", pois o organismo é um todo que produz suas partes e, neste sentido, é dele que os fenômenos parciais tiram seu ser. Mas, como surge a categoria de vida ou como a vida se mostra e se mantém?

O fato físico, por repousar sobre uma estrutura cosmológica prévia à sua legalização cientificista, tem a opacidade do inesperado e do inexprimível. Existe uma não coincidência consigo intrínseca ao fato físico, de tal forma que não podemos explicar, completamente, sua facticidade por seu fisicalismo, e sua determinação completa é então uma construção ideal cuja verificação total escapa às leis. Ou seja, há um coeficiente de imperfeição no conhecimento físico pelas leis. Há algo que não é coordenável e verificável, algo que, para a física, exigiria a invenção de novas leis, que permanecem o modelo de conhecimento apesar de não se verificar sua pretensão de determinação completa[155]. O organismo reclama um outro modelo de conhecimento que reconheça e nos forneça uma outra inteligibilidade incapaz de ser afirmada e exaustivamente explicada pelas leis. Esta outra inteligibilidade então radica-se, por último, na incapacidade e na insuficiência do conhecimento por leis, visto que, elas não dão conta da indivisão do organismo e da indeterminação do comportamento[156]. Essa é a

---

[155] Eis como Merleau-Ponty explicita essa insuficiência e inadequação: "A lei, num sistema físico, estabelece o valor – pelo menos o valor provável – do estado presente em função do estado imediatamente anterior, o valor do estado local em função do estado total. Quando essa dupla determinação é impossível, o físico introduz coeficientes empíricos, *quanta* indivisíveis de energia que exprimem e não explicam o comportamento do átomo. O organismo se distingue dos sistemas da física clássica porque não admite a divisão no espaço e no tempo. A função nervosa não é localizável pontualmente..." (2006, p. 242).

[156] A bem da verdade, trata-se da superação da concepção positivista de lei da física clássica que nos permite constatar, atualmente, maneiras novas de relação entre a vida e a matéria, de tal forma que a alternativa entre mecanicismo e vitalismo se acha ultrapassada devido à evolução atual das ciências biológicas, de um lado, e físico-químicas, de outro (WAHL, 1960, p. 334-5). Corroborando, de certa forma, a análise merleau-pontyana da continuidade estrutural entre o físico e o orgânico, a partir da evolução das ciências, pode-se "observar que há transições insensíveis entre as grandes moléculas da química orgânica e as formas mais elementares da vida" (WAHL, 1960, p. 335), além disso, é preciso reconhecer que "segundo as mais recentes especulações físicas, o estudo da vida e o da matéria não viva, se reuniriam em um domínio

inteligibilidade nascente do indivisível não localizável. A partir disto, não é porque algo não seja divisível no espaço e no tempo que ele ocupa objetivamente, que ele não tem uma inteligibilidade de outra ordem e que lhe é própria. Em outros termos, a divisibilidade no espaço e no tempo objetivos não abarca todo sentido da inteligibilidade. E o que assim de modo pré-objetivo é inteligível, é a vida – o indivisível prévio ao espaço e ao tempo objetivos. Essa diferença de inteligibilidade é, igualmente, uma diferença de unidade. As leis não coordenam o significado específico de uma unidade indivisível cuja inteligibilidade lhes escapa. Com efeito, para Merleau-Ponty:

> A unidade dos sistemas físicos é uma *unidade de correlação*, a dos organismos, uma *unidade de significado*. A coordenação pelas leis, como a prática do pensamento físico, deixa nos fenômenos da vida um resíduo que é acessível a um outro gênero de coordenação: a coordenação pelo *sentido* (2006, p. 243).

Alcançar a originalidade da unidade do organismo nos permite reconhecer a vida como um significado que escapa a uma apreensão e explicação completas pelas leis. Já agora se mostra a resistência – ou o sentido selvagem e obstinado – da vida. De acordo com a indivisibilidade do significado do seu ser, a vida não é regida pelas mesmas leis que coordenam a unidade espacial. Diferentemente da unidade de correlação, a unidade de significado não ocupa, objetivamente, o espaço e o tempo. Os fenômenos da vida são unidades de sentido enquanto restos inexplicáveis, resistentes às leis e que são, no entanto, originários, devido, justamente, ao seu coeficiente, não de opacidade, mas de susceptibilidade a visitas indefinidas que visam a sua gênese. Nesses termos, a inteligibilidade da vida é a de um resto resistente que retorna como realidade nascente que alimenta nossas experiências, nossos pensamentos e nossas teorias. Esse originário é

---

microscópio" (WAHL, 1960, p. 335). Se fora da vigência das leis clássicas é possível comparar o organismo com a molécula, é porque em ambas as realidades, o indivíduo escapa à previsão, porque a estabilidade dos cromossomos é equiparável à da molécula química, e porque as mutações podem ser vistas como a amplificação de uma reação química, e então, sem propor uma explicação físico-química completa do ser vivo, o que é inadmissível para Merleau-Ponty, este último exige o ultrapassamento das leis clássicas em prol de leis de tipo microfísico, pois, "o ser vivo tem as mesmas características de individualidade e de imprevisibilidade que a ciência atual tem descoberto na molécula" (WAHL, 1960, p. 335). Neste sentido, o homem já se encontra em sua dimensão microscópica. Nesta dimensão em que os seres vivos se relacionam com os átomos, as leis interiores aos existentes que povoam a realidade não são incongruentes e antagonistas à "liberdade" (WAHL, 1960, p. 336), o que contribui para confirmar o parentesco entre o vital e o psíquico (Raymond Ruyer; Pierre Auger) e, em última instância, a unidade entre o espírito e a vida (Ruyer; Goldstein), "visto que os elementos últimos do espírito e os da vida não podem distinguir-se uns dos outros" (WAHL, 1960, p. 340).

da ordem do *percebido*, da totalidade concreta do organismo. Assim, a experiência que nos dá essa outra inteligibilidade radicada no 'fundo não relacional' das leis, é a experiência perceptiva, pois a percepção é correlação com o originário e, sendo um saber irredutível à compreensão das leis, ela é um outro modo de apreensão das estruturas, exatamente a apreensão das estruturas em sua negatividade ontológica pré-objetiva. Eis em que consiste a apreensão de um organismo que é também ausência fundamental:

> A percepção de um corpo vivo ou, como diremos daqui por diante, de um "corpo fenomênico", não é um mosaico de diversas sensações visuais e táteis que, associada à experiência interior dos desejos, das emoções, dos sentimentos, ou entendidas como sinais dessas atitudes psíquicas, receberiam delas um significado vital (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 244).

Antes de tudo, o que a percepção nos dá enquanto experiência do corpo é a equivalência e a junção pré-objetivas entre o vivo e o fenomênico. O corpo fenomênico – o que possui um significado vital para além do mosaico da sua anatomia – é um todo que se dá, de modo não atomístico, à percepção. Assim, uma descrição da experiência perceptiva do corpo não apenas torna possível, mas, se desdobra, perfeitamente, em uma *fenomenologia da vida* que se ancora e que resgata um *corpo anterior ao corpo*, um corpo fenomênico mais fundamental do que o corpo negligenciado que a ciência herdou do abstracionismo, por exemplo, cartesiano. Quando, na verdade, o que há é a percepção de uma anterioridade residual e resistente às tentativas de explicação científica, de conceitualização, e de idealização. Em seu significado, a vida é perceptível como *antes*, e este é fenomênico, não-originariamente presente, e antitético. Nesses termos, percebemos, fundamentalmente, um organismo ausente em sua negatividade de resto ou em sua transcendência resistente à anatomia, por exemplo. E é neste sentido que, para a criança, por exemplo, o corpo é o sentido intrínseco ao fenômeno anterior ao corpo cientificamente conhecido, e esse sentido se manifesta como uma negação da anatomia ou como uma presentificação de um corpo aberto. Por isto é que

> a criança entende o sentido alegre do sorriso muito antes de ter visto seu próprio sorriso, o das mímicas ameaçadoras ou melancólicas que nunca executou e para as quais sua experiência particular não pode fornecer nenhum conteúdo. Enfim, o ser vivo é conhecido muito antes do inorgânico (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 244).

A inteligibilidade fenomênica do sentido vivencial dos gestos do outro não é dada por analogia aos meus gestos, mas, relacionamo-nos através do sentido ou da capacidade de abertura do corpo, de algo já acessível ao entendimento infantil, que é pré-categorial e pré-reflexivo. E isto significa que os gestos e as atitudes do corpo fenomênico têm "uma estrutura própria, um significado imanente" pré-intelectual que nos mostram a vida como relação original do corpo que é "imediatamente um centro de ações que irradiam num 'meio', uma certa silhueta no sentido físico e no sentido moral, um certo tipo de conduta" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 244). Na dimensão fenomênico-vivencial (que é aquela dimensão expressiva do negativo da abertura) o corpo e os seus gestos são portadores de um sentido intrínseco que eles realizam exteriormente. E esta realização exterior de um sentido imanente nos aparece como um tipo de conduta num meio que ela mesma inaugurou através da irradiação das suas ações. Mediante essa junção da física e da moral, temos que, embora não restrita ao físico e sempre conservando-o, a moral já começa nele. Ou seja, uma moral não pode prescindir da dimensão corpórea das condutas, pois, estas trazem consigo e revelam o elo fenomênico e indissolúvel entre as ações e o meio. A questão moral se localiza, primeiro, nessa correlação, que é anterior à dicotomia entre o interior (a imanência formal e transparente ou uma realidade idealizada) e o exterior (um dado opaco e sem sentido), ou seja, a correlação ação-meio que abriga as raízes de uma moralidade legítima precede a separação entre o infinito (o inteligível separado como fonte do sentido) e a vida (o sensível fenomênico). Ao se abstrair dessa correlação – ou ao se pretender fundamentada metafisicamente – uma moral é insuficiente e ilegítima para Merleau-Ponty.

3.3. A fenomenalidade da vida: a superação da oposição interior-exterior

A afirmação do fenomênico-vivencial serviu para Merleau-Ponty superar tanto o mecanicismo quanto o vitalismo, pois, "os dois argumentos veem o organismo como um produto real de uma natureza exterior, quando ele é uma unidade de significado, um fenômeno no sentido kantiano" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 247). A descontinuidade das suas partes não é real, como também, o organismo não tem uma continuidade real produzida pelo exterior. Ele não é o resultado positivo de uma causalidade naturalista. Isto faz da natureza uma atividade técnica e quase industrial de produção controladora da realidade, mesmo a orgânica. Determinado pela exterioridade, sem unidade interior e sem

produtividade própria pela qual ele se abre e se realiza como uma conduta, o organismo é um produto sem sentido imanente, uma pura atualidade destituída da sua transcendência fenomênica. Ao passo que, de acordo com sua estrutura orgânica anterior a uma natureza idealizada que nos dá a inteligibilidade pré-científica da sua unificação, o organismo já nos mostra o fenomênico como recuo diante da alteridade absoluta do em si dogmático e ingênuo do naturalismo, e desta forma nos reconduz para um momento anterior à decodificação técnica da natureza por sua exterioridade. A investigação do organismo nos revela a fenomenalidade fundamental da vida, posto que, na inteligibilidade fenomênica do corpo anterior ao corpo, não podemos distinguir, objetivamente, as fronteiras que exteriorizam a vida e a natureza, o homem e a expressão, o gesto e o sentido, a silhueta e a conduta. Ao contrário, "os atos vitais *têm* um sentido", pois, para Merleau-Ponty, segundo a sua abertura, eles "não se definem, nem mesmo na própria ciência, como uma soma de processos exteriores uns aos outros, mas como o desenvolvimento temporal e espacial de certas unidades ideais" (2006, p. 248). Os atos começam no vital e o sentido do que é vital ou a inteligibilidade da atividade da vida não se encontra fora dela em atos teóricos, mas na temporalidade e espacialidade que os atos vitais desdobram ao realizarem o seu sentido que nos testemunha a sua unidade interior e ideal para além de toda exteriorização. Agora, podemos dizer que, antes de pensarmos o mundo ou do pensamento se adequar reflexivamente a si mesmo, afirmando, em ambos os casos, o privilégio ontológico e epistemológico de uma interioridade separada, absoluta, e espectadora das suas próprias representações como realidades *a priori* evidentes, temos a experiência de estruturas às quais somos conectados e interiores, de tal modo que, nisto de que temos experiência, encontramos também a nossa interioridade, que não é mais centralizada em si mesma como uma realidade oposta, em termos substanciais ou causais, a uma outra realidade, com a qual, devido à idealização de ambas, ela não se relaciona dialeticamente[157]. Agora, reconhecida a estruturação como uma interiorização que se dá por meio de uma transcendência, que é projeção de uma unidade interior, em suma, admitida a transcendentalidade da estrutura,

[157] A abordagem da estruturação permite a superação do dualismo entre a consciência e a natureza, e assim, empreendendo uma filosofia da estrutura, Merleau-Ponty retorna para aquém do começo da história confusa e da mitologia laboriosa e bastarda da *psyché*. É quanto a isto que Slatman argumenta: "Parece-me que em toda a obra de Merleau-Ponty, desde *A estrutura do comportamento* até a *O visível e o invisível*, o esforço consiste em desfazer a distinção nítida entre a racionalidade do homem e sua filiação à vida da Natureza. Ele quer assim renunciar à oposição entre *logos* e cultura de um lado e Natureza ou *physis* de outro. Segundo ele, os dois não se opõem, o *logos* estando já na Natureza" (2003, p. 94).

> nossa experiência externa é a de uma multiplicidade de estruturas, de conjuntos significativos. Alguns, que constituem o mundo físico, encontram numa lei matemática a expressão suficiente de sua unidade interior. Os outros, que chamamos de seres vivos, oferecem a particularidade de ter um comportamento, ou seja, que suas ações não são compreensíveis como funções do meio físico e que, ao contrário, as partes do mundo às quais reagem são delimitadas por eles por uma norma interior (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 248-9).

Eis as condições nas quais podemos falar de comportamento: aquilo cuja expressão não é legitimada em termos matemáticos e que é a expressão de sua própria norma interior de reação entendida como seleção prévia de aspectos do mundo. O comportamento é o encontro de uma interioridade consigo mesma na forma de uma norma com a qual ela delimita aquilo a que ela reage, de tal modo que, autonomizando a sua reação, esta já é, na verdade, um elemento da ação.

Para além do mecanicismo e do vitalismo, Merleau-Ponty nos apresenta as condições em que podemos pensar uma dialética do físico e do orgânico ao afirmar um negativo que é, em si mesmo, um inteligível pré-científico. Esse negativo da estrutura é da ordem do ontológico que não se identifica nem com uma coisa, nem com uma ideia. Mediante essa dialeticidade fundamental é superada a relação de causalidade enquanto processo real entre elementos decompostos que se correspondem exteriormente. Se esse processo se regra por uma variação quantitativa, ele suscita no organismo, ao contrário, uma resposta global que se estrutura por uma variação qualitativa. Essa resposta não depende das propriedades materiais dos estímulos, mas, antes, do seu significado vital. A resposta do vital não é meramente uma resposta terminada, isto é, não é meramente passiva, porque, para o organismo, a resposta é criação, e ele responde para reconhecer sua autonomia indissociável daquilo a que ele responde. Nessa dialeticidade não se pode dizer onde termina a resposta e onde começa a criação, onde termina a interioridade e começa a exterioridade, pois, no mundo, o organismo encontra a sua própria lei interior que, por delimitar o seu meio, responde à sua determinação do exterior. Nessas condições,

> não podemos designar um momento em que o mundo age sobre o organismo, já que o efeito mesmo dessa ‘ação’ exprime a lei interior do organismo. Ao mesmo tempo que a exterioridade mútua dos estímulos, também a exterioridade mútua entre o organismo e aquilo que o rodeia se acha superada. Esses dois termos definidos isoladamente devem pois ser substituídos por dois correlatos, o ‘meio’ e a ‘aptidão’, que são como dois

> pólos do comportamento e participam de uma mesma estrutura (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 251).

A relação entre o mundo e o organismo não tem a temporalidade objetiva que se estabelece entre dois espaços reais e exteriores um ao outro. Segundo essa temporalidade afirma-se que a causa está, realmente, em um espaço e o seu efeito, realmente, em outro. A diferença de realidade é analisada a partir de uma exterioridade entre espaços. Ao passo que, mediante a concepção de um tempo vivencial ou natural, não temos a relação real e exterior entre espaços positivos sem mundo, mas uma transitividade interior e ideal entre o mundo transformado em "meio" e o organismo transformado em "aptidão". A relação dialética não é, fundamentalmente, entre realidades. Nesses termos, o organismo está no mundo, porém não é nele localizável. E o modo como ele está no mundo não é o do *partes extra partes*, ou seja, os comportamentos não são coisas em si, mas, "dialéticas encarnadas que se irradiam num meio que lhes é imanente". Por meio da sua análise do comportamento, visto que este evidencia uma dialética prévia ao pensamento e à consciência reflexiva, Merleau-Ponty encarna a dialética e, por conseguinte, já aponta para a indivisibilidade da carne como a condição incondicionada sem a qual não se compreende a realidade neutra do comportamento desde a sua gênese, e sem a qual não se compreende, portanto, a importância do comportamento como categoria pré-filosófica (que se realiza prescindindo da realidade separada do fundamento), em que pese a investigação acerca do estatuto fenomenológico da vida. A neutralidade do comportamento vem da sua indissociabilidade com a encarnação. A realização do comportamento não ocorre sem a sua encarnação que reflete a dialética aptidão-meio. Encarnar-se é ser imanente ao meio que não transpõe a sua própria irradiação dialética.

3.4. Encarnação: a continuidade natureza-humano ou vida-espírito

A carne é dialeticidade prévia, entrecruzamento e não é, aqui, nem mundo, nem corpo, e sim, ela traduz, justamente, a junção interior entre o mundo e o corpo, junção que ocorre antes da sua separação substancialista e da sua exterioridade causal. Não há um mundo separado da encarnação dialética. A encarnação possibilita recuperar uma indivisão pré-dualista. Se sua relação fundamental é carnal trata-se, então, de um mundo e de um corpo possuidores de uma inteligibilidade erótica através da qual temos a

experiência da sua junção, segundo Merleau-Ponty, e assim, através da consideração da afetividade, o filósofo redescobre "a relação entre o sujeito encarnado e o seu mundo" antes dela ser transformada "no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 213). De acordo com a sua dialeticidade pré-reflexiva, o erótico está na irradiação rumo a uma abertura, e o alcançamos em seu sentido fundamental quando não estamos mais em algum lugar já dado fora do nosso entrecruzamento dialético-carnal. O erótico tem a inteligibilidade nascente deste entrecruzamento pelo qual existimos num mundo que surge para nós antes de o pensarmos. Merleau-Ponty encarna o inteligível ao reconhecer, através da sua análise do comportamento, uma dialética que, começando antes da lógica, não é uma relação entre pensamentos[158]. Realizando-se por meio de um entrecruzamento pré-metafísico, o comportamento por ele não se orienta e nele não encontramos nenhum *a priori* formal. E a carne, por sua vez, possui uma realidade mostrada e assegurada pela dialeticidade do fenômeno cuja inteligibilidade se enraíza e retoma o erótico enquanto abertura e relação fundamental com o que se realiza através da minha própria irradiação.

Por meio daquela transitividade universal, pré-objetiva e antepredicativa, que caracteriza o processo de realização e de integração do comportamento, chegamos à convergência e continuidade entre a fenomenalização e o entrecruzamento erótico-dialético, e isto nos permite dizer que o nosso primeiro contato com o mundo tanto quanto o modo como o vivemos é também erótico, e que este, em sua inteligibilidade fenomênica pré-metafísica, é ausência de fronteiras reais entre a vida, o mundo e o sentido nascente. Isto é, trata-se de um eros em sentido amplo, como um modo de ser no mundo que se

---

[158] Ao desdobrar as suas análises sobre como podemos compreender uma existência *em geral* pelo desejo ou pelo amor e sobre como alcançamos a gênese do ser para nós através da afetividade como uma intencionalidade original que, abrigando as raízes vitais da percepção, da motricidade, e da representação (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 218), revela a nossa existência como uma encarnação perpétua do sentido prévio à cisão entre o corpo e o espírito, Merleau-Ponty reconhece à sexualidade uma dialética própria (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 231). Indo além em seu esforço para compreender e recuperar a existência por meio da afetividade como saída da *contradição pensada* (ou do mero pensamento da contradição) rumo à experiência da própria contradição, Merleau-Ponty afirma que "a dialética não é uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis", e sim, "a tensão de uma existência em direção a uma outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 232). Assim, descobrir uma dialética intrínseca à sexualidade significa não apenas promovê-la como um modo original de consciência, mas também, reconhecer-lhe como uma forma de existir como um *ser para outrem* marcada, ininterruptamente, pela tensão dessa *abertura a um 'outro'* a partir da qual ocorre a "emergência de um além da natureza" pela qual Merleau-Ponty caracteriza a própria metafísica que, por isto, ao invés de ser localizada, abstratamente e imediatamente, no plano do conhecimento, ela *começa* com a abertura a um "outro", encontrando-se em todas as partes, "e já no desenvolvimento próprio da sexualidade" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 232).

correlaciona com a abertura da vida para si mesma em sua transcendência que significa gravidez e levantamento, gestação e vir à luz, ou simplesmente fenomenalização. Essa erotização é inerente à fenomenalidade da vida, e neste sentido, acedemos à atividade e ao sentido carnais da vida através da retomada e valorização da experiência do erótico como o entrecruzamento que dissolve as fronteiras entre o interior e o exterior, entre o corpo e o mundo, entre a existência e o inteligível. Ora, é justamente deste modo que podemos ler o erótico através da noção de "carne" em Merleau-Ponty. Assinalamos que o eros não é uma relação entre realidades mas entre significados em conformidade com o nascimento não substancialista da carne, nascimento deixado como resto inexplicável porque destituído de uma motivação filosófica e científica. Os motivos não nos conduzem à dialeticidade ontológica da carne. O eros é sem motivos. Não se pode explicá-lo exaustivamente sem matá-lo ou traduzi-lo instrumentalmente em uma realidade artificial. O eros está na dimensão da interioridade não visível em termos estritamente físicos, sem ser a interioridade própria dos motivos. Merleau-Ponty renova e fortalece esta noção do erótico, pela qual ele redimensiona a própria inteligibilidade, retirando-a da sua estaticidade intelectualista e alijando-a do seu fundo metafísico, lógico, e mesmo, teológico.

Agora, a inteligibilidade se revela como a própria dinamicidade da dialética que renova as estruturas a partir da recuperação do que foi deixado como resto ininteligível pelo pensamento objetivo sem qualquer libido. Eis porque a consideração merleau-pontyana do organismo, que visa reconhecer-lhe uma significação imanente, é também um processo de encarnação do pensamento e de afirmação, na ordem do significado, tanto da unidade entre o corpo e a alma quanto do fim da incongruência entre o transcendental e a transcendência. O organismo se torna corpo pensável em termos filosóficos e não-filosóficos – isto é, ele se entrega como o tema de uma fenomenologia e da psicanálise, por exemplo – porque, antes de todo realismo, ele tem a inteligibilidade erótica de uma unidade interior de significado que se manifesta no exterior. E essa manifestação inaugura a ordem propriamente humana que se caracteriza pela novidade das estruturas cujas raízes se encontram no erótico, sem cuja dialética, portanto, a ordem humana não apareceria como uma novidade[159]. Mas uma novidade que não é ruptura, e sim, uma continuidade

[159] Essa *novidade* significa a própria emergência de um além da natureza que caracteriza o surgimento dialético específico da ordem humana, que não se estabelece sem a *novidade* da abertura a um outro que passará a definir, propriamente, a complexidade do comportamento humano, e esse ser para outrem além

estrutural e dialética que supera e conserva o erotismo da encarnação que, por sua vez, implicando numa recuperação do corpo, apresenta-o como passagem e meio de inserção na ordem humana. Quanto a isto, de acordo com Bernet, em seu momento e condição inaugurais, a ordem humana traz consigo a possibilidade do reconhecimento da indivisibilidade primordial da vida do sujeito, dos animais e das coisas.

> De fato, é através do corpo que o sujeito constrói um mundo humano, porém, ao mesmo tempo, é através deste mesmo corpo que o sujeito é despossuído dele. Em vez de ser o centro do mundo humano, o sujeito corpóreo é então transportado à sua periferia. Isto não significa, como tal, uma recaída em uma natureza "bárbara" e sem forma, mas antes, uma familiarização com uma vida da qual a cultura tem afastado o sujeito: a vida dos animais e das coisas (BERNET, 1993, p. 63).

É devido ao seu começo frágil e sem uma segurança garantida previamente de modo ideal que o mundo humano não surge por meio de uma ruptura que levaria à fundamentação da autonomia da cultura ou da autossuficiência ontológica do mundo do espírito que imporia um sentido enfraquecido de familiaridade cuja sedimentação que pretende a estabilidade impediria o sujeito de compreender que sua vida começa e incoativamente vigora antes de toda sedimentação[160]. Para Merleau-Ponty, a recuperação da familiaridade com uma vida anterior à cultura – o que pressupõe que o sujeito pode olhar para si mesmo a partir da animalidade e das coisas e entender que sem essa familiaridade sua vinda a si é falha – nos revela a instabilidade genética e histórica como uma virtude ontológica do mundo humano cuja existência, prescindindo de um inteligível separado, se encontra sobre uma ausência de fundamento (*Arkhé*). Com efeito, já na

---

da natureza, desvelando-nos já uma dimensão metafísica, começa pela afetividade, e neste sentido, segundo Merleau-Ponty, "é preciso reconhecer que o pudor, o desejo, o amor em geral têm uma significação metafísica, quer dizer, que eles são incompreensíveis se tratamos o homem como uma máquina governada por leis naturais, ou mesmo como um *feixe de instintos*, e que eles concernem ao homem enquanto consciência e liberdade" (1999, p. 230), e justamente devido à sua significação metafísica – consoante à qual, enriquecido o corpo, a sua mostra gera ou temor ou fascinação – a afetividade exprime a dialética da pluralidade das consciências de acordo com a qual se dão a autonomia e a dependência entre elas como elementos fundamentais constitutivos das relações humanas.

[160] Bernet encontra na filosofia da natureza de Merleau-Ponty uma base teórica para pensar uma genealogia do sujeito que se compreende, simultaneamente, familiar e diferente dos animais e das coisas. Para o comentador, buscando fortalecê-la, Merleau-Ponty entende a familiaridade indissociável da diferenciação, e assim, suscetível aos riscos, a familiaridade sempre comporta a renovação. A genealogia do sujeito deve pôr-se à escuta dessa diferenciação pulsante, e é "a natureza na qual o sujeito nasceu e que o alimenta" que "é, pois, esta pulsação sempre nova de um sistema de diferenças que precede a constituição humana e para a qual a constituição humana necessariamente retorna (*Einströmen*) como *sedimentação*" (BERNET, 1993, p. 67).

instauração da ordem humana se tem uma perda progressiva da estabilidade, todavia objetiva e ingênua e uma inserção na instabilidade como enraizamento dialético-erótico em uma completa ausência de *a priori*. E o que significa esta ausência? O que ela propicia e o que nos resta a fazer quando não dispomos mais de nenhum *a priori* formal?

Antes de tudo, é oportuno destacar que essa completa ausência de um *a priori* formal caracteriza o surgimento contingente da ordem humana, que é, então, desde o início, marcada por um enraizamento pelo qual ela se revela contínua à encarnação. A ausência de *a priori* significa que há uma gênese e uma historicidade do processo de formação que abrigam as condições e que nos testemunham a estranheza fundamental da ordem humana, tanto quanto, a sua aparição indefinida que tem o sentido de um milagre. A ordem humana é destituída de um *a priori* formal em seu surgimento, que assim adquire a natureza de um milagre, já que, segundo a sua gênese e historicidade, ela é enraizada e contínua à natureza e ao pré-humano. Isto quer dizer que ela é constituída, primordialmente, por uma irredutível estranheidade e pela opacidade de um fundo imemorial que, impedindo-lhe uma coincidência completa consigo mesma, determina a sua resistência e impossibilidade de ser definida através de uma familiaridade naturalista ou formal. Em outros termos, sem um *a priori* formal que lhe asseguraria uma obviedade última inteiramente acessível às leis científicas ou ao conceito filosófico, desde a sua gênese e com respeito à historicidade da sua formação que não elimina toda a sua estranheza para si mesma, a humanidade se compreende fora do pensamento objetivista. A estranheza e o milagre da ordem humana que, característicos do seu enraizamento, sempre a acompanham e estão sempre presentes em suas manifestações e instituições sociais e culturais, são concebidos a partir do seu surgimento que põe em questão um *a priori* formal como fonte pura, separada e positiva, do sentido, da racionalidade e de toda atividade. Em suma, se não há pensamento separado da historicidade da sua formação ou se a reflexão se faz integrando um irrefletido que a funda, se o pensamento do espírito é inseparável da explicitação arqueológica do seu enraizamento na vida que ele integra e sublima, mas, que jamais assimila totalmente e elimina, então, a ordem humana exige uma *filosofia real*, ela necessita da *realização* da filosofia como supressão da cisão entre o mundo e o espírito, entre a vida e o infinito, entre o sensível e o inteligível, entre o *logos* e a *psyché*. Portanto, a investigação da ordem humana – ou da humanidade em sua facticidade pré-metafísica e anterior à logicização da essência – se insere no projeto crítico merleau-pontyano de revisão e de renovação da ontologia, de forma que, se trata

também de uma renovação crítica da clássica concepção antropologista de homem caracterizada, essencialmente, pela racionalidade e separação ascética das suas figuras subjetivas idealizadas.

Vimos que a abordagem da fenomenalidade do vital ao recuperar a evidência da junção embriológica do organismo e do comportamento nos revelou que o devir do corpo tem um sentido, o que significa reconhecer que organismo e espírito não são substâncias e que, por isto, não é possível delimitar as suas fronteiras, como gostaria alguma filosofia realista. Nesses termos é que a investigação da fenomenalidade do vital nos mostra como a atividade autônoma de transcendência de si da estrutura orgânica como inauguração e inserção em um *Umwelt* nos permite pensar o espírito como emergência prévia à consciência reflexiva pura. E assim, a investigação da fenomenalidade acaba por se desaguar e assinalar a importância de uma *teoria da carne* que considera desde a simultaneidade genética e dialética do organismo e do *Umwelt* até a inteligibilidade nascente da vida que, sendo abertura e transcendência rumo à sua totalização segundo a sua atividade própria, espontânea e imprevisível, precede a oposição do Ser e do Não-ser. Então, segundo a sua fenomenalidade, a vida tanto se apresenta quanto permanece como uma ausência de *a priori* formal a partir da qual se tem a emergência e a conservação da ordem propriamente humana como um *além da natureza* cujo caráter metafísico determinará a *realização* da filosofia. Neste sentido, o pensamento da ausência de *a priori* formal da vida será próprio de uma filosofia cuja *realização* se compreende através de uma metafísica da emergência e da conservação do homem desde a sua encarnação dialética até à historicidade das suas transformações espirituais.

Capítulo 4: Ordem humana: a abertura do infinito

Considerando o modo como ela surge, o seu enraizamento e como se mantém o seu sentido e inteligibilidade intrínsecos, a ordem humana melhor nos evidencia, junto com suas consequências mais nocivas para o ser do homem, a oposição entre a fenomenalidade da vida em seu processo dialético de estruturação e o processo de idealização abstrativa do infinito cuja separação se lê através da positividade pura de uma essência ou da substância como significação fundamental do Ser. Em termos gerais, ainda que de forma indireta, foi essa oposição entre a historicidade da vida, da sua encarnação

ineliminável e obstinada como uma atividade incoativa de criação e de transformação real, e a idealização como um procedimento reflexivo de purificação formal que separa fundamento e manifestação, essência e contingência, vida e infinito, historicidade mundana e absoluto, que nos propusemos trabalhar neste capítulo. O nosso propósito foi o de constatar e demonstrar que o dualismo metafísico, ao sustentar uma fuga para as ideias transcendentes desenraizando o espírito e absolutizando uma interioridade egológica que pensa o infinito, prejudica a vida e oculta o ser do homem ao longo de um processo de sedimentação que gera uma objetividade que se naturaliza inquestionável, de tal forma que ocasiona uma perda crítica do sentido e instaura um desequilíbrio patológico que se mostram sintomas de um enfraquecimento do espírito e de uma mortificação do infinito, ambos fechados e imóveis em sua idealidade. Nesses termos, devendo desocultar o ser do homem para ele mesmo através da sua vida – da complexidade do seu comportamento, das suas relações abertas e indefinidas, do que ele diz, pensa ou mesmo faz – a investigação acerca da ordem humana não apenas reforça a necessidade de um retorno à ontologia como um remédio para a crise da racionalidade e para o adoecimento da existência humana, mas também, se insere num projeto de renovação ontológica que torna possível reabsorver a vida em sua encarnação, em sua atividade de gestação e de transformação real e bruta anterior à conceitualização do Ser. Vejamos então como essa investigação dos pressupostos ontológicos da ordem humana simultaneamente possibilitada e requerida para uma compreensão adequada do comportamento nos permite restaurar a abertura do infinito, a *Offenheit* do *Lebenswelt* ocultada e esquecida pela *Unendlichkeit*.

4.1. Terceira dialética: a compreensão do homem em seu *Umwelt*

> Enquanto um sistema físico se equilibra considerando as forças que o rodeiam, e enquanto o organismo animal forja para si um meio estável que corresponde aos *a priori* monótonos da necessidade e do instinto, o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, já que projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos 'objetos de uso' (*Gebrauchsobjekte*) – as roupas, a mesa, o jardim –, 'objetos culturais' – o livro, o instrumento de música, a linguagem – que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 252).

Eis o início de uma dialética superior sem *a priori* como condição necessária para a fundação de um meio propriamente humano que surge como o espaço negativo (do uso e da cultura) por excelência, assim como o homem é a presentificação de uma ausência simbólica em seu próprio organismo. O homem surge ultrapassando o equilíbrio físico e a monotonia da necessidade e do instinto. A vida especificamente humana começa pelo *trabalho* enquanto inauguração de uma *terceira dialética* que, pondo o homem diante de *objetos de uso* e de *objetos culturais*, ampliando as suas possibilidades de relações, constitui o *Umwelt* humano que permite a abertura do comportamento à novidade, pela qual ele se desdobra e se torna mais complexo. Ao atribuir um valor de uso e um valor cultural aos objetos, inserindo-os num meio cuja preexistência não estava dada, o trabalho, retirando-lhes do seu naturalismo objetivista de um em si fechado, os dispõe como instrumentos maleáveis e abertos que, inserindo a novidade e a complexidade no comportamento, nos permitem nos relacionarmos com o infinito cuja abertura eles concretizam numa forma espiritual. O trabalho concretiza uma abertura espiritual ou nos põe em relação com um infinito que não é real e não existe fora do *Umwelt* que ele propriamente inaugura segundo uma dialética autônoma em relação a um *a priori* formal, ao ser enquanto ser, a um céu inteligível de essências ideais e exatas. Nesses termos, um infinito é neles presentificado pelo trabalho e atravessa as roupas, a mesa, o jardim, concretizando possibilidades indefinidas de relações, assim como, há no livro, no instrumento musical, e na linguagem, uma abertura à novidade que passa a alimentar, transformar, e orientar os nossos comportamentos. Considerando a atividade dialética do trabalho há todo um *Umwelt* em uma roupa, numa mesa e num jardim, e sem neles possuir limites precisos e objetivos, é o nosso *Umwelt* que encontramos no livro, no instrumento musical e na linguagem. Ao atribuir-lhes um valor ou dialetizá-los, isto significa que o trabalho os insere na *habitabilidade* do mundo ou os qualifica como *habitáveis*. Se o trabalho incrusta nos objetos, dialeticamente, todo um *Umwelt*, então, o que neles encontramos e aquilo com o que nos põem em relação, é com a nossa própria *habitação* – essa espacialidade primordial, aberta, que envolve, abriga e deixa ser.

A partir da sua análise do comportamento, o trabalho humano tem, para Merleau-Ponty, o sentido de um ato concreto não instintivo e sem qualquer mitologia, sobretudo a da existência de uma consciência pura. Levando em consideração o trabalho, ele abriga em si a gênese e a historicidade da consciência, que não é, primeiramente, uma atividade lógica e reflexiva separada da dialética do trabalho, através da qual se tem, propriamente,

a vinda a si da consciência que se enraíza, portanto, na ação dialética que especifica o trabalho. Ou seja, há nele uma ideia de consciência e uma ideia de ação que são convergentes e recíprocas em seu surgimento. A dialética do trabalho entrelaça ação e consciência, inteligência e *práxis*, deste modo transformando e fortalecendo o pensamento ao oferecer-lhe suas raízes vitais. Então, esta impura consciência dialética é encarnada, e enquanto trabalho é enraizada no fenomênico que exige o esforço para ultrapassarmos o naturalismo e a esfera ôntica, na medida em que aquela convergência é, ao mesmo tempo, conhecimento e modificação da realidade, ou enraizamento do conhecimento no fluxo de experiências de mudanças que se corrigem indefinidamente. A consciência não é, portanto, definida pelo conhecimento de si, já que ela tem uma vida que vai além desse conhecimento, justamente porque lhe é intrínseca a noção de trabalho, que neste sentido não pode afirmar, em última instância, uma consciência de si plena que se tornaria independente do seu próprio processo dialético de formação. O trabalho nos dá acesso a uma consciência que é vida antes de pensar a si mesma instaurando uma ruptura com sua historicidade dialética, desencarnando-se e se constituindo por uma atividade lógica para a qual o infinito coincide com um *ser pensado e enunciado*, sem qualquer vínculo com o sentido prático da vida da consciência que integra em si a historicidade das suas raízes pré-reflexivas e da sua encarnação ineliminável e obstinada. Em suma, em que pese o trabalho enquanto atividade dialética de abertura infinita como meio de acesso e de relação com o infinito da abertura – a *Offenheit* do *Lebenswelt* – temos diante dos olhos a encarnação da consciência que chegou a si cujas atividades cognitivas e especulativas mais altas e elaboradas não se sustentam e não se compreendem sem essa referência àquilo que a abre dialeticamente, que lhe outorga uma existência erótica antes que lógica, enfim, àquilo que, exigindo-lhe uma gênese e uma história, determina a sua opacidade para si mesma e a sua não-coincidência consigo, a saber, a carne.

Em Merleau-Ponty, então o trabalho, na medida em que ele é uma dialética que nos leva a transcender a ingenuidade naturalizada do que está dogmaticamente dado, se apresenta como uma atividade pré-teórica de encarnação e de enraizamento que quebra a estabilidade da presença supostamente sólida e do organizado supostamente inquestionável e explicita a natureza de resto irredutível das novidades resistentes que afloram dialeticamente na ordem humana, que jamais é vida adaptável segundo uma confiança metafisicamente simplória na solidez da organização prévia e sem vida própria

desde a sua instituição. Enquanto inserção e relação com um *Umwelt* que prescinde dos pressupostos metafísicos que fundamentam a solidez da causalidade e a organização do em si, o trabalho não é uma ação cuja vitalidade se explicaria por uma tendência "a nos adaptar ao 'sólido não organizado'", e que, por isto, nos permite questionar se a ação e a percepção humanas se dirigem, em primeiro lugar, aos objetos da natureza. Agora, a percepção (que "é um momento vivo da dialética de um sujeito concreto") tem como *objeto primitivo* "as ações de outros sujeitos humanos", o modo como eles se abrem, inauguram, se inserem e transformam o *Umwelt* que, em última instância, devido à sua habitabilidade disposta em seus valores, torna-os *sujeitos 'das' ações* perceptíveis e estabelece, deste modo, uma sociabilidade ao nível da ação e da percepção. É da gênese fenomênica e pré-objetiva do humano e da sua historicidade pré-metafísica que nós temos experiência através da percepção, o que significa reconhecer-lhe uma significação própria que nasceu do trabalho, e não de um processo reflexivo de idealização que reduz o ser a uma essência positiva. Portanto, através do trabalho, o homem se dá e revela uma significação própria e intrínseca que não preexistia em algum alhures formal e inteligível, antes e independentemente da novidade concretizada por sua atividade dialética superior e mais própria. Reconhecendo um nascimento à sociabilidade, Merleau-Ponty estabelece uma relação entre a percepção e o trabalho como própria da ordem *não* sólida da abertura espiritual, segundo a qual percebemos, primeiramente, os rostos e os gestos como signos da expressão das intenções humanas. A percepção se corresponde, fundamentalmente, com as intenções humanas que se fazem presentes e que evidenciam o seu próprio *Umwelt*. Assim, percebemos não a contração muscular ou o mecanismo anatômico, mas um sorriso, uma transcendência, um infinito, ou a própria vida anterior aos limites objetivos, isto é, visto que a percepção não é uma resposta instintiva e não se explica causalmente, percebemos não a extensão fisiológica de uma exterioridade fechada e acabada, mas, justamente, a sua negação, o sorriso enquanto expressão de uma outra dimensão, a dimensão do significado, que nos dá acesso e nos põe em relação com um infinito de vida, com um fluxo de vivências indefinidas e abertas às suas possibilidades de ser.

"Donde resulta que é possível perceber um sorriso ou mesmo nesse sorriso um sentimento sem que as cores e as linhas que 'compõem', como dizem, o rosto, estejam presentes na consciência ou dadas num inconsciente" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 260). Há uma perceptibilidade fundamental do humano, que é uma presença que se doa

antes mesmo da consciência que dele podemos ter através da reflexão. Por esta razão, a percepção do humano é a percepção de uma negação que, de acordo com sua gênese, resiste ao objetivismo, como o fazem, por exemplo, um sorriso e um sentimento em sua perceptibilidade consoante à qual eles não se restringem à extensão fisiológica. Mas, como é uma expressão que inaugura o seu meio, a negatividade que a percepção na ordem humana tem como correlato originário é, em última instância, a expressão das intenções humanas que revelam a abertura infinita que se manifesta no modo como o homem vive conforme as possibilidades de ser que lhe são mais próprias. Isto significa que antes dos pretensos signos sensíveis, temos dado o significado da vida humana que nos apresenta esse elo fenomênico entre expressão e meio. É por isto que, sendo uma imagem não empírica da vida que o sustenta e pela qual ele se abre, "um rosto é um centro de expressão humana", ele é transcendência e relação, e porque nele se refletem, tanto as emoções quanto os pensamentos mais elaborados, ele é também a revelação de que o outro é suas atitudes e seus desejos que constituem a dimensão fenomêmica do rosto, enquanto "o lugar do aparecimento, o ponto de apoio quase imaterial de uma multiplicidade de intenções. Decorre daí que nos parece impossível tratar como uma coisa um rosto ou um corpo, mesmo morto" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 260), na medida em que a morte tem um sentido imanente que ela recebe das intenções que se teve em vida ou da vida que se intencionou viver.

Como temos visto, pré-objetiva e ativa antes dos espaços resultantes de um processo de idealização, a forma é uma configuração anterior à distinção dos sentidos, e é por isto, por exemplo, que um campo com suas linhas de força *não é dado* a um certo modo de ação, mas neste *está presente* como o termo imanente das suas intenções práticas que se realizam em relação ao que *não é dado*. Eis a ausência de fronteiras biológico-geográficas entre o campo e o que nele *se encontra*, sobretudo, temos aí uma significação prática caracterizada pela junção interior entre a ação e o meio. "Não bastaria dizer que a consciência habita esse meio. Ela nada mais é, nesse momento, que a dialética do meio e da ação" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 263). A consciência é marcada por esse habitar dialético pré-reflexivo no qual ela se correlaciona à presença como algo não meramente dado e, em última instância, à presença como não dado, como algo que excede a sua determinação empírica. Anterior à cisão ideal do em si e do para si, este é o campo fenomênico acessível antes de receber qualquer espécie de elaboração e que possibilita a elaboração. É devido a esse campo fenomênico de consciência que a criança entende,

mesmo estando antes da elaboração lógica, “o sentido humano dos corpos e dos objetos de uso ou o valor significativo da linguagem”. Há uma inteligibilidade fenomênica ou pré-lógica que é a de um significado cuja gênese não nos pode ser dada, portanto, pela lógica, e sim, por uma relação com o outro que dialeticamente habita o seu meio jamais dado de antemão e jamais instituído definitivamente. E, nestes termos, temos uma estrutura pré-lógica, a estrutura *alter-ego*, a estrutura expressão-exprimido. Ao mesmo tempo que temos a capacidade de entendermos, estamos sujeitos à falta de lógica da expressão do *alter-ego*, da apresentação de um eu como outro possibilitada por aquela inserção e explicitação da instabilidade como retorno e relação com o não estar dado insistente das novidades da terceira dialética. Para Merleau-Ponty, o aparecimento e o encontro com o outro só podiam se dar numa instabilidade que as novidades da terceira dialética trazem consigo, quando os corpos, os objetos, a linguagem, tornam presente uma abertura de relações indefinidas.

Se na ordem humana, a palavra é, ao mesmo tempo, ação e meio, a questão é, pois, como alcançamos a palavra como consciência linguística e como alcançamos a consciência do outro para além da “célebre distinção da forma *a priori* e do conteúdo empírico”. O que significa reconhecer a insuficiência do criticismo kantiano que não explica a consciência infantil sem *a priori*. Contra o kantismo, Merleau-Ponty nega que a consciência linguística ou a consciência do outro sejam conteúdos *a posteriori*, pois, para o filósofo francês, a palavra é mais do que um fenômeno sonoro, “um momento da experiência externa, ao qual vem anexar-se e associar-se secundariamente um significado, isto é, um conceito” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 267). A insuficiência desta posição consiste, para Merleau-Ponty, em que a relação do sentido com a palavra permanece uma “contiguidade pensada”, e “o ato de falar uma operação conceitual banal” sem autonomia e vida própria independente de um *a priori*, “acompanhada de um mecanismo de fonação contingente com relação a ele, e o outro, enfim, uma noção derivada pela qual coordeno certos aspectos da experiência externa” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 267). Se a palavra permanecer nesta ordem dos objetos e não trazer em si a vida do seu próprio meio que ela estabelece dialeticamente, isto é, se o meio não for uma realidade que também devemos escutar antes de pensá-lo conceitualmente, então através da palavra destituída de uma eficácia dialética e do próprio campo fenomênico, jamais terei consciência do outro, pois a consciência é uma rede de intenções significativas, mais vividas que conhecidas. É deste modo que a palavra se associa à ideia de ação, ampliando-a para além da relação exterior

dos meios e dos fins. Essa ampliação (que culminará em uma substituição) significa o ultrapassamento da exterioridade causal em benefício das possibilidades interiores que melhor definem as ações que não produzem apenas objetos, mas também, valores e relações novas. Assim, para Merleau-Ponty, "a análise dos fins da ação e de seus meios é substituída pela de seu sentido imanente e de sua estrutura interior" (2006, p. 270). Através desta substituição da causalidade da criação mecânica, fabricar roupas e construir casas, por exemplo, dizem respeito não à exterioridade, mas, à interioridade humana, a um sentido que escapa à análise causal própria da relação dos meios e dos fins. Fabricamos e construímos possibilidades indefinidas de relações dialeticamente novas da interioridade das significações das quais se irradia seu próprio meio e, deste modo, a ação visa agora à adaptação não à animalidade, mas à humanidade da vida de um ser que fabrica roupas e constrói casas para se abrigar do frio e para se proteger. O que a terceira dialética traz à tona, neste caso, é o abrigo e a proteção como características, valores, e possibilidades fundamentais da realidade humana que só nasce e existe pela disposição sincera e incansável para buscá-los e concretizar essa abertura infinita. Eis a tarefa que gesta e que nutre o ser humano.

> Mas o ato de se vestir torna-se o ato do ornamento, ou ainda o do pudor, e revela assim uma nova atitude para consigo mesmo e para com o outro. Somente os homens percebem que estão nus. Na casa que constrói para si, o homem projeta e realiza seus valores preferidos. O ato da palavra exprime, enfim, que ele deixa de aderir imediatamente ao meio, elevando-o à condição de espetáculo e dele tomando posse mentalmente através do conhecimento propriamente dito (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 271).

No simples ato de se vestir, para além de qualquer automatismo, o homem estabelece valores estéticos e morais como portadores de uma novidade dialética que nos abre e nos relaciona a um infinito. Para transcender a si mesmo, perder os limites objetivos e verdadeiramente relacionar-se consigo e com o outro, não basta, por exemplo, vestir-se, é preciso ir além desta naturalidade que busca tão somente a autoconservação e a preservação da identidade supostamente adquirida de uma vez por todas; o vestir-se deve ser compreendido não por ele mesmo, mas, enquanto ele é o desaparecimento expressivo dos limites objetivos, enquanto ele é intersubjetivo, e é nestas condições que o vestir-se é proteção e abrigo, é transcendência e abertura, e apresentação concreta de um infinito: quando ele remete a realidade humana ao seu nascimento enquanto ornamento e pudor,

que são significações que se recomeçam sempre, e assim, são transcendência e expressividade que, imprevisíveis, não existiam nas dialéticas inferiores do comportamento. É bom enfatizar que o abrigo e a proteção não são o vestir-se literal e mecânico condicionado pela exterioridade, e sim, o ornamento e o pudor vistos como inauguração e mostração do entrelaçamento da carne e do meio.

A análise de Merleau-Ponty nos leva a reconhecer que a realidade *humana* aparece como uma grande questão: como ela surge, se mantém e como nos conscientizamos dela? Na questão do humano a questão está como uma realidade em processo. E deste modo, devido à sua abertura e relação com um infinito concreto, a realidade é humana se ela se coloca e está em questão em seus próprios questionamentos. A realidade humana surge para si mesma, ultimamente, como um questionar-se. Esta realidade é um problema para a consciência, problema que podemos sintetizar na pergunta: como o humano alcança a condição de consciência de si mesmo e adquire, em última instância e por excelência, o sinônimo de consciência *em questão* em seus próprios atos? Diante disto, considerando a historicidade da sua encarnação e a continuidade entre o erótico e o cultural, o humano toma consciência de si quando, por exemplo, ele tem consciência da sua nudez, pois, aqui, ele está em questão, visto que, se trata de uma passagem do em si naturalizado para o fenomênico. Enquanto questionamento das significações da consciência reflexiva, a nudez, que só surge como uma novidade da terceira dialética, possui uma significação originária que diferencia realidades vitais: não é o organismo que está nu, é o homem. A nudez é o surgimento do homem que, por sua vez, sublimando o organismo natural em corpo cultural, lhe reconhece uma significação intrínseca pela qual ela, mostrando-se como abertura e relação com um infinito, pode ser absorvida por uma filosofia fenomenológica do espírito. Em síntese, isto significa a passagem e a continuidade do vital e do simbólico. Mas, o que é o homem na consciência de sua nudez? Ele é a relação e o entrelaçamento dialético entre o corpo e o pudor, entre o organismo e a significação, entre a carne e a cultura, entre o finito e o infinito. De acordo com suas análises, Merleau-Ponty nos permite perceber que a nudez testemunha-nos que há no corpo o incorpóreo erótico para o qual ela nos remete e em relação ao qual, apenas, nos envergonhamos verdadeiramente. Própria do comportamento de um indivíduo mais integral, a vergonha, como transcendência do estritamente corpóreo, estabelece uma nova relação com nós mesmos e com os outros. Isto significa que, no erótico, estamos em questão, em nascimento e recomeçando, e portanto, na questão do erótico se enraíza a consciência de

nós mesmos, que se manifesta, por exemplo, na vergonha pela qual surge, para nós, o outro diante do qual ela nos coloca[161]. Por fim, a nudez não é exclusivamente corpórea, mas, ela envergonha-nos porque o corpo adquiriu uma importância que antes ele não tinha, pleno de significados intrínsecos e, portanto, simbólico. A terceira dialética revela e realiza a significação antes dela ser uma construção de um processo abstrato de idealização que termina todo o movimento dialético.

Como vimos, o homem não constrói casas, ele constrói significados, e aquelas em função destes. O homem surge e habita junto às suas significações, e se ele só reside em um ambiente significante, as significações constituem a sua habitabilidade fundamental. Ou seja, ele não se relaciona, fundamentalmente, com a materialidade do espaço do mundo dado e fechado e das criações criadas, porque sua construção é, antes, enraizamento e revelação de espaços imateriais, plásticos, e expressivos, rompendo com a identificação clássica entre o espacial e o corporal. Correlata de uma realidade que não ocupa espaço, é a consciência da irrealidade do significado. E assim temos o conhecimento "propriamente dito" – aquele que não se funda na causalidade de um espaço real no qual estou contido. Logo, se há espaço para além das localizações em sentido estrito, isto quer dizer que, aos olhos de Merleau-Ponty, "a consciência de realidade não pode se reduzir à repercussão, em nós, de um acompanhamento motor de nossos pensamentos" (2006, p. 271). É absurdo concebermos que a realidade é esse aspecto motor, fisiológico e mecânico, sem sentido próprio. Sendo assim, se é preciso reconhecer a junção primordial e pré-dualista entre a realidade e a significação, "é no aspecto fenomênico do percebido e no seu sentido intrínseco que devemos encontrar o índice existencial, já que *é ele* que parece real" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 272). A realidade fenomênica encaminha-se para uma equivalência com a realidade existencial, desde que eu tenha consciência não apenas dos meus vividos, mas também, da dialética que me constitui interiormente e que me reúne à significação imanente àquilo que percebo. Nessas condições, para além da capacidade humana de criar e de evidenciar o

[161] Em Merleau-Ponty, a vergonha – essa forma de revelar-se para si mesmo diante do outro – é o reflexo da importância que ele atribui ao corpo, que tem uma estrutura metafísica, pois, é sujeito para mim e objeto para o outro, e deste modo, a autonomia e a dependência se enraízam no corpo. "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 fascinado, sem liberdade, e que a esse título não conta mais para mim" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 230-1).

sentido intrínseco do fenomênico como uma realidade em processo, o que define o homem, segundo Merleau-Ponty, “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” (2006, p. 272). As criações humanas não podem resultar em uma naturalização do humano que terminaria a dialética da criação. Como testemunhado pelo trabalho, o homem não existe integralmente, antes e fora, da sua criação que, sem repousar em si mesma independente das solicitações da vida, não é para o homem real antes dele superar, dialeticamente, as estruturas criadas. O humano não está em suas criações tão somente como o que foi criado, mas também, como a vida enquanto superação das estruturas criadas. Essa criação constante e incoativa do humano, pela qual ele resiste à naturalização objetivista, tanto define a sua abertura quanto concretiza as suas relações com um infinito de vida que lhe exige essa criação que supera as estruturas criadas.

Ao invés do pensamento logicamente dado da consciência reflexiva pura pelo qual ela se pensa a si mesma lançando mão de significações unívocas inquestionavelmente disponíveis, o que define o homem em questão em sua consciência, para Merleau-Ponty que investigou o surgimento e a historicidade da consciência através da sua análise do comportamento, é uma relação fundamental e imanente entre a vida e a dialética mediante a qual o homem pode distinguir o que é real e o que é virtual e, deste modo, superar, dialeticamente, a falta de sentido em que, porventura, sua vida possa cair, quando ela, sem a criação para além do estabelecido, se reduz à atualidade fechada sem o surgimento do novo, pelo qual ela se equilibra (equilíbrio que não vem sem drama) ao assumir a indefinição da sua abertura infinita, que é gênese e criação continuadas. E, como vimos, isto começa a ocorrer através do trabalho como início, revelação e inserção no mundo além do meio atual e derivado, mundo constituído por uma indefinição espacial e temporal, e pela mesma abertura à qual somos remetidos pela palavra, pelo suicídio, ou pela revolução. “O sentido do trabalho humano é pois o reconhecimento, para além do meio atual, de um mundo de coisas visível para cada Eu sob uma pluralidade de aspectos, o tomar posse de um espaço e de um tempo indefinidos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 273). Pelo trabalho (assim como pela palavra, pelo suicídio, ou pela revolução), inserindo-se na instabilidade arriscada específica das criações da terceira dialética, a consciência está-num-mundo para além da mera atualidade de um espaço inflexível e em si. E, com isto, mostramos facilmente que “o significado da palavra, do suicídio ou do ato

revolucionário é o mesmo", porque em sua continuidade e compreensão recíproca são ambos aquela tomada de posse entendida como capacidade de ver e de buscar um equilíbrio "para além do meio atual" que perde o sentido ao eliminar a indefinição da pluralidade de aspectos do mundo. O equilíbrio da terceira dialética não se restringe ao visível e este não é, unicamente, o meio atual que, obliterando a continuidade da criação incoativa, então interdita a continuidade e a reciprocidade compreensiva entre a palavra, o suicídio e o ato revolucionário. O que a palavra, o suicídio e o ato revolucionário afirmam, simplesmente porque são possíveis, é a existência de uma abertura a uma outra realidade, é o próprio infinito como possibilidade de transcendência, e devido à negatividade dialética desta, a possibilidade do indefinido aberto apresenta-se como a estrutura fundamental da ordem humana que não é a mera adaptação ao sólido idealizado que sufoca os questionamentos.

> Assim, 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 e superá-los* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 274).

A criação dialética tem geneticamente intrínsecas em si a negação e a superação que estabelecem uma continuidade do surgimento. A dialética humana não é um processo de condicionamento, pois, o *uso* e o *cultural* são aquilo que só é surgimento porque pode ser, desde o início, negado e superado. O surgimento não pode terminar e não pode sair da indefinição, caso contrário, instaura-se o desequilíbrio próprio de uma dialética adoecida e incapaz de apresentar o surgimento como negação e superação. Obtendo sua criatividade pelo seu enraizamento explicitante da indefinição, eis a dialética do equilíbrio da vida, que só se alcança em relação ao que é advento no trabalho, na palavra, no suicídio, e na revolução. Agora, a respeito do problema do advento da ação e da percepção humanas, "é com base no exemplo do freudismo que gostaríamos de precisar as relações da dialética propriamente humana com a dialética vital" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 275), com o intuito de investigar como a existência humana, nascendo de um processo de estruturação, pode ser compreendida independentemente de uma teoria metafísica.

4.2. Uma crítica a Freud a partir da noção de integração: a junção do vital e do humano

Em que pese a análise do sonho, o que chama a atenção de Merleau-Ponty,

> sem questionar o papel atribuído por Freud à infra-estrutura erótica e às regulações sociais, é se os próprios conflitos dos quais ele fala, os mecanismos psicológicos que descreveu, a formação dos complexos, o recalque, a repressão, a resistência, a transferência, a compensação, a sublimação, exigem de fato o sistema de noções causais através do qual ele os interpreta, e que transforma as descobertas da psicanálise numa teoria metafísica da existência humana (2006, p. 276).

A interpretação baseada na causalidade aceita como um dogma inquestionável a separação entre substância e vida, através da qual esta última é colocada em segundo plano, e por essa razão, a psicanálise deixa de ser enraizamento e recuperação da dialética carnal homem-mundo, ou seja, ela deixa de contribuir para a compreensão do comportamento, que não é apenas o que vem à luz em sua simples visibilidade objetiva suscetível de ser inserida num sistema causal. Para Merleau-Ponty, o problema é admitir a pertinência da causalidade como fundamento da análise de algo tão propriamente humano como é, por exemplo, o sonho. Em outros termos, alcançamos o sonho como existência humana através de um "sistema de noções causais"? Postular e supostamente descobrir a causa do sonho não inseriria no humano uma determinação inquestionável e não manteria o homem separado dele mesmo? Contra esse sistema que parte de pressupostos dogmáticos, Merleau-Ponty defende que o psíquico, em sua estrutura simbólica e segundo a historicidade da sua formação, se apresenta como uma estruturação "progressiva e descontínua" que não se reduz a seus estados e a seus elementos isoláveis que não dão conta da complexidade da dialética da estruturação que nos mostra os termos da relação original entre o psíquico e a vida. É por este fato que Merleau-Ponty, defendendo a proveniência carnal do psíquico ou o enraizamento deste na vida, absorve a psicanálise como um modo de dizer indireto, não-filosófico, que diz do Ser não a sua identidade egológica explícita, mas, a sua identidade como um processo progressivo de integração rumo a um aumento da complexidade do seu comportamento aberto à indefinição. Merleau-Ponty enraíza o ontológico na estruturação pré-metafísica e, devido a isto, a relação original entre o psíquico e a vida já constitui um elemento da revisão merleau-pontyana da ontologia. Portanto, essa relação é alcançada a partir da atividade dialeticamente criativa da existência humana de acordo com a complexidade da sua estruturação. Sendo assim, para não mantermos a natureza metafísica da teoria

psicanalítica que resgata a ingenuidade naturalista da causalidade, e a fim de alcançarmos o modo de ser do comportamento como parâmetro para avaliar a normalidade da integração do indivíduo, é preciso reconhecer que

> 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, 2006, p. 276).

Essa reorganização em profundidade é um processo, progressivo e descontínuo, de complexificação que inaugura o qualitativo que diferencia, ao invés de exteriorizar, o infantil e o integrado, por exemplo. O que a integração normal apresenta é a possibilidade de mudança e de renovação que evidenciam o conjunto para além das dialéticas inferiores e de seus momentos isolados. A normalidade consiste num aprofundamento, e os sistemas causais não alcançam e perdem a profundidade. Ou seja, a normalidade está na integração como negação e superação constante em prol do conjunto caracterizado pela transitividade intrínseca aos seus momentos, que têm, portanto, uma necessidade estrutural do conjunto neles presente como o sempre nascente. A partir dessa definição da normalidade, Merleau-Ponty lança mão dos ganhos teóricos obtidos pela *estruturação integrante* para fazer uma releitura crítica da psicanálise[162].

Então a integração (que aprofunda e totaliza, privilegiando uma dialética superior que não deixa subsistir a autonomia das partes ou dos momentos isolados circunscritos em suas dialéticas próprias, inferiores, sem mudança e renovação, em si), passa a ser também o critério de análise do patológico. Então, como se define o patológico psíquico-comportamental? Ele se define, justamente, pela não profundidade que significa, em sentido forte, não integração, e daí, não transformação e não assimilação. Ou seja, o patológico, porque ele é a autonomização de uma dialética isolada do sistema total, ele reflete uma incapacidade para a mudança e a renovação. Falta ao patológico o equilíbrio

---

[162] Eis como se configura esta releitura: "Diremos que há recalque quando a integração foi realizada apenas de modo aparente, deixando subsistir no comportamento certos sistemas relativamente isolados que o sujeito recusa ao mesmo tempo transformar e assumir. Um complexo é um segmento de conduta desse gênero, uma atitude estereotipada, uma estrutura de consciência adquirida e durável com relação a uma categoria de estímulos. Uma situação que, no momento de uma experiência inicial, não pôde ser controlada e deu lugar à angústia e à desorganização que acompanham o fracasso, não é mais experimentada diretamente: o sujeito só a percebe através da fisionomia que ela tomou no momento da experiência traumática" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 276-7).

da dialeticidade incoativa, e desta maneira ele é perda de relação com o todo. A doença do comportamento está na perda da totalidade em relação à qual falamos de integração. O patológico é o isolado constituído por algo que o sujeito recusa e não consegue transformar, porque isto ameaçou sua autoidentidade adquirida. Aos olhos da psicanálise, o patológico aparece como algo positivo que não se mostra transitivo e que camufla aquela necessidade estrutural do conjunto que lhe é interior. Sem a profundidade que integra, o comportamento patológico é aquele incapaz de uma elaboração não estereotipada dos estímulos, que assim se tornam condições que seduzem com a estabilidade de uma inércia cuja nocividade consiste em mascarar o que devia ser integrado, acreditando que o normal está no adquirido e durável que apenas se repete subsistindo como um em si pretensamente autônomo que não se quer envolvido por um sistema total que, em última instância, determina a sua razão de ser.

Nesses termos, as relações estereotipadas, na medida em que são superficiais e aparentes, são essencialmente isolantes, solitárias e patológicas. O patológico psicanalítico é um certo desequilíbrio instaurado a partir de uma experiência traumática fundamental que reluto em acessá-la e passo a vivê-la apenas indiretamente como algo que me é absolutamente estranho mas que está, todavia, dentro de mim, como se ele fosse minha própria interioridade para além de mim, e da qual não tenho consciência. Em sua dialética isolada, e se autonomizando em relação ao sistema total do psíquico, um em si se alojou dentro de mim, que sem conseguir transformá-lo e integrá-lo em benefício do conjunto, vejo-o apenas do exterior. O patológico é a ausência do novo, é a repetição da mesma experiência que, portanto, obscurece e obstaculiza o futuro, pois, a doença – enquanto sofrimento passivo da separação – é um sentimento que não tem mais resto e para o qual nada mais restou além da própria doença da sua repetição do passado sem possibilidades. O desequilíbrio e a desorganização, ou o trauma, enfim, são esse futuro que falta, e a falta sobrelevada à ausência. Com isto, estabelece-se que o complexo “não é uma coisa subsistindo dentro de nós”, e sua gênese se dá quando “certos estímulos objetivos tomaram um sentido do qual não conseguimos dissociá-los, deram origem a uma montagem rígida e estável” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 277), tornando-se, de certo modo, uma dialética separada ou uma estrutura autônoma em relação à dialética estrutural do conjunto. Essa separação que instaura em nossa interioridade psíquica um sentido inassimilável por nós é a substituição da estrutura pela causa, do negativo pelo objeto, enfim, da abertura ao mundo pela sua negação analítica. “Mas não resolvemos o

problema emprestando aos complexos uma realidade e uma eficácia próprias", afirma Merleau-Ponty, "como se a existência desse *fragmento de conduta isolado* fosse condicionado pela atitude de conjunto da consciência, que evita pensar nisso para não ter que integrá-lo e responsabilizar-se por ele" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 277; grifo nosso). O complexo não cria nada e não é o fundamento de nenhuma criação porque não está em relação constante com a dinâmica estruturante da totalidade, simultânea e indefinidamente, feita e desfeita, real e fenomênica. O "não integrar" e "não responsabilizar-se" revelam, indiretamente, os limites da consciência que então foge da tensão dialética para um subterfúgio que consiste em viver primando pela causalidade que se arroga a explicação completa e acabada. Isto é, não interpretamos, analisamos e resolvemos um complexo descobrindo a sua causa, posto que, segundo Merleau-Ponty, por se sobressair de um processo de estruturação integrante, a vida da consciência não é um mosaico de fragmentos:

> O que é exigido pelos fatos que Freud descreve sob o nome de recalque, complexo, regressão ou resistência, é apenas a possibilidade de uma vida de consciência fragmentada que não possui em todos seus momentos uma significação única. Essa fragmentação que deixa a uma conduta parcial uma aparência de autonomia corrige as atitudes estereotipadas e condiciona assim a pretensa eficácia do complexo, permite-lhe ao mesmo tempo permanecer equívoca (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 278).

O estereotipado não pode ser, adequadamente, corrigido pela fragmentação. Para Merleau-Ponty, a psicanálise – se ela pretende ser um caminho legítimo para uma fenomenologia da vida que apresenta e salvaguarda um sentido sempre indireto e novo do Ser – não pode compreender a vida por meio da sua fragmentação, o que significaria perdê-la e fazer de si mesma uma ciência desta perda. A fragmentação da vida é uma fragmentação do significado. Ou seja, o processo não se estrutura na relação entre um significado aparente e outro significado verdadeiro. Neste caso, o sentido verdadeiro do patológico não se encontra em seus antecedentes históricos que seriam dialéticas isoladas parcialmente autônomas. Ao se reconhecer isto, nega-se a inconsciência do complexo. Seguindo-se esta linha de raciocínio, "a regressão do sonho, a eficácia de um complexo adquirido no passado, enfim, a inconsciência do recalque manifestam", de acordo com Merleau-Ponty, "apenas o retorno a uma maneira primitiva de organizar a conduta, um enfraquecimento das estruturas mais complexas e um recuo em direção das mais fáceis"

(2006, p. 278). O patológico é, em termos, uma resistência ao crescimento, um temor e uma fuga da complexidade e, em termos, uma incapacidade, voluntária ou involuntária, de permanecer vivendo conforme estruturas complexas que surgem com a instabilidade das novidades da terceira dialética destituída de um *a priori* formal.

Porque ele é desejo de autoconservação, e não sendo uma dialética aberta ao infinito, o patológico está nesta não correspondência entre a vida e a estrutura pela qual ele delega a eficácia (ou a responsabilidade da própria individualização) a um outro cuja alteridade não é mais do que o determinismo causal querendo-se autor separado, como se o em si, apesar da sua exterioridade, fosse o responsável pela realidade do para si. "Mas a partir de então o funcionamento psíquico tal como Freud o descreveu, os conflitos de força e os mecanismos energéticos que imaginou representariam apenas, aliás de um modo muito aproximativo, um *comportamento fragmentário*, isto é, patológico" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 278; grifo nosso). Desse modo, recusar viver segundo a complexidade da estrutura, não sublimar as dialéticas inferiores, enfim, a não correspondência entre a vida e a estrutura significa uma desintegração dos não relacionados. Com isto, como adquiriu direito de cidadania – ainda que clandestina – a explicação causal? Ora, para Merleau-Ponty, "a possibilidade de construir uma explicação causal da conduta é exatamente proporcional à insuficiência das estruturações realizadas pelo sujeito" (2006, p. 278). Não apenas insuficiente, a explicação causal é tardia, e sua insuficiência não nos permite compreender, com segurança, o sujeito para além da sua identidade dada por sua doença, ao passo que a insuficiência das estruturações não diz respeito tão somente ao patológico, mas também nos remete à identificação do sujeito com o seu modo de existir. É por não ter se dado conta desses dois aspectos da insuficiência psíquica que, segundo Merleau-Ponty, a obra de Freud se limita a ser um "quadro de anomalias" e não um "quadro da existência humana". Freud não descreve ou analisa um "verdadeiro desenvolvimento" ou a possibilidade de uma "verdadeira transformação" da existência humana, mas, apenas, "soluções de doentes", ou seja, para Freud, a cura não implicava na transformação pela qual se realiza a integração. Desvinculadas desta totalidade, as soluções não dão lugar a um verdadeiro desenvolvimento da existência humana, o que determina a fragilidade da psicanálise, pois, a totalidade é a fonte que dá o sentido e a evidência compreensiva das soluções, mostrando-nos como nestas está implicada a existência humana. Mas, como podemos ir

além de Freud e em que consistia a insuficiência de sua obra, em que pese a temática existência humana?

> Na medida em que a sublimação não passa de uma derivação de forças biológicas não empregadas, a atividade nova deve conservar o aspecto intermitente e a labilidade característicos das condutas não integradas; nos casos em que, ao contrário, a sublimação e a transferência tiverem êxito, isso significa que as energias vitais não são mais as forças motrizes do comportamento, que foram realmente integradas a um conjunto novo e suprimidas como forças biológicas (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 279).

A integração é não conservação, e sua transcendência, indo além do simples não emprego de forças biológicas, não reduz o movimento do comportamento a um substrato biológico. Assim, conforme Merleau-Ponty, integra-se o biológico, mas superando-o. Com isto, parece insuficiente conceber a sublimação, em última instância, como simples *não emprego* do biológico. Neste caso, teríamos, verdadeiramente, uma integração cuja atividade dialética, ao instaurar um conjunto novo suprimindo as forças biológicas, tem em si um sentido de sublimação? "Seria pois possível e necessário distinguir casos em que os mecanismos freudianos funcionam de outros casos em que são transcendidos" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 279)[163]. Isto é, como observa Merleau-Ponty, "existiriam homens cuja conduta é totalmente explicável pela história da libido, cujos atos só têm relação com o universo da biologia" (2006, p. 279) que lhes forçaria a agir conservando-se a si mesma na própria ação deles. O que resultaria em uma radical "biologização" da *práxis* cuja inteligibilidade seria a da própria identidade a si mesma da realidade biológica, que então se apresentaria como um fundo positivo ou substrato causal do científico, do social, do político, do ideológico, em suma, do *mundo da vida* (*Lebenswelt*). O problema é fazer da libido um princípio positivo de explicação e da biologia, exclusivamente, a possuidora de toda a evidência possível da existência humana.

---

[163] Ao invés de submeter os comportamentos a uma explicação causal universal e completa, Merleau-Ponty defende a presença de um "princípio de indeterminação" na existência humana (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 234) que, prévia à cisão entre o corpo e o espírito, não pode ser explicada *ou* pela natureza *ou* pela liberdade, separadas e purificadas. Assim, importa, antes, reconhecer a sexualidade como *coextensiva* à vida, como a expressão de um estilo de vida. Nesses termos, podemos dizer que "existe osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações, é impossível caracterizar uma decisão ou um ato como *sexual* ou *não-sexual*" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 234).

Em outros homens, a sublimação, congruente com a incapacidade de viver de acordo com a complexidade da estrutura e se aproximando de uma conduta primitiva, aparece como o sintoma evidente de uma fuga em prol da autoconservação, homens que "pelos mecanismos de sublimação propriamente ditos, acreditariam transcender a dialética vital e social e nada mais poderiam que se esquivar dela" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 279) rumo a um mundo inventado que compensaria os "fracassos ou imposições reais" escondidos em subterfúgios sobrelevados a motivos estereotipados. Mas, este não é o verdadeiro sacrifício, aquele que traz uma verdadeira transformação da existência humana, pois o sacrifício e sua compensação estão na complexidade da correspondência dinâmica entre o modo de viver e a estrutura integral. Se não for assim, falamos de uma impotência vital e de uma vida empobrecida, uma vida destituída do sentido intrínseco à novidade da terceira dialética pela qual o comportamento se torna mais complexo e mais integral.

O sacrifício rumo ao virtual idealizado, como um produto sintomático de um retrocesso às condutas dialeticamente mais fáceis, é uma falsa solução na qual "o ser do homem" jamais coincide "com aquilo que ele diz, pensa ou mesmo faz". Este falso sacrifício, enquanto desvio do esforço contínuo exigido pela integração que abre o comportamento e o coloca em relação com um infinito de novidade incoativa, falseia tudo através do que ele se realiza: há uma arte falsa, uma religião falsa, um amor falso. Enquanto idealização do infinito, recusando-o às possibilidades de abertura da vida, a falsidade é, então, um significado postiço dado à vida humana, "uma transformação ideal, uma fuga para as ideias transcendentes" que retiram o ser da vida e separam o homem dele próprio, de tal modo que o homem não mais diz, pensa ou faz a si mesmo. Nesse processo de idealização como institucionalização da falsidade e dos significados postiços ocorre uma sedimentação que adquire o peso de uma objetividade inquestionável, na qual, no entanto, há muito ocultado, não mais encontramos o ser do homem em suas palavras, em seus pensamentos, em suas ações e obras: na ciência, na filosofia, na religião, na arte, na política, na cultura. A compreensão ontológica do homem reclama e se ampara sobre uma ontologia capaz de recuperar o sentido da vida através do que o próprio homem, disposto a ser sem falsidade e significados postiços, diz, pensa e faz, por exemplo. Essa *nova* ontologia exige, portanto, uma renovação crítica do sentido e uma recuperação da força e da fecundidade do dizer, do pensar e do fazer, antes da sua sedimentação e enfraquecimento.

Ainda quanto aos limites e às possibilidades de se compreender a existência humana a partir da psicanálise, existem, por fim, homens "capazes de fazer que se integrem em sua existência, unificando-os, aquilo que nos precedentes não passava de pretexto ideológico, *seriam* verdadeiramente homens" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 280). Para estes que se transformam em seus atos ao invés de neles se conservarem evitando o sacrifício da complexidade da vida, "as explicações causais de Freud seriam sempre anedóticas, dariam conta apenas dos aspectos *mais exteriores* de um amor verdadeiro" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 280; grifo nosso), pois seus atos suprabiológicos, enquanto abertura e integração rumo ao espiritual, têm um sentido próprio e leis interiores que trazem em si a evidência do processo de estruturação como dissolução da má dialética (pobremente dicotômica) do interior e do exterior reais. O amor, por exemplo, não é assim dicotômico, ele não mantém a realidade do interior e do exterior, e não separa vida e espírito como duas substâncias ou dois mundos separados. "Mas nem o psíquico com relação ao vital nem o espiritual com relação ao psíquico podem ser tratados como substâncias ou mundos novos. A relação de cada ordem à ordem superior é a do parcial ao total" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 280). Em que pese a normalidade e a realização da integração, a ordem superior suprime a autonomia das ordens inferiores assimilando-as e se realiza como um significado novo e imprevisível que não é, portanto, sem raízes.

4.3. Integração e enraizamento: uma arqueologia do ser do espírito

> Por isso falamos de uma ordem humana, mais do que de 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 fatos exteriores uma à outra, mas de dois tipos de relação, o segundo integrando o primeiro (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 280-1).

O psíquico isolado não detém os títulos de crédito da normalidade, esta é analisada em relação à integração que estabelece uma continuidade entre o psíquico e o somático, que não são duas substâncias e não pertencem a dois mundos distintos. Isto é, quanto à normalidade da integração, a distinção do psíquico e do somático não é o reflexo de uma cisão do mundo. Na ordem superior, não há a exterioridade entre o psíquico e o somático

alimentada pelo dualismo do em si e do para si, do Ser e do Não-ser. O psíquico e o somático não se desenvolvem como não relacionados, como isolados um do outro, porque assim exige a necessária correspondência entre a vida e a estrutura. Essa distinção deve ser feita levando-se em conta que, no homem, os comportamentos vitais, assimilados e conservados, são todavia reorganizados e superados enquanto tais em prol da gênese e do enriquecimento de uma significação como qualidade espiritual e, neste sentido, por exemplo, porque no homem ela é um comportamento segundo a abertura, a novidade e a complexidade das significações segundo as quais o espiritual é uma transcendência sempre nascente, a sexualidade no homem é mais integrada do que nos animais, nos quais ela é periódica e monótona, dizendo respeito apenas à procriação e à conservação da espécie. E esta integração é especificação dos modos de viver, pois, no homem, a sexualidade não diz respeito a um aspecto isolado da vida, porque no homem o espírito é encarnado, porque sua vida cultural retoma e é contínua à *physis*, a sua sexualidade não é separada dos aspectos sociais, religiosos e políticos de sua vida.

Agora, é equivocado referir-se ao corpo e à vida "em geral", é preciso falar do "corpo animal e da vida animal, do corpo humano e da vida humana, e o corpo no sujeito normal, conquanto não o separemos dos ciclos espaço-temporais de conduta que traz em si, não é distinto do psiquismo" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 281). Quando essa indistinção não é apreensível, estamos diante de um organismo e de um comportamento desintegrado[164]. Não há o psíquico puro ou uma esfera isolada do funcionamento psíquico que não tenha as suas raízes na dimensão corpórea da vida. Do mesmo modo e pelas mesmas razões, o espírito não se separa da vida e do psíquico. Neste caso, trata-se, para Merleau-Ponty, "de uma 'oposição funcional' que não pode ser transformada em 'oposição substancial'" (2006, p. 281). A realidade do espírito, da vida, e do psíquico, não é substancial, e sim, dialeticamente transitiva de modo que temos afirmada a continuidade normal do gesto e da fala, da emoção e do pensamento, do olho e do espírito. É devido a essa transitividade não substancialista que, no homem integral, certos "distúrbios gnósicos que afetam a atitude categorial se traduzem pela perda das iniciativas sexuais" e "a alteração das funções superiores atinge até as chamadas montagens

[164] Em outros termos, dada afirmação do viver (*leben*) como uma operação primordial "a partir da qual se torna possível viver (*erleben*) tal ou tal mundo", dizendo, com isto, que a existência pessoal retoma e recolhe a existência dada e anônima, Merleau-Ponty defende que "a vida corporal ou carnal e o psiquismo estão em uma relação de *expressão* recíproca" (1999, p. 221) e, no mesmo momento, que "o acontecimento corporal tem sempre uma *significação* psíquica".

instintivas e a ablação dos centros superiores provoca a morte" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 282). Enquanto que no animal a sexualidade não reclama a existência de uma atitude categorial que lhe seria contínua e também nos permitiria compreendê-la. No animal a sexualidade afirma-se a si mesma, enquanto que, no homem, ela se relaciona à capacidade de viver ideologicamente. É neste sentido que dissemos que, no homem, ela é mais integrada ou mais complexa, indo além da sua dialética isolada, dos seus limites de realidade orgânica pretensamente autônoma, e sendo também, por exemplo, comunicação social e simbólica. Neste caso, a sexualidade é relação com o imaterial concreto, ou seja, com o significado, com a realidade negativa da abertura a um infinito de vida, em suma, com o fenomênico pelo qual se mostra a vida em sua originalidade enquanto transformação real e bruta anterior ao ser da ontologia.

Através do exemplo da sexualidade (que nos retira da ontologia, deixa-nos sem ser, e nos reconduz à vida) temos o não isolamento entre o espiritual e o instintivo, entre o imaterial e o concreto, entre o psicológico e o religioso e, nestas condições, portador de um *sentido selvagem e nascente* de um fluxo pré-ontológico de vida, o espírito define-se como *espírito encarnado* não exclusivamente teológico, já presente e ativo na vida e no psíquico como uma dialética imprevisível cujo aparecer exige comportamentos complexos. Ou seja, não sendo primordialmente substancialista, lógica, e ideal, a realidade do espírito não se resume ao que dele afirma a filosofia ou a teologia, mas, há algo dele também na psicologia e mesmo numa filosofia da natureza ainda não matematizada. Isto significa que "o espírito não é nada ou é uma transformação real e não ideal do homem. Porque não é uma nova espécie de ser, mas uma nova forma de unidade, ele não pode repousar em si mesmo" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 282). Alcançamos o *ser do espírito* na transformabilidade real do próprio homem. O espírito não é nada porque o homem tende a uma transformação real que não ocorre segundo um plano puramente ideal. Ou seja, a idealização perde a transformabilidade do homem e, consequentemente, enfraquece o ser do espírito, tomado como um ser estático, uma substância, ou um infinito objetivo independente da transformabilidade real do ser do homem. Não sendo uma substância – o repouso em si como princípio exterior e fim do movimento – o espírito é o que transforma *realmente* o homem. Não se trata do idealismo do infinito separado como fundamento racional, pois, em uma realidade se transformando, ou na transformação real que caracteriza, especificamente, a dialética da ordem humana, encontramos o enraizamento do espiritual não separado para o qual o

fundamento (destituído de uma condição formal *a priori*) é a própria transformação real incapaz de ser dita pela conceitualização ou essencialização idealizante do ser. O infinito passa a ser a da estruturação que, sem *a priori formal* e unificando o real e o ideal e assim revelando a inteligibilidade em estado nascente sem termo positivo, nos remete à indivisibilidade ontológica entre o fenômeno e a vida. O que há de concretamente ideal na realidade humana é sua própria transformação real que alcança a *vida bruta* do espírito que não coube no conceito de ser enquanto ser. Se o espírito está na carne sem ontologia e sem teologia, o corpo já é o sagrado e a alma não lhe é distinta e separada, de modo que o eros, em sentido forte, é relação espiritual, é relação entre almas, entre significados e, assim e só assim, ele *realmente* nos transforma pondo-nos diante e nos levando a enfrentar o que deixamos na sombra devido a nossa ânsia de ser somente a partir e nos limites conceituais do ser. A encarnação do espírito, o seu sentido selvagem, outorga uma legitimidade ao eros que nos permite reconhecer que temos uma vida antes de sermos absorvidos por uma metafísica. Se não há transformação real não vivemos o eros como plenitude ou superação da fragmentação e da descontinuidade em nós mesmos e entre nós e os outros, pois, como vimos, sem ainda ser, o espírito é uma nova forma de unidade. O erótico é a busca pela integração final no espírito não-separado e anterior ao ser e esse é o *espírito bruto ou selvagem*.

De acordo com essa exposição, Merleau-Ponty acredita ter superado o debate clássico entre "mentalistas" e "materialistas", pois ele tomou o comportamento "na sua unidade" e no seu "sentido humano", e não mais como uma "realidade material" ou psíquica, mas, como um "conjunto significativo" ou como uma "estrutura que não pertence propriamente nem ao mundo exterior, nem à vida interior" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 284). No comportamento estão unificados sem fronteiras, científica ou filosoficamente, distinguíveis, o interior e o exterior, a vida e o mundo. Através da sua análise que explicitou a significação não categorial do comportamento, tornando-o digno da investigação filosófica, estendida para além dos seus tradicionais limites categoriais, Merleau-Ponty então já defende que a vida não é só interior e o exterior não é só o mundo. É por ser essa junção e por ter essa circularidade sempre grávida de si mesma, que a recuperação do comportamento – constituindo-se como uma espécie de filosofia mundana da vida ou um pensamento não-filosófico da vida *no* mundo – tanto nos recoloca no centro da problemática da revisão da ontologia de Merleau-Ponty, quanto nos aponta as diretrizes basilares de uma fenomenologia da vida que deve investigar o seu próprio

sentido antes de ser transformada em essência, que deve investigar a sua inteligibilidade própria antes de se esquecer do seu nascimento e se tornar um ponto absoluto e límpido, em suma, que deve investigar a indisponibilidade de fundamentos metafísicos que pretensamente a explicariam traduzindo-a em uma realidade inteiramente presente. Isto significa, mais uma vez, que consideramos o comportamento em sua ambiguidade estrutural, em sua não localização, e neste sentido, rompemos, com ele, as fronteiras reais e dicotômicas do par interior-exterior. Antes disto, a noção de comportamento repousava em uma obscuridade inapreensível enquanto tal, visto que, conforme demonstramos, a verdade do comportamento não é acessível nem pela observação exterior, nem pela introspecção (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 284-5). É pertinente a citação de parte da recapitulação conclusiva que faz Merleau-Ponty. Eis seu percurso que até aqui, procurando comentá-lo, não fizemos senão seguir:

> [Consideramos] o surgimento de um comportamento no mundo físico e num organismo (...). Auxiliados pela noção de estrutura ou de forma, percebemos assim que o mecanismo e o finalismo deviam ser, ambos, rejeitados, e que o 'físico', o 'vital' e o 'psíquico' não representavam três potências de ser, mas três dialéticas. A natureza física no homem não se subordina a um princípio vital, o organismo não conspira para realizar uma ideia, o psiquismo não é 'no' corpo um princípio motor, mas o que chamamos de natureza já é consciência da natureza, o que chamamos de vida já é consciência da vida, o que chamamos de psiquismo ainda é um objeto diante da consciência. Contudo, estabelecendo a idealidade da forma física, a do organismo e a do 'psíquico', e *justamente porque o fazíamos*, não podíamos simplesmente justapor essas três ordens, e cada uma delas, não sendo uma nova substância, deveria ser concebida como uma retomada e uma 'nova estruturação' da precedente. Donde o duplo aspecto da análise que, ao mesmo tempo, liberava o superior do inferior e o 'fundava' nele (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 286).

A descrição e a análise do surgimento não mecânico e sem finalidade do comportamento – e justamente porque este é vida nos limites indefinidos do seu surgimento – mostram-nos a passagem retroativa da metafísica da substância – ou do ser que oculta o seu surgimento como se este lhe fosse um sintoma de fraqueza e de imperfeição – para a dialeticidade da estrutura que nos dá a fundação da transcendência e a transcendência como fundação que nos liberta sem absolutizar a nossa liberdade que, sendo pré-formada dentro da vida *em fundação*, se realiza como retomada e, sem perdê-la, nos apresenta a vida como *germe*. Essa fundação que enraíza a liberdade na retomada suprime a exterioridade temática entre o *novo* e o *fim* que se fundamenta na substância

que quer ser a identidade primeira e última do ser enquanto ser. Ao passo que, conforme a descoberta e o reconhecimento da sua dialeticidade estrutural, o comportamento nos mostrou que o novo é o seu próprio fim, o que não apenas configura e requer uma outra unidade diferente da substancialista, mas também e justamente por isto, testemunha e simboliza a pré-formação de uma identidade pré-ontológica ou que o ontológico não é só autoidêntico. Porque se nos revelou uma nova unidade como unificação dialética, não há estruturação sem o enraizamento cujo sentido rompe com a justaposição substancialista mostrando-nos que não há porvir sem fundação, não há abertura ou transitividade sem retomada e conservação, não há espírito sem raízes vitais, enfim, não há infinito sem comportamento, porque a vida é um devir indivisível antes da idealização do seu ser.

Enfim, em sua abordagem da ordem humana, Merleau-Ponty evidencia e reforça a associação necessária e indissolúvel entre vida e *Umwelt*, de tal modo que o desrespeito e a recusa do seu *Umwelt* significam também o desrespeito e a recusa da própria vida. E assim, contra a expatriação e desenraizamento idealistas que restringem as relações humanas negando-lhes uma inteligibilidade imanente às suas intenções, essa associação ontológica entre a vida e o seu meio próprio torna possível pensar a radicação e a historicidade da cidadania liberada do peso de um absoluto separado ou da separação absoluta que enfraquece o espírito, e deste modo, ela nos mostra que não há um infinito que seria real, exterior e independente dos pressupostos ontológicos da habitabilidade do mundo único onde nos comportamos, agimos e nos relacionamos, e vivemos de acordo com as nossas melhores possibilidades de ser que não preexistiam em algum céu inteligível e não existem fora do nosso enraizamento.

Conclusão

De uma forma geral, acabamos de presenciar, portanto, que, segundo o seu sentido inovador, a ideia de estruturação, a serviço de uma arqueologia da inteligibilidade, possibilita uma inversão da tendência objetivista do racionalismo. Entregando-nos um processo de formação em estado nascente, devido à sua diacriticidade sem termos positivos, a estrutura nos permite ter a experiência da junção da ideia e da existência, do sentido e do sensível, anteriormente ao entendimento que concebe e se utiliza da substância como um instrumento teórico de purificação de toda mistura e ambiguidade em prol da determinação do Ser necessariamente oposto ao Não-ser. Por não obedecer a

esse purismo teórico, o modo de ser do comportamento nos revelou, a partir das condições da sua realização, a ausência primordial de fronteiras entre a vida e o espírito e a filiação do humano ao pré-humano. O sujeito do comportamento não é um espírito separado e livre das vicissitudes do mundo e da contingência do seu corpo. E se o comportamento não tem por fonte um retiro egológico puro no qual as decisões se dão a partir da evidência e da univocidade das significações formais, então, é preciso concluir que o comportamento, além de não ser fácil e automático, implica uma falta de certeza prévia e se dá sempre em risco. Fora do antropologismo metafisicamente fundamentado, o sujeito não é uma substância separada do seu comportamento; ele é apenas uma existência cujo sentido jamais repousou acima do próprio comportamento que, por sua vez, não se realiza sob o domínio de um princípio superveniente fixo e inalterável, e isto significa que o *se comportar*, a contragosto das instituições que a alimentam e sobrevivem da fuga para as ideias transcendentes, não tem por fundamento um absoluto separado a partir do qual se define o homem como uma ruptura com o pré-humano. No entanto, a análise do comportamento, despertando-nos para a necessidade de investigá-lo, nos descortinou o pré-humano anterior ao saber como a matriz das possibilidades de encontros: do homem consigo mesmo, com o mundo, com o Ser.

PARTE 4: LOGOS, HOMEM, VIDA

Introdução

Anteriormente, testemunhamos que a exploração do *Lebenswelt* carecia da retomada de um *Logos* cuja realidade resistiu à *Unendlichkeit* que promoveu uma separação e objetivação idealistas do infinito então unicamente acessível através de um pensamento essencialista. Constatamos também que o pensamento da essência como determinação ontológica formal e estática é incapaz de apreender o sentido e o valor da vida que exigem a consideração de um *pré-ser* como aquilo que precede e excede a capacidade reflexiva de uma consciência que pretende a autossuficiência egológica. Nesses termos, pretendemos analisar como essa *nova* ontologia da vida, cuja elaboração deve explicitar e se amparar sobre o *estado nascente* do *Logos*, retira do pensamento a essência e o Ser como ídolos ideais que alimentam e fecham suas reflexões em si mesmas, incapazes de reconhecer o seu nascimento e as suas raízes, dimensionadas numa obscuridade bárbara e inumana. Com o intuito de dissolver a idolatria do pensamento antropologista, e subverter o *ego*, nos propomos abordar esta obscuridade, desvencilhando-nos da essência e do Ser, do *a priori* formal e dos fundamentos absolutos, a fim de reencontrarmos a vida através de um contato ingênuo e admirado pelo qual se reconhece o valor ontológico da facticidade do mundo. Para Merleau-Ponty, essa retomada da vida, em sua condição de *pré-ser*, por meio de uma arqueologia do *Logos em estado nascente*, exige e se configura como uma "fenomenologia do Ser pré-reflexivo", que é a única capaz de atingir e de nos propiciar a experiência do "não-sabido", o *Ungewusst*, conforme a afirmação de Merleau-Ponty (1995, p. 66) recordando Schelling. E se a possibilidade inicial dessa fenomenologia consiste em nos reconduzir ao não-sabido como introdução à ontologia da vida, então, é preciso esclarecer a ontologia que só a percepção nos ensina (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 64) ao se opor às filosofias reflexivas que afirmam a idealidade do *ego* separado da sua própria vida e de toda obscuridade irrefletida, porque, por meio dessa oposição, a percepção, que restaura as raízes existenciais da compreensão e a abertura pré-filósofica ao mundo, nos permite assistir, simultaneamente, à gênese da subjetividade, do saber e dos seres. Mostraremos que, ao seguir pelo caminho da percepção como inversão da idealização, a fenomenologia do Ser pré-reflexivo irá revelar o nosso entrelaçamento genético e não antropologista com

a *erste Natur* como "um princípio de Deus tão importante quanto a bondade: o 'furor de Deus', o 'fogo devastador'" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 62). E sendo um princípio de Deus, a *erste Natur*, enquanto um sobre-ser (*Übersein*) bárbaro e assustador que constitui o tecido de toda a vida e de todo existente, nos possibilita a experiência de Deus como um surgimento puro e imotivado, como um abismo (*Abgrund*), porque, em Schelling, "Ele é o que existe sem razão (*grundlos Existierende*)" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 60), conforme interpreta Karl Jaspers. Nessas condições, a ontologia da vida, que a absorve e também sobrevive como uma *Naturphilosophie* oposta a qualquer concepção de doutrina, é coerente com a investigação do "tema único da filosofia", a saber: "o *nexus*, o *vinculum* 'Natureza'-'Homem'-'Deus'" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 265) que se apresenta como resposta à confusão metafísica entre o naturalismo, o humanismo e o teísmo enquanto formas sedimentadas de interpretações tradicionais do Ser. Enfatizando a sua contribuição para pensarmos a vida sem perdê-la, deveremos analisar como a *Naturphilosophie* nos situa no Absoluto, como ela nos revela um Absoluto que sai de si mesmo e se faz Mundo, como ela nos permite compreender Deus inseparável da experiência do finito e, em suma, como ela anula o ponto de vista do Absoluto independente (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 73). Obviamente, na medida em que ela se opõe à noção de doutrina, a *Naturphilosophie* não reconhece à filosofia a exclusividade de acesso ao Absoluto. Por esta razão, e atentos ao modo como Merleau-Ponty absorve a relação entre arte e filosofia em Schelling, demonstraremos como "a filosofia da Natureza tem necessidade de uma linguagem que possa retomar a Natureza no que ela tem de menos humano e que, por isso, estaria próximo da poesia" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 71). E quanto a este propósito, deveremos destacar como, de acordo com Merleau-Ponty, a pintura de Cézanne nos reconduz à dimensão estética do *Logos* como explicitação do inumano ao qual se chega submetendo-se a uma alienação da sua humanidade.

Capitulo 1: Percepção e Logos

Inicialmente, pretendemos demonstrar que a grande contribuição filosófica que a afirmação do primado da percepção proporciona para uma ontologia da vida, é que, através desta primazia, Merleau-Ponty revela e explora uma região ontológica *abaixo* da

ideia. A percepção realiza a inversão da idealização que ocasionou uma destituição ontológica da vida então desvalorizada diante do absoluto e da racionalidade separados e sem começo que alimentam o dogmatismo de uma ciência que, encerrada em sua idealidade, se pretende eternamente dada, segura e inquestionavelmente óbvia. O grande problema dessa idealização do absoluto e da racionalidade, na medida em que esse processo desenraiza a ciência, oculta e menospreza o *abaixo pré-científico*, consiste em que ela separa vida e *Logos*, afirmando a preexistência ideal, transcendente e positiva deste último, que prescinde do seu próprio nascimento e se estabelece livre de toda mistura com o mundo, assim como o infinito está fora do tempo desfrutando de uma inteligibilidade que jamais conheceu a contingência fenomênica. Opondo-a radicalmente à ideia – e à *epistême* e ontologia que esta fundamenta –, Merleau-Ponty restitui a primazia da percepção entendendo que, por meio da potência genealógica desta, podemos restaurar a proximidade e o entrelaçamento da vida e do *Logos*. Então a oposição entre a percepção e a ideia deve ser retomada como um elemento da realização de uma ontologia da vida cujo sentido não se esclarece, completamente, sem a explicitação do enraizamento da racionalidade e do absoluto. Diante dessas condições de uma consideração ontológica da vida nos resta analisar e demonstrar o poder radical e revolucionário da percepção capaz de nos entregar um *Logos em estado nascente* retirando-nos, assim, da filosofia que cultuou a divindade da razão. E nesses termos, defendemos que, para olharmos novamente para a vida, precisamos assistir ao nascimento do saber, porque apenas estando diante deste nascimento o nosso olhar é ingênuo, admirado e incoativo.

Através da busca pelo nascimento do *Logos*, Merleau-Ponty restitui a facticidade como um elemento fundamental da compreensão da vida, do mundo e da subjetividade. Trata-se de evidenciar o elo entre existência e sentido de tal modo que a facticidade se nos mostra como aquilo com o que estamos em contato quando compreendemos, por exemplo, a subjetividade. Se o *Logos* nos *põe em contato* com aquilo que nos propomos compreender, então, tendo em vista este propósito, ele nos retira todo fundamento metafísico, todo *a priori*, e mesmo a nossa própria subjetividade que filosofa, e nesses termos, o *Logos* nos deixa diante de uma obscuridade pré-egológica que devemos enfrentar se quisermos entrar em contato com nós mesmos e nos conhecermos. A admissão de um fundo obscuro como um solo psíquico sem-*ego* que constitui um substrato pré-dado que deve ser refletidamente retomado se o *ego* quer aprender a se conhecer significa afirmar, não apenas a relevância de uma esfera passiva e irrefletida da

vida egológica, mas também, que o *ego* não se realiza, ultimamente, estabelecendo uma ruptura com o seu processo de formação e instaurando, com isto, um novo dualismo, a saber, entre a vida e o transcendental. E mostraremos que o surgimento desse novo dualismo é decisivamente impedido com a procura de um *Logos* mais fundamental do que o *cogito*, um *Logos* que, deixando-nos diante de um nada saber, traz consigo a junção e a simultaneidade entre o ser do sujeito e o ser do mundo, e se isto significa a restituição de ambos, o *Logos* nos revela um sujeito que *se admira* com o mundo e nos mostra que essa capacidade de *admiração* dissolve todo *além*. Nesses termos, que função filosófica pode ser atribuída à *admiração* recuperada através da afirmação perceptiva do *estado nascente* do *Logos*? Ora, na medida em que ela dispensa todo *além* como o recinto puro de um saber eternamente dado, a *admiração* não apenas nos testemunha que a filosofia começou, mas também, nos revela o verdadeiro começo da filosofia. Sob este ponto de vista, a filosofia não é entendida sem um começo que está antes dela mesma, em um sentimento que traz consigo o elo entre o corpo, o mundo e a vida. E isto reforça a nossa tese de que a ontologia da vida exige que a filosofia tenha um começo. Mais precisamente, deveremos indicar como a filosofia se constitui como um *perpétuo começo* que salvaguarda uma *opinião originária* anterior e inversa ao saber. Em suma, é preciso esclarecer que a ontologia da vida retira da filosofia a evidência absoluta do saber de que "o Ser é" e "o Nada não é". A ausência desta oposição que se cristalizou em mito é encontrada no *estado nascente* do *Logos* antes deste ter sido transformado em instrumento lógico de posse de um sujeito predicativo, e nessas condições, precisamos mostrar como o *Logos* para ela nos conduz e restaura uma *evidência expressiva* primordial que precede as significações lógicas. A consideração dessa expressividade fundamental, que consolida a subversão do sujeito metafísico preso à sua imaturidade teórica, nos propicia a experiência do nascimento do *Logos*, quando nos é revelado que ele não é uma posse exclusiva do filósofo, mas que se entrega também ao pintor, poeta, músico, escultor.

1.1. A significação filosófica do primado da percepção

Em sua defesa do *primado da percepção* que nos proporciona a experiência da unidade de uma coisa real e mundana antes e independentemente de uma lei ideal unificante possuída desde sempre pela consciência reflexiva que não nasceu no mundo e nele não tem lugar, Merleau-Ponty afirma que "a certeza da ideia não fundamenta a da

percepção, mas repousa sobre ela" (2015, p. 32), uma vez que, segundo o filósofo, a percepção nos ensina a passagem entre os momentos do tempo e nos proporciona a sua unidade. Merleau-Ponty então contesta que possa existir uma certeza em si válida e legítima que prescinde da passagem e da unidade do tempo. Em outros termos, a ideia possui uma historicidade da qual ela emerge, e é justamente essa espessura temporal que lhe dota de uma certeza que não significa, fundamentalmente, uma ruptura com o *mundo percebido*. Neste sentido, é preciso reconhecer que "o mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existência. Uma concepção desse gênero não destrói nem a racionalidade, nem o absoluto. *Ela procura fazer com que desçam à terra*" (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 32; grifo nosso). A defesa filosófica do primado da percepção – sem o qual toda racionalidade, todo valor e toda existência se apresentam incompletos, frágeis e inconsistentes – significa, rigorosamente, *fazer descerem à terra* a racionalidade e o absoluto, ao invés de destruí-los. Isto significa que, através da afirmação do primado da percepção como o fundo sempre pressuposto do pensamento, da moral e da ontologia, Merleau-Ponty se propõe esclarecer o enraizamento da racionalidade e do absoluto, então compreendidos como primordialmente entrelaçados à terra, resultando no enriquecimento e na elevação da terra à condição de centro metafísico cuja totalidade é intransponível e inesgotável. O primado da percepção nos proporciona a experiência da recuperação racional, moral e ontológica da terra, cujo estatuto metafísico reconhecido lhe assegura a condição de *fundo sempre pressuposto* que abriga em si o nascimento da racionalidade e do absoluto.

Uma vez afirmada a primazia da percepção, deve-se admitir que, no domínio da experiência, não nos deparamos primeiramente com verdades, e sim, com presenças. A verdade é própria do ser ideal e necessário desde sempre adulto que desfruta de uma forma separada, completa e independente do seu nascimento mundano. Enquanto que a presença não se dá à experiência perceptiva sem uma dimensão oculta que tanto a torna possível quanto determina o caráter não intelectualista e não empirista do inacabamento prático da sua síntese. No âmbito da primazia da percepção, o Ser não é mais suscetível à síntese intelectual do sujeito pensante como um ponto metafísico absoluto (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 313). Este questionamento da ontologia construída a partir do poder sintético do sujeito pensante se traduz em uma inversão da matematização do mundo que o determina

objetivamente[165]. Em outros termos, isto quer dizer que a percepção nos dá a forma dos objetos através de uma intersensorialidade aberta desfazendo, deste modo, a idealização que dá ao objeto uma forma geométrica abstrata (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 309) que exige a separação entre o sujeito e o seu corpo, entre ele e o mundo. Nessas condições, no domínio da primazia da percepção não lidamos mais com uma ontologia do ser verdadeiro, que não tem nada de oculto segundo a sua idealidade e necessidade formais, e sim, somos levados a pensar uma *nova* ontologia cuja preocupação fundamental é a de investigar como o Ser se faz presente. E se esta presença intersensorial não foi ainda submetida às condições racionais da verdade que a transformariam em um Objeto determinado e transparente, ela é constituída por um jogo aberto e dinâmico de múltiplas experiências que jamais nos dispõe uma racionalidade definitivamente adquirida e suscetível de ser absorvida pelo processo de idealização, uma vez que em seu jogo aberto e dinâmico, a presença bruta e selvagem é uma transcendência, isto é, ela não é a manifestação acabada da ipseidade plena da coisa. Dito de outro modo, conforme ressalta Merleau-Ponty:

> Bem entendido, a ipseidade nunca é *atingida*: cada aspecto da coisa que cai sob nossa percepção é novamente apenas um convite a perceber para além e uma parada momentânea no processo perceptivo. Se a coisa mesma fosse atingida, doravante ela estaria exposta diante de nós e sem mistério. Ela deixaria de existir como coisa no momento mesmo em que acreditaríamos possuí-la (1999, p. 313).

Ocorrendo antes da explicitação metafísica das condições ideais da verdade do Ser, em uma dimensão *dóxica* acentuadamente marcada pela contingência, a percepção é um processo indefinido e é justamente porque a sua indefinição preserva e assinala o mistério da coisa que ela nos dá acesso à sua presença como uma transcendência que não

---

[165] Merleau-Ponty contesta o intelectualismo da síntese que fundamenta uma objetivação epistemológica do mundo, do sujeito e do corpo. Para ele, "não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo, quando sai de sua dispersão, se ordena, se dirige por todos os meios para um termo único de seu movimento, e quando, pelo fenômeno da sinergia, uma intenção única se concebe nele" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 312). A sinergia nos revela a fenomenalidade do corpo, então retirado do mundo objetivo, e sendo concebida como uma intencionalidade que não é um pensamento, a síntese que ela proporciona não se traduz em uma posse objetiva, a sinergia antes propicia o saber de si do corpo, um saber antes do saber intelectualista, como condição para a percepção da presença que se manifesta em uma série aberta de experiências que demanda o corpo como unidade aberta e indefinida. Nesses termos, "apoiada na unidade pré-lógica do esquema corporal, a síntese perceptiva não possui o segredo do objeto, assim como o do corpo próprio, e é por isso que o objeto percebido se oferece sempre como transcendente" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 312). Em todo caso, em sua verdade, a transcendência perceptiva é pré-epistemológica.

possuímos. É por nos impedir a posse da coisa que a percepção, simultaneamente, nos retira do mundo objetivo e nos junta à verdadeira transcendência em seu mistério *dóxico*. Em suma, de acordo com Merleau-Ponty, "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" (1999, p. 313). Se, para Merleau-Ponty, o *dóxico*, ou a *opinião originária* à qual nos reconduz o primado da percepção, é marcado pela mistura e indivisão pré-metafísicas e pré-lógicas entre o Ser e o Nada, então, conforme a *realidade perceptiva* da sua transcendência, a coisa é *dóxica*, isto é, ela é uma mistura e indivisão do Ser e do Nada, ela é presença e ausência, visível e invisível, ou, em uma palavra, a transcendência é misteriosa e a visibilidade é intrinsecamente enigmática. Como se nota, a descida ou a retomada do *dóxico* prévio à idealização científica do começo da filosofia significa, em termos gerais, um questionamento do privilégio e do purismo ontológicos da essência.

O primado da percepção, invertendo o privilégio clássico da essência positiva e da forma separada, desloca o Ser da verdade para a presença, e agora, a pergunta de base não é mais sobre as condições da verdade do Ser (o que sempre nos leva a aceitar o privilégio teórico, ontológico e científico, da idealidade e da necessidade cujas formas, pretendendo a preservação ascética da sua pureza e positividade, não admitem o seu nascimento a partir do *fundo sempre pressuposto* da terra), mas, ao contrário, a pergunta fundamental que emerge do primado da percepção é acerca das condições sobre a presença do Ser, sobre o modo como ele está presente e como temos acesso à sua presença enraizada nesse *fundo sempre pressuposto* anterior ao ser ideal e necessário e à verdade como uma aquisição disponível definitivamente válida. Ora, essa recuperação racional, moral e ontológica da presença entrelaçada à terra como campo primordial onde a experiência perceptiva desfruta de um primado, traz consigo a exigência de uma transformação do pensamento que, abdicando-se das suas verdades como aquisições definitivas que a sua capacidade de idealização lhe proporcionou, deve buscar se compreender a partir das suas raízes, deve condicionar a sua soberania legítima à compreensão do seu nascimento, em suma, e de uma forma geral, ele deve se despir da estreiteza das suas ideias de adulto. E assim, recusando-se o autoconhecimento conforme ao ser ideal e necessário e recusando a se definir através de uma essência, a partir da sua *renovação*, esse é "um pensamento que se lembra de ter nascido, retoma-se soberanamente, e no qual coincidem o fato, a razão e a liberdade" (MERLEAU-PONTY,

2015, p. 46). A real soberania de um pensamento que se retoma verdadeiramente é própria de um pensamento que se lembra do seu nascimento através do qual ele revive o entrelaçamento primordial da facticidade, da racionalidade e da liberdade. Por outro lado, isto é o que se perde quando o pensamento acredita que a sua soberania é alcançada numa adequação formal consigo mesmo encerrado em suas operações cuja autorreferência lhe assegura a posse da evidência, e assim se esquece de que ele teve um nascimento que, para Merleau-Ponty, se encontra entre as condições imprescindíveis de uma soberana retomada de si do pensamento ou de um autoconhecimento verdadeiro. Nesses termos, para o pensamento sem nascimento que idealizou a si mesmo e que consegue apenas encontrar, adequada a si e encerrada em si mesma, a sua forma desde sempre adulta e disponível de modo pronto, acabado e inalterável, apresentam-se idealmente separados o fato, de um lado, e a razão e a liberdade, de outro lado. Isto é, trata-se de uma separação ideal que começa por recusar o nascimento do pensamento que, por seu lado, progressivamente acredita em sua idealidade que se preserva e se torna cada vez mais mitológica impedindo-lhe a lembrança de ter nascido, e então, o pensamento se compreende como cidadão de um outro mundo racionalmente purificado de toda facticidade e no qual lhe estão disponíveis os princípios formais que tanto asseguram a sua liberdade quanto fundamentam a possibilidade de uma moral. A liberdade e a moral estão dadas de antemão para um pensamento que idealmente se separa da facticidade sem qualquer privilégio ontológico e científico.

No entanto, a lembrança de ter nascido, tornada possível pela afirmação do primado da percepção, implica numa reabilitação ontológica da facticidade que nos permite ter a experiência de uma significação que não é da ordem do conceito (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 36), e mesmo nesta dimensão pré-lógica, contrariando alguma objeção cética, através do primado da percepção, nos certificamos de que “há sentido” e não caos na facticidade mundana, simplesmente, nesses termos, é preciso dar-se conta de que “a racionalidade não é garantida nem como total nem como imediata. Está, de algum modo, aberta, o que quer dizer ameaçada” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 47). Para o pensamento que se lembra de ter nascido, que se compreende enraizado, que reconhece o primado da percepção, que retoma uma significação anterior ao conceito e experimenta a junção pré-lógica da existência e do sentido, a racionalidade não é uma aquisição definitiva assegurada aprioristicamente pela correlação lógica das suas operações e não é tampouco metafisicamente fundamentada. O primado da percepção,

revelando a sua função filosófica dentro de um projeto de renovação da ontologia, leva o pensamento a abrir mão dos seus conceitos como forma privilegiada de dizer o Ser, e exigindo-lhe a conquista de um poder ontológico mais amplo e mais profundo do que o fornecido pelos conceitos, a admissão do primado da percepção leva o pensamento a se compreender geneticamente entrelaçado ao "há sentido" como o testemunho da presença sensível do absoluto e como nascimento da racionalidade que não se entrega, ultimamente, à atividade de idealização que pretende alcançar a evidência definitiva através da posse de significações desde sempre já formadas, assim igualmente disponíveis e incorruptíveis. Em outros termos, a percepção não entrega ao pensamento que se lembra de ter nascido formas puras e idealmente prontas e positivas, pois, de acordo com a sua primazia, a percepção nos permite ter a experiência da mistura da forma e da matéria, e deste modo, o primado da percepção, revelando ao pensamento uma dinamicidade e uma indeterminação espontâneas e pré-ontológicas, o reconduz ao processo de formação anterior às formas positivamente determinadas e separadas da matéria, o reconduz ao nascimento da forma e ao originário tomar forma da matéria. Trata-se da superação de uma ontologia dualista por meio da defesa do primado da percepção. E isto define o risco intermitente de uma racionalidade que não é a de um pensamento para o qual toda realidade é algo que ele possui, é exclusivamente uma *realidade pensada*.

1.1.1. A inauguração perceptiva da nova ontologia: a morte de Deus e o nascimento do *Logos*

Através da afirmação da primazia da percepção, questionando a obviedade dogmática da racionalidade, Merleau-Ponty busca "somente mostrar o laço por assim dizer orgânico da percepção e da intelecção" (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 43), e é justamente esta continuidade entre a experiência e o pensamento que nos permite compreender que "a significação e os signos, que a forma e a matéria da percepção sejam aparentadas desde a origem, e que, como se diz, a matéria da percepção esteja 'prenhe de sua forma'" (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 36). Há, portanto, um parentesco originário entre a forma e a matéria que nos é revelado pela percepção. Nesse estado perceptivo de prenhez ou pregnância tanto a forma quanto a matéria não se encontram acabadas e idealmente determinadas, mas antes, encontram-se dinamicamente e indefinidamente misturadas constituindo a plasticidade, a abertura, o acordo e a alteração de múltiplas

experiências. Na dimensão da percepção não há matéria e forma em si, inertes e inalteráveis, e por isto, o mundo percebido não é um mundo estático, dado de modo objetivamente acabado, completo e imodificável, mas, ao contrário, ele é um mundo dinâmico que incessantemente se faz e se refaz segundo possibilidades ilimitadas de um enriquecimento prometido que lhe outorga um inacabamento e uma intransponibilidade. Um mundo materialmente sempre grávido é um mundo cuja presença é simbólica, e este simbolismo ontológico é caracterizado por abrigar as raízes do parentesco originário entre a forma e a matéria, entre a significação e o signo, entre a racionalidade e a facticidade. A demonstração do primado da percepção é, portanto, indissociável de uma restituição ontológica do mundo como referência para se avaliar a racionalidade, para o pensamento do absoluto, e para se analisar a possibilidade de uma moral[166]. "Não há aqui, portanto", na tentativa de extrair e de expor a significação filosófica da defesa da primazia da percepção, "nenhuma destruição do absoluto ou da racionalidade, senão do absoluto e da racionalidade separados" (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 52). Quanto à dissolução da separação idealizada, Merleau-Ponty considera:

> Na verdade, o cristianismo já consistiu em substituir o absoluto separado pelo absoluto nos homens. A ideia nietzschiana de que Deus morreu já está contida na ideia cristã da morte de Deus. Deus deixa de ser objeto exterior para se misturar à vida humana; e essa vida não é simples retorno a uma solução intemporal: Deus precisa da história humana; como diz Malebranche, o mundo é inacabado (2015, p. 53)[167].

---

[166] Compreendida a partir do primado da percepção, Merleau-Ponty concebe a moralidade como um problema, isto é, ela não está dada mas por fazer (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 58); se não há nenhuma norma universal prévia e nenhum princípio privado que fundamentem a sua possibilidade, também não há nenhuma fatalidade que determine a impossibilidade da moralidade. Merleau-Ponty a localiza na experiência da percepção de outrem que dá sustentação à pluralidade das consciências que nos revela a natureza inesperada, difícil e preciosa da moralidade (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 51). Para Merleau-Ponty, "a percepção de outrem fundamenta a moralidade ao realizar o paradoxo de um *alter ego*, de uma situação comum, ao me recolocar a mim, minhas perspectivas e minha solidão incomunicável no campo de visão do outro e de todos os outros. Aqui, como em toda parte, o primado da percepção (...) é o remédio para o ceticismo e para o pessimismo" (2015, p. 51-2) que acreditam que a unidade só pode ser reencontrada no além. Eis a encarnação da moralidade que abre a sensibilidade como meio de comunicação e de encontro aos quais a percepção nos dispõe porque ela ultrapassa as sensações, porque ela ultrapassa as qualidades, os instantes, a série de estados descontínuos, e nos entrega a indivisibilidade da vida e nos permite reencontrar a pessoa como uma unidade que nos testemunha a implicação do absoluto em nossa experiência.

[167] Em outro momento, ao responder a uma objeção, Merleau-Ponty reforça: "Disse que dizer que Deus morreu, como os nietzschianos, ou falar da morte de Deus como os cristãos, é mesclar Deus ao homem, e que, nesse sentido, os próprios cristãos estavam obrigados a ligar a eternidade ao tempo" (2015, p. 74). Desde então a compreensão do sentido da vida humana não deve ser buscada fora do tempo, pois, a eternidade separada destitui o sentido da vida, e assim, apenas uma relação temporal com um Deus morto pode nos propiciar uma vida com sentido, uma vida cujo sentido não depende de uma solução intemporal. Nesses termos, para Merleau-Ponty, se a filosofia não quer ser acusada de um desvio, ela não deve solucionar o problema da relação eternidade-tempo, universal-individual, unidade-pluralidade, purificando-

Como se nota, Merleau-Ponty não questiona a morte de Deus, mas, para ele, o Deus que morreu foi o absoluto separado. E é considerando a dissolução da separação entre Deus e o homem que se torna possível propor um primado da percepção, pois, para Merleau-Ponty, a morte do absoluto separado não nos proporciona apenas uma melhor compreensão do infinito, que deixa de ser um objeto exterior, mas também, temporalmente misturado à vida e ao mundo, restituindo-lhes o sentido e o valor intrínsecos, nos permite pensar uma *nova* ontologia que, para explorá-los e recuperá-los, necessita do primado da percepção como meio de acesso à vida e ao mundo. A percepção, desfazendo a purificação ideal dos opostos que elimina a vida da contradição, nos permite a experiência dessa mistura: de Deus e da vida, do absoluto e do homem, da eternidade e do tempo, da racionalidade e da historicidade. Em certo sentido, a afirmação do primado da percepção é uma herança da morte de Deus, visto que, a dissolução da separação idealizada, desfazendo o dualismo ontológico entre essência e existência e abrindo caminho para a retomada da experiência da imanência de Deus no tempo, na vida e na terra, resultou numa restauração ontológica, racional e moral do mundo cuja experiência exige que se reconheça a percepção como faculdade e atividade primaciais.

A dignidade filosófica da percepção, que leva Merleau-Ponty a defender a sua prioridade, consiste em que ela nos dá acesso a uma inteligibilidade anterior às sínteses téticas e às unidades ideais e em que ela é capaz de acompanhar, resistindo ao mistério e à indeterminação do nascimento das significações, a riqueza inesgotável do incoativo inacabamento do mundo oriundo dela e perpetuamente vivificado pela morte de Deus. Recuperado e tornado simbólico, e abrigando metafisicamente o verdadeiro infinito como um berço ou um forro de invisível que atravessa, transcende, possui e gesta todo visível, o mundo inacabado é um mundo sempre nascente. Eis o que nos entrega a percepção, que acaba por nos mostrar que, ao invés de determinar o mundo como um Grande Objeto como o faz o processo de idealização associado à compreensão do infinito como um ente positivo e exterior, a morte de Deus representa a inversão e o questionamento desse processo e dessa compreensão, desde os seus princípios básicos até aos seus resultados últimos, e neste sentido, o fim da separação do absoluto e da racionalidade ou a presença

os e concebendo-os separadamente, assim como, para ele a filosofia deve se debruçar sobre a problematicidade das soluções temporais constitutivamente provisórias.

sensível e carnal de Deus anterior e mais fundamental do que qualquer verdade que se possui, revela o enigma intrínseco à visibilidade então restituída ontologicamente, dota o mundo e a razão de um mistério (*Abgrund*) e caracteriza a vida e o homem com uma estranheza fundamental proveniente desse fundo inumano sobre o qual se enraízam. E neste sentido, outorgando-lhes uma indefinição, o fundo inumano que lhes está entrelaçado nos leva a conceber a aparição da vida e do homem como um milagre. Nessas condições, tendo em vista a superação do dualismo metafísico que alimentou a cisão cética e niilista do mundo assim como ocasionou a desvalorização da vida, "ao falar de um primado da percepção", Merleau-Ponty pretendeu exprimir que, nesses termos:

> A experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens, *que ela nos entrega um logos em estado nascente*, que ela nos ensina, fora de todo dogmatismo, as condições verdadeiras da própria objetividade, que ela nos lembra as tarefas do conhecimento e da ação. Não se trata de reduzir o saber humano ao sentir, mas de assistir ao nascimento desse saber, de torná-lo para nós tão sensível quanto o sensível, de reconquistar a consciência da racionalidade, que se perde ao crê-la óbvia, que se a reencontra, ao contrário, ao fazê-la aparecer sob um fundo de natureza inumana (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 49-0; grifo nosso).

A mistura de Deus à vida, ao homem, ao mundo, representa a presença, neles, de um *Logos em estado nascente*. Isto é, da mesma forma que Deus não é um objeto exterior ou um infinito positivo idealmente transcendente, não há um *Logos* idealmente sem nascimento, pronto e disponível ao pensamento em um lugar mitológico anterior e separado do mundo, da vida e do homem. *Em estado nascente*, este *Logos* em relação ao qual não há coisas, verdades e bens em si, ao invés de nos proporcionar uma racionalidade segura, coloca em intermitente ameaça a racionalidade que ele nos revela e nos dispõe antes do processo de idealização que irá encontrar refúgio na lógica formal e pura como o recinto das sínteses téticas. Isto significa que, se na dimensão do *Logos em estado nascente* não há mais o ser absoluto do sentido, todavia, *há* absolutamente sentido, um sentido que contém o começo da racionalidade[168]. Uma racionalidade que começa por

[168] Se o primado da percepção leva à constatação da impossibilidade de não haver sentido, isto não significa afirmar, para Merleau-Ponty, o ser absoluto do sentido assegurado, por exemplo, pelo *Ens realissimum* que resguarda a religião da contingência radical do mundo. Se o *Logos em estado nascente* se opõe, em certa medida, ao *Ens realissimum*, e se Merleau-Ponty encontra um sentido que existe absolutamente sem existir como um sentido absoluto, ele não apenas não faz uma filosofia religiosa (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 74), revelando o vínculo perceptivo entre sentido e contingência, mas também, ele recusa à religião a posse completa e exclusiva das condições de todo sentido, já que o *Logos em estado nascente* prévio ao ser

não ser uma aquisição tranquila e definitiva é própria de uma inteligibilidade que *desceu à terra* e que igualmente se encontra *em estado nascente*, entregando-nos não coisas, verdades e bens já constituídos e dogmaticamente entificados, mas sim, que nos reconduz para o momento genético *em que se constituem* para nós as coisas, as verdades, os bens, anteriormente à idealização da objetividade segundo o ser absoluto do sentido. É deste modo que o primado da percepção, retirando-nos de todo dogmatismo marcado por uma ruptura ideal e pelo ocultamento do nascimento, *nos entrega um logos em estado nascente*. Para a experiência da percepção não há uma inteligibilidade que não teve nascimento, mas o fato do seu nascimento lhe outorga uma indefinição e um risco constante.

Se a experiência da percepção torna inconcebível a preexistência ideal do *Logos* anterior e separado do mundo, da vida e do homem e nos reconduz ao nascimento do *Logos*, então, porque devemos sentir a nós mesmos em nosso saber, o primado da percepção, questionando a pretensa natureza divina da razão própria de um espírito separado e puro, humaniza o saber ou mostra o nascimento sensível do saber humano a partir de um fundo inumano que o torna possível tanto quanto o indefine, mas que, fundamentalmente, o preserva na medida em que lhe interdita a crença dogmática de que a sua racionalidade é alguma coisa óbvia. E assim, sendo-nos entregue pela percepção ao invés do entendimento – pelo que se compreende a primazia da primeira –, o *Logos em estado nascente* recupera o *Verborgen* como o domínio de uma racionalidade em devir, incoativa e bruta, que nos assinala o começo humano da filosofia. Porém, como se vê, restaurar a humanidade do começo do saber a partir de uma arqueologia do fundo inumano do *Logos* implica numa inversão da filosofia. E nesta inversão da idealização que se afastou do nascimento do *Logos* rumo a uma visibilidade formal purificada de todo *Verborgen*, ocorre a renovação do pensamento que passa a ter, entre as suas principais tarefas, a de "encontrar um *logos* encarnado nos fenômenos sensíveis, uma fé e uma opinião fundamentais (*Urglaube, Urdoxa*) ligadas ao devir inteligível das ideias, a uma 'gênese do sentido' (*Sinngenesis*)" (DÉLIVOYATZIS, 1987, p. 251). É necessário revelar a *encarnação do Logos* que recupera uma fé e uma opinião que abrigam as raízes da inteligibilidade das ideias que não se realiza, portanto, a partir de uma ruptura com o

---

absoluto do sentido nos é entregue pelo primado da percepção que nos revela geneticamente emaranhados ao mundo.

seu próprio devir emaranhado a uma gênese do sentido. Pensar a gênese do sentido implica em reconhecer que a ideia não é já inteligível desde a eternidade exterior ao mundo, que ela possui um devir que remonta à encarnação do *Logos* a partir da qual é possível absorver os fenômenos sensíveis em uma *nova* ontologia que é, ela mesma, uma inversão que dispõe o engajamento no mundo como *renovação* da filosofia cujo começo passa a ser concebido como o de uma pré-ciência que deverá explicitar uma razão operante imanente ao fenômeno cujo fluir não se entrega, totalmente, à objetivação categorial da metafísica do entendimento. Trata-se de reconhecer, primeiramente, que o seu próprio *brotamento* impede que a reflexão seja absolutamente transparente para si mesma e que ela não é mais do que um dom que me é oferecido pela natureza (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 74), e em seguida, essa pré-ciência da *encarnação do Logos*, indo além das relações causais entre os acontecimentos da natureza objetivada, deve alcançar a gênese do sentido na própria reciprocidade entre os fenômenos, ou seja, questionando a racionalidade idealmente exterior e estática, a *nova* ontologia precisa ter demonstrada a possibilidade de uma *ciência do fenômeno* – uma pré-ciência *dóxica* – cuja tarefa é a de nos desvelar que "*há* uma razão de ser que orienta o fluxo dos fenômenos sem estar explicitamente posta em nenhum deles, um tipo de *razão operante*" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 81; grifos nossos). A sua encarnação faz com que o *Logos operante* não seja uma razão de ser explícita. Se este *Verborgen* do qual ela brota, impede a transparência absoluta da reflexão e assinala a insuficiência do seu logicismo, ele é, todavia, indissociável da investigação sobre a gênese do sentido que nos comprove o surgimento da ideia ou o seu devir a partir de um sentido ou de uma significação que existe anteriormente à inversão racionalista pela qual se instaura a filosofia do entendimento. Cumpre à ciência do fenômeno demonstrar essa existência prévia do sentido ou da significação. E quanto a isto, podemos dizer que o primado da percepção estrutura, fundamentalmente, essa pré-ciência, pois, ele nos revela a dimensão *operante* do *Logos* anterior ao entendimento com suas categorias de significações unívocas trabalhadas por uma lógica formal que se sabe a si mesma, uma dimensão bruta e antepredicativa que lhe apresenta o seu brotamento que, impedindo-a tanto de encerrar-se numa adequação consigo mesma quanto reduzir tudo à sua imanência, se torna uma condição indispensável para a compreensão de uma reflexão modificada e radicalizada. E Merleau-Ponty nos reconduz à dimensão *operante* do *Logos* destacando como a recuperação da percepção traz consigo uma genealogia da idealização. Para o filósofo, o

percebido possui uma significação que permanece irredutível às significações do universo do entendimento (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 77) e, ao considerar "a percepção efetiva e tomada no estado nascente", Merleau-Ponty descobre uma significação inseparável do signo sensível, antes mesmo de toda fala (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 68), demonstrando que, geneticamente, há uma significação *existencial* que se encontra *abaixo* da significação *conceitual* da fala (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 248). A significação é constituída por camadas e em sua camada primordial e *dóxica* se encontra o *Logos* cuja encarnação silenciosa nos fenômenos sensíveis, sem ser uma presença explícita que nos entrega gratuitamente a razão de ser do fluxo fenomênico, é antes uma atividade *operante* anterior a toda fala. Nesses termos, se a percepção dispensa o juízo na apreensão de um sentido imanente ao sensível (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 63), ou seja, se a *razão operante* não está fundamentada no ato judicativo do entendimento, isto quer dizer que o objeto não é o resultado da imposição predicativa de significações formais ao suposto caos sensível. A recusa do sujeito predicativo – e da sua lógica formal analítica – nos leva à constatação de uma *lógica real* cuja operação pré-reflexiva é a *simbolização*, e assim, saímos da fala para a simbolização própria do *Logos encarnado*, e sobre o pano de fundo da sua presença simbólica silenciosa e não explícita, obtemos uma genealogia do objeto que, antes de ser uma realidade ideal e matemática, "é um organismo de cores, de odores, de sons, de aparências táteis que *se simbolizam* e se modificam uns aos outros e concordam uns com os outros segundo uma *lógica real* que a ciência tem por função explicitar" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 68; grifos nossos), sem ter a certeza de que irá acabá-lo. Temos então que a gênese do sentido se dá nessa concordância simbólica – a de uma *razão operante* – que demanda uma lógica real que lida com as significações *existenciais* que a percepção revela. E deste modo, o primado da percepção traz à luz a diferença entre uma *lógica do simbólico* e uma *lógica predicativa*, mostrando-nos que há uma experiência muda que não é anulada por seu mutismo, e que esse silêncio ontológico significa que o Ser se dá antes por meio de uma concordância simbólica do que pelas sínteses téticas dos predicados.

Porque ele representa a inversão da idealização intrínseca à sua significação filosófica, o primado da percepção deve começar por enfrentar uma objeção fundamental que lhe opõe, rigorosamente, o idealismo platônico e a compreensão platônica da filosofia cujo começo se estabelece através do afastamento da percepção rumo à ideia e daí à concepção de um mundo inteligível como o lugar da coerência racionalmente

fundamentada e completamente ausente da percepção vivida. Com efeito, conforme objeta Bréhier: “O senhor Merleau-Ponty muda, inverte o sentido ordinário daquilo que chamamos filosofia” (Apud MERLEAU-PONTY, 2015, p. 54). Para Bréhier, a percepção não dispõe de uma inteligibilidade suficiente para que se lhe possa reconhecer uma dignidade filosófica. Nesses termos, o absoluto e a racionalidade não se encontram misturados à terra e nela não têm o seu nascimento. Se o saber não se mistura à experiência, ele só pode ser o saber de uma realidade verdadeira que não se dá à percepção, e que, portanto, desacredita a capacidade cognitiva da percepção. E Bréhier prossegue em sua objeção:

> A filosofia nasceu das dificuldades concernentes à percepção vulgar. É a partir da percepção vulgar e ao tomar distância perante essa percepção que inicialmente filosofamos. *O primeiro dos filósofos*, Platão, ancestral de todos nós, filosofou desse modo. Longe de querer voltar a uma percepção imediata, a uma percepção vivida, partia das insuficiências dessa percepção vivida para chegar a uma concepção do mundo inteligível que fosse coerente, que satisfizesse à razão, que supusesse outra faculdade de conhecer distinta da própria percepção (Apud MERLEAU-PONTY, 2015, p. 54; grifo nosso).

O nascimento platônico da filosofia se dá a partir do distanciamento da percepção, e não há filósofos, que sejam dignos desse nome, anteriores àquele que primeiro filosofou desse modo. E nesses termos, dirigindo-se a Merleau-Ponty, complementa Bréhier: “O senhor toma esse idealismo platônico e segue precisamente o caminho inverso” (Apud MERLEAU-PONTY, 2015, p. 54). Se Platão foi o primeiro dos filósofos, isto é, se a filosofia não começou antes da idealização do seu começo, então, o destino da filosofia está inexoravelmente traçado desde então: a idealização como forma de alcançar a realidade verdadeira sem presença perceptiva no mundo. Diante disto, o opositor só pode mesmo reclamar uma indignação de direito, e Bréhier não deixa de fazê-lo: “Trata-se de saber se a filosofia consiste em se engajar no mundo, se engajar nas coisas, não ao ponto de se identificar com elas, mas ao ponto de seguir todas as suas inflexões, ou se a filosofia não consiste precisamente numa marcha inversa desse engajamento” (Apud MERLEAU-PONTY, 2015, p. 55). Conforme vimos, para Merleau-Ponty a filosofia não começa fora do mundo. Ele se empenhou em esclarecer o começo mundano da filosofia caminhando na contramão da marcha inversa do engajamento, isto é, Merleau-Ponty não se desviou das dificuldades de pensar o engajamento, que jamais lhe fora um acontecimento óbvio e

naturalmente determinado de antemão. E para o filósofo, a busca pelo começo mundano da filosofia é indissociável da compreensão do engajamento do sujeito filosófico como *ser no mundo*.

1.1.2. Engajamento e restituição do corpo: a junção com o mundo pré-objetivo

A investigação das condições do engajamento, que deve esclarecer a junção e a mistura genéticas do sujeito e do mundo, levou Merleau-Ponty a refletir sobre a encarnação da subjetividade a fim de pensar o próprio engajamento no mundo sob um ponto de vista ontológico. E nesses termos, para pensar o engajamento em sentido ontológico, Merleau-Ponty só poderia fazê-lo através de uma recuperação do ser do corpo, e por esta razão é que ele afirma que "ser corpo é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele *é* no espaço" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 205; grifo nosso)[169]. Isto é, *ser corpo* é indissociável e simultâneo ao mundo. Não há nenhum *a priori* a este engajamento, que é, ele mesmo, não um simples estado, mas uma condição eminentemente ontológica, segundo a qual não há um espaço ideal e objetivo prévio ao engajamento no qual o ser do corpo se encontraria como qualquer outro em si. Sendo assim, se "engajo-me com meu corpo entre as coisas", se "elas coexistem comigo enquanto sujeito encarnado" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 252), então, eu me encontro em um mundo que me diz algo sobre o meu ser e me oferece uma possibilidade de me compreender concretamente, pois, conceber-me como um ser no mundo a partir de uma *visão pré-objetiva* exterior e mais fundamental do que a visão idealizada do pensamento objetivo, significa admitir que não sou definido pela cisão entre a *res extensa* e a *cogitatio*, entre um processo em si objetivo e uma atividade egológica (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 119). Através do meu engajamento carnal, eu me encontro na ordem da existência anterior à divisão entre a ordem do em si (do fisiológico) e a ordem do para si (do psíquico) (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 119; p. 129), e então, uma vez alcançada a compreensão do meu *ser concreto*, sob este ponto de vista, não sou um psiquismo unido a um organismo. Ao invés desta associação psicofisiológica idealmente abstrata e

[169] Em outro momento, Merleau-Ponty afirma que "o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido" (1999, p. 122).

acentuadamente arbitrária, sou antes um arco intencional que suprime esse mosaico entre a inteligência e os sentidos (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 190):

> [Sou um] vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais (...). Por uma reviravolta insensível, um processo orgânico desemboca em um comportamento humano, um ato instintivo muda e torna-se sentimento, ou inversamente um ato humano adormece e continua distraidamente como reflexo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 130).

Portanto, no engajamento corpóreo do meu ser concreto sou este vaivém, esta mistura e indivisão entre o orgânico e o espírito, entre o corpo e a alma, entre o mundo natural e o mundo cultural. Em outros termos, conforme defende Merleau-Ponty, "a união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência" (1999, p. 131)[170]. E como acabamos de constatar, a existência é engajamento, é junção do corpo e do mundo.

Se nos lembramos que, de acordo com Merleau-Ponty, "pela experiência perceptiva *eu me afundo no mundo*" (1999, p. 275; grifo nosso), então, considerada em termos fenomenológicos, a percepção é uma atividade pré-reflexiva de engajamento, e por esta razão, uma fenomenologia da percepção nos esclarece sobre o sentido e a condição do engajamento no Ser. Contrário à filosofia reflexiva que se desvia do transcendental como problema filosófico por se situar desde o início numa dimensão transcendental que ela considera eternamente dada (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 98), o engajamento perceptivo, sem dispor do transcendental como um *a priori* a partir do qual se fundamenta a determinação do ser, recusa a definição do mundo como uma realidade inteiramente pronta suscetível de ser decodificada através de um encadeamento causal de acontecimentos. Recuperando a problematicidade do transcendental, a percepção nos mostra que ele tem que se realizar, e por isto, a investigação do transcendental nos conduz para além dessa determinação ontológica que nos coloca diante do em si do mundo. E isto significa nos retirar do Ser e nos encerrar em nosso absoluto Não-ser. Contra esse

[170] Através da busca pelo ser concreto do homem, Merleau-Ponty não apenas está criticando o dualismo ontológico do Ser e do Nada, mas também, e por conseguinte, a sua crítica atinge o cartesianismo que introduziu uma cisão ontológica no homem, idealizando-o e se afastando da sua concretude. Neste sentido, é preciso que, para uma fisiologia renovada, o acontecimento psicofísico não possa mais "ser concebido à maneira da fisiologia cartesiana e como a contiguidade entre um processo em si e uma *cogitatio*" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 131).

dualismo do em si e do para si, do sensível e do sentido, e ao invés de nos reservar um lugar fora do mundo, a percepção é uma re-criação ou uma re-constituição do mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 279), e isto nos mostra que só há verdadeiramente engajamento no Ser se não nos colocamos diante do mundo como inteiramente pronto e se despertamos a experiência do mundo através da percepção, pois, convém salientar, a experiência perceptiva, elucidando-nos o sentido e a condição do engajamento, nos revela a difícil tarefa dessa atividade não assegurada de antemão, visto que, engajar-se implica em re-criar ou re-constituir o mundo. E assim, não deixamos escapar o transcendental como problema e o verdadeiro problema da constituição (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 98).

O engajamento perceptivo – a compreensão do ser concreto do homem – então nos exige ultrapassarmos a idealidade da "correlação entre os estímulos descritos pela física e os órgãos dos sentidos descritos pela biologia" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 279) ou, em outros termos, o engajamento precisa que reaprendamos a sentir o nosso corpo e que reencontremos, "sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 278). O engajamento nos leva a ultrapassar a compreensão objetivista do corpo. Através do engajamento ocorre uma transcendência de si do corpo rumo ao saber pré-objetivo do seu próprio ser ou ao saber de si mesmo como *corpo próprio* que forma um sistema pré-reflexivo com o mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 273). O ser do corpo próprio escapa à determinação objetivista que impõe uma identidade ontológica estática alcançada pela exclusão da alteração como incidência no não-ser, e sendo assim, o corpo próprio, suscetível à alteração proveniente da sua abertura indefinida e do seu enraizamento enigmático no mundo, "é sempre outra coisa que aquilo que ele é" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 269), o mesmo e o seu outro indivisivelmente, uma realidade dinâmica em transformação que não se fecha em si mesma e que não podemos ultrapassar sem deixar de ser.

> [O corpo próprio] não é uma reunião de partículas das quais cada uma permaneceria em si, ou ainda um entrelaçamento de processos definidos de uma vez por todas – ele não está ali onde está, ele não é aquilo que é – já que o vemos secretar em si mesmo um "sentido" que não lhe vem de parte alguma, projetá-lo em sua circunvizinhança material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 267).

Se o corpo próprio não é uma realidade em si, se o atomismo e o associacionismo perdem o seu ser, é porque ele é uma *unidade expressiva* (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 277), "um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 212), e porque há nele uma *secreção do sentido* pela qual ele se abre aos outros sujeitos encarnados e se engaja no mundo. Esta secreção do sentido não é nada mais do que a sublimação da carne através da *expressão* ou a afirmação da *expressividade* como uma virtude ontológica do corpo próprio que, revelando-nos um sentido imanente ou nascente em si mesmo, adverte o nosso olhar ensinando-o a experiência do *milagre da expressão* (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 268) que promove uma reabilitação ontológica do sensível reencontrado aquém da oposição do sujeito e do objeto. Em suma, o poder de engajamento do corpo próprio decorre da sua virtude ontológica da expressividade, que é, igualmente, uma junção com o mundo, a sua re-criação ou re-constituição. Nesta linha de raciocínio, Merleau-Ponty pondera:

> Ora, o corpo é eminentemente um espaço expressivo (...). Mas nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos (1999, p. 202).

Através da sua expressividade, o corpo se retira do espaço objetivo e revela sob este a expressividade primordial de um espaço no qual, antes de lidarmos com objetos idealmente determinados, lidamos com significações que, trazendo em si a possibilidade de potencialização e de desdobramento dos nossos sentidos como, por exemplo, o tato e a visão, são a manifestação efetiva da transcendência de si do corpo. Enquanto projeção corpórea de significações, o engajamento não ocorre no mundo objetivo, pois, por meio da sua expressividade congênita, ele antes torna o mundo significante, ele nos faz sentir o mundo como o lugar familiar onde vivemos e habitamos. Em suma, o enraizamento da expressão no corpo – uma expressão que não é fundamentalmente linguística e egológica – que não apenas revela o corpo como uma fonte de significações pré-intelectuais, mas também, que permite ao corpo se prolongar e se manter vivo em suas significações, nos assegura a nossa inserção na dimensão ontológica do espaço. Enfim, só nos engajamos porque, no nível corpóreo, não somos o que somos e não estamos onde estamos, isto é, não somos uma subjetividade absoluta que tem diante de si um mundo inteiramente

desdobrado segundo leis e fórmulas sistemáticas e, muito menos, não somos Deus enquanto observador absoluto exterior ao mundo. Por meio do engajamento concreto nos inserimos no sistema da experiência em que o meu corpo e os fenômenos estão rigorosamente ligados e alcançamos a posição de um mundo como o horizonte último que assegura o sentido da nossa finitude. Portanto, considerando essa correlação entre o mundo e nossa finitude, leiamos Merleau-Ponty:

> O sistema da experiência não está desdobrado diante de mim como se eu fosse Deus, ele é vivido por mim de um certo ponto de vista, não sou seu espectador, sou parte dele, e é minha inerência a um ponto de vista que torna possível ao mesmo tempo a finitude de minha percepção e a sua abertura ao mundo total enquanto horizonte de toda percepção (1999, p. 408).

1.2. O sentido do Logos: subversão da subjetividade, existência e autoconhecimento

De antemão, consideramos que a investigação sobre o sentido do *Logos* em Merleau-Ponty é, em grande medida, indissociável do modo como ele absorve e compreende a fenomenologia. Em virtude disto, comecemos por relembrar alguns aspectos da fenomenologia que o filósofo considera dignos de nota. Assim, de acordo com Merleau-Ponty:

> A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências (...). Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir da sua "facticidade". É uma filosofia transcendental (...), mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre "ali", antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico (1999, p. 1).

Ao promover a dissolução da separação metafísica entre essência e existência própria da idealização científica do começo da filosofia, a fenomenologia restitui a facticidade como um elemento indispensável para a compreensão do homem e do mundo que se dá antes do processo de idealização. Isto é, ao repor as essências na existência, desfazendo a cisão do mundo e a separação idealizada do inteligível, Merleau-Ponty entende que a fenomenologia enraíza a compreensão na facticidade ao invés de lhe

reconhecer um infinito objetivo que fundamentaria *a priori* as suas possibilidades. E uma filosofia das raízes da compreensão é naturalmente levada a admitir, ultrapassando uma reflexão dogmaticamente arrebatada que se pretendia o seu começo, a presença inalienável do mundo como o seu verdadeiro começo já sempre "ali", antes dela mesma, e que ela reencontra por meio de um contato ingênuo cuja restituição deve levar o conceito ao silêncio. Essa recondução fenomenológica da filosofia às suas raízes significa, para Merleau-Ponty, a revelação de um *Logos* anterior à própria filosofia que, começando a partir da idealização da ciência que rompe com toda pré-ciência daquilo que se encontra abaixo da essência, acreditava que o *Logos* nascia a partir da ideia que assegurava a sua preexistência em relação ao mundo. Mas, como vimos, "o único Logos que preexiste é o próprio mundo". Isto é, se a filosofia não começa de uma posse prévia da ideia, se não há um *Logos* antes do mundo, então, isto significa que não há a necessidade de um *ser possível* logicamente anterior a partir do qual a realidade do mundo seria deduzida e idealmente determinada. Trata-se de recusar a preexistência pura da essência que, separada da facticidade do mundo, constitui o domínio formalmente prévio e exclusivo do sentido e da inteligibilidade, o que pressupõe uma desvalorização e uma destituição ontológica da facticidade compreendida como uma mera contingência que se deve superar em prol do *ser necessário preexistente*[171]. Ora, em consonância com a definição da própria fenomenologia e consciente de que é a realização da fenomenologia que está sendo avaliada, Merleau-Ponty promove uma restituição ontológica da facticidade do mundo através da revelação fenomenológica do parentesco arqueológico e pré-linguístico entre o *Logos* e o mundo anterior ao pensamento e ao discurso enunciativo. Enquanto *Logos*, o mundo é inesgotável, e escapando aos meus pensamentos e à gramática do sentido sedimentado, ele é, todavia, aquilo que eu vivo e com o que me comunico indubitavelmente (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14). O reconhecimento do *ser inesgotável* do mundo, da sua infinitude incoativa, através dessa restituição ontológica que nos revela o seu entrelaçamento genético com o *Logos*, nos permite compreender o mundo como um *há originário e intransponível* ao qual minha vida dá acesso e fora do

[171] Vista por Merleau-Ponty como uma adversidade indispensável para a compreensão do homem, "a contingência do mundo não deve ser compreendida como um ser menor, uma lacuna no tecido do ser necessário, uma ameaça à racionalidade, nem como um problema a se resolver o mais cedo possível pela descoberta de alguma racionalidade mais profunda" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 533).

qual não tenho mais certeza de minha existência. Nesses termos, como enfatiza Merleau-Ponty:

> "Há um mundo", ou, antes, "há o mundo"; dessa tese constante de minha vida não posso nunca inteiramente dar razão. Essa facticidade do mundo é o que faz a *Weltlichkeit der welt*, o que faz com que o mundo seja mundo, assim como a facticidade do *Cogito* não é nele uma imperfeição, mas, ao contrário, aquilo que me torna certo de minha existência (1999, p. 14).

Se em minha vida há uma afirmação constante que escapa à razão, isto significa que o fato de *haver o mundo*, sua facticidade, revela um *Abgrund* interior à razão, e que assinala o meu viver. O fato do meu viver me vincula e me enraíza em algum *há*, isto é, eu não posso viver sem que *não haja* nada, e se a simples facticidade da minha vida impede o puro nada, no fundo dela e em sua origem *há* alguma coisa que salvaguarda o seu sentido. O *há* do mundo é uma tese da minha vida antes de ser uma tese idealizada do pensamento tético e objetivo. Contra a pretensão da máxima racionalização do mundo, não podemos reduzi-lo a uma tese lógica ou substitui-lo por um enunciado que tem por autora uma subjetividade encerrada em seus pensamentos livres e determinantes de toda facticidade. Ao contrário, a minha capacidade pré-reflexiva de me abrir e de me comunicar com a inesgotabilidade do mundo implica na restauração da própria vida como meio de alcançar a evidência pré-tética do mundo ou a facticidade do seu *há*, da sua *Weltlichkeit*, cuja racionalidade, portanto, não tem por fonte uma Razão que lhe preexistiria. Nesses termos, não mais desprovida de uma racionalidade própria e ontologicamente recuperada por apresentar em si o enraizamento do *Logos*, a facticidade, antes de ser um sintoma de imperfeição, nos assegura a certeza da nossa própria existência. Aqui, nos encontramos fora do *cogito* como uma realidade tética que se põe através de enunciados e de juízos. Ao passo que, conforme admite Merleau-Ponty, "quando queremos ir mais longe na subjetividade, se colocamos em dúvida todas as coisas e em suspenso todas as nossas crenças, *só conseguimos entrever o fundo inumano*" (1999, p. 546; grifo nosso). A investigação do *Logos* nos exige "ir mais longe na subjetividade" ao ponto de sairmos do *cogito* como sinônimo de humanidade a fim de compreendermos a nossa humanidade filiada e entrelaçada a um fundo inumano que, não sendo ainda provido da evidência e da segurança da presença teticamente colocada, revela um estranhamento contínuo em nossa existência que se compreende constituída por um

Abgrund interior[172]. Através da realização deste propósito, encontramos a facticidade do sujeito, isto é, "o fato de seu nascimento, a contribuição perpétua de sua corporeidade, uma comunicação com o mundo mais velha que o pensamento" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 342), e neste sentido, se o pensamento não é a primeira forma de comunicação com o mundo, então, de acordo com Merleau-Ponty, "há portanto um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar" (1999, p. 342). Veremos que esse sujeito pré-pessoal que o pensamento não revela é o *cogito tácito*, e para fazê-lo, ou seja, para retomarmos essa cumplicidade pré-filosófica de uma comunicação com o mundo mais velha que o pensamento, será necessário "ir mais longe na subjetividade" ao ponto de se desvelar o *Logos* como o *fundo inumano* que nos conduz à realidade de um *cogito pré-reflexivo* entrelaçado ao mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 400). Isto é possível porque o *Logos* questiona a posse de si do *cogito* como o pretenso começo da filosofia, e por esta razão, a busca pela compreensão do *Logos* deve nos conduzir para antes de toda filosofia, notadamente do seu começo cartesiano. E assim podemos entender de que modo Merleau-Ponty compreende a subjetividade como inerência ao mundo. E isto é possível porque o *Logos*, encontrando-se antes da cisão ontológica do mundo que separa existência e sentido, sensibilidade e entendimento, nos reconduz para uma dimensão primordial em que nossa experiência, não tendo ainda sido submetida à idealização do *a priori*, não nos dispõe a separação entre matéria e forma, entre em si e para si. E então, "ir mais longe na subjetividade", retomando o seu nascimento, a sua corporeidade e a sua comunicação com o mundo antes do pensamento, significa subverter a subjetividade que aloja em si o *a priori* que lhe assegura previamente a evidência e a posse do sentido que ela impõe à existência e com o qual ela, iluminando a materialidade em si opaca, rejeita a esta mesma materialidade um sentido e uma visibilidade intrínsecos. Portanto, o enraizamento do *Logos* nos revela que

[172] Isto quer dizer que se o fundo inumano – o próprio *Logos* – se encontra antes da metafísica dogmática que racionaliza e universaliza a interioridade compreendendo-a através de fundamentos (*Grund*) absolutos de tal modo que ela mesma se torna um *Arkhé* de todo sentido e de todo conhecimento, então, saindo do *cogito* como um representante desse dogmatismo metafísico, a certeza da minha existência que se encontra antes da racionalização da subjetividade é alcançada através da superação da ideia metafísica de fundamento (*Grund*) em relação à qual a subjetividade se compreende e se autoconhece. É neste sentido que o fundo inumano insere um *Abgrund* na compreensão de si e no autoconhecimento da subjetividade que, portanto, não tendo mais que se ver unicamente sob a luz ideal dos fundamentos metafísicos, deve se buscar na obscuridade pré-reflexiva do *Abgrund* restituindo sua filiação ao *Logos*. Com isto, "ir mais longe na subjetividade" implica em descer abaixo dos fundamentos metafísicos a fim de encontrar uma existência abaixo do *Ego*.

> não existe *hylé*, nenhuma sensação sem comunicação com as outras sensações ou com as sensações dos outros, e *por essa razão mesma*, não existe *morphé*, nenhuma apreensão ou apercepção que esteja encarregada de dar um sentido a uma matéria insignificante e de assegurar a unidade *a priori* de minha experiência e da experiência intersubjetiva (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 543).

A separação ideal entre *hylé* e *morphé*, que sustenta a transferência de todo sentido para a imanência pura que define essencialmente uma subjetividade sem nascimento e sem corpo, implicará numa separação e num ocultamento das raízes do *Logos*. Nesses termos, a investigação sobre o sentido do *Logos* demanda a realização de uma subversão da figura metafísica da subjetividade que sustenta a separação ideal entre *hylé* e *morphé* ou a distinção objetivista entre matéria contingente e forma necessária como o nascimento da consciência filosófica. Este empreendimento crítico de superação da compreensão metafísica da subjetividade deve restituir o primado da experiência de tal modo que o começo do conhecimento seja reencontrado antes da oposição entre a facticidade e o *a priori*, desfazendo, com isto, a cisão entre o mundo efetivo e o mundo ideal. Nessas condições, o retorno ao *Logos* deve nos mostrar que o mundo é efetivamente (em sua contingência) aquilo que ele deve ser (em sua necessidade). Dito de outro modo:

> A partir do momento em que a experiência – quer dizer, a abertura ao nosso mundo de fato – é reconhecida como o começo do conhecimento, não há mais nenhum meio de distinguir um plano das verdades *a priori* e um plano das verdades de fato, aquilo que o mundo deve ser e aquilo que efetivamente ele é (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 298).

Trata-se então, primeiramente, de retomar a experiência como abertura à facticidade do mundo. A recusa desta abertura é, simultaneamente, a recusa da experiência que resulta numa separação ascética e formal do mundo. Deste modo, relembrando a história confusa e a mitologia laboriosa e bastarda da *psyché* que perderam a nossa vida como indivisão do Ser e do Nada, temos a oposição ontológica entre a interioridade e a exterioridade, entre a atividade subjetiva e a passividade material, entre o naturante e o naturado. Ao contrário, quando a experiência "é reconhecida como o começo do conhecimento", instalando-nos em uma dimensão pré-metafísica na qual essas oposições ainda não se estabeleceram, retornamos a um sujeito cuja compreensão de si é indissociável da sua capacidade de se abrir ao mundo e de entrar em comunhão com ele.

E este é o sujeito da percepção, um *sujeito anônimo* que já se dispõe em suas sensações como abertura, comunhão e imersão no mundo e no Ser. Contra o subjetivismo metafísico Merleau-Ponty levanta o anonimato subjetivo. Contra a realidade enunciativa e gramatical do *cogito* que se põe em palavras o filósofo levanta uma subjetividade que um nome não diz inteiramente e que resiste à gramática dos significados sedimentados e desgastados de uma *fala falada*. Para que a subjetividade se disponha e se encontre já em suas sensações, considerando que elas abrigam as raízes da compreensão de si e do seu autoconhecimento legítimo e soberano, ela deve começar por abrir mão do seu nome, e ao invés de se afirmar como uma realidade falada, ela deve se apresentar já no silêncio pré-gramatical e pré-reflexivo de uma sensação que lhe dá a sua existência em um mundo ainda não-filosófico. De acordo com o anonimato subjetivo da sensação, ao invés da subjetividade concebida como absoluto não-ser, sem corpo e sem facticidade mundana, a subjetividade é um modo originário de *coexistência* que escapa à alternativa entre o em si e o para si encontrando-se, antes, em uma dimensão onírica, de despersonalização e de estupor na qual as fronteiras entre ela e o sensível, entre o interior e o exterior, ainda não se objetivaram idealmente. A passagem para o anonimato, o onirismo, a despersonalização, o estupor é cúmplice da descida do *Grund* para o *Abgrund* como retomada do entrelaçamento incoativo entre o *Logos* e a humanidade, e esta passagem está implicada no retorno à sensação como superação do subjetivismo metafísico e recuperação de uma comunhão pré-conceitual com o mundo, e neste sentido, ela acaba por nos mostrar que "ir mais longe na subjetividade" resulta na confirmação de que há um pré-*ego* antes do meu ser próprio e de que preciso, portanto, considerar essa *obscuridade anônima* (*Psyché, Verborgen, Abgrund*) se pretendo "ir mais longe" do que o que o pensamento objetivo me proporciona quanto à certeza da minha existência e quanto ao meu autoconhecimento, entendendo, de antemão, que devo me restabelecer e me recolocar como um sujeito *abaixo* de mim desprovido de qualquer fundamento (*Grund, Arkhé*) que justifique a sua existência, mas, que nasceu, que possui uma corporeidade e que antes de pensá-lo há muito se comunica com o mundo. E isto é o que me proporciona a sensação, pois, conforme declara Merleau-Ponty, "toda vez que experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo, que já se abriu a alguns de seus aspectos e sincronizou-se a eles" (1999, p. 291). Dissolvendo os fundamentos metafísicos, a retomada da sensação representa um

mergulho no *Abgrund* através do qual se retoma a vida como afirmação constante e incoativa do *há* mundano, originário e intransponível. A experiência da sensação realiza uma inversão que consiste em nos permitir compreender o homem a partir de baixo e não mais a partir de cima somente. Ela realiza a inversão entre a facticidade e a ideia, entre a obscuridade e a racionalidade. E deste modo, experimentando-se já exposto em suas sensações, o sujeito pré-egológico vive a sua existência como engajamento, abertura e sincronização ao mundo na ausência de todo fundamento, ausência que nos permite a restituição ontológica da facticidade do sujeito, isto é, o seu nascimento, a sua corporeidade e a sua comunicação pré-filosófica com o mundo.

1.2.1. A revelação de um fundo obscuro intrínseco ao *ego*

Conforme vimos, Merleau-Ponty restitui a facticidade como critério de compreensão do sujeito dispensando, para este propósito, a forma essencial separada e os fundamentos metafísicos absolutos. Nesses termos, se não sou primeiramente uma essência separada da minha existência e se o meu autoconhecimento não é, exclusivamente, o resultado de uma absolutização racionalista da minha consciência, isto é porque eu também existo e me compreendo por meio do corpo que eu sou, e portanto, é preciso considerar a subjetividade e a vida corpóreas como instâncias onde se ocultam as raízes do espírito.

Conforme admite Husserl, o corpo possui virtudes especiais que o fazem *subjetivo* em um sentido proeminente, "como portador de campos de sentido, como órgão de movimentos livres, e também como órgão de vontade, como o suporte de um centro e como sede de direções fundamentais de orientação espacial" (HUSSERL, 2000, p. 224). E como *ego*, embora ultimamente irredutível a elas, sou inseparável dessas virtudes especiais com as quais vivo em meu mundo circundante. Essas são virtudes de uma subjetividade corpórea que constitui a esfera passiva do *ego* e essa passividade é ainda uma atividade, apesar de ser típica de um nível inferior[173]. Nesses termos, o *ego* passivo

[173] Antecipamos que, para Husserl, mesmo "o *ego* especificamente espiritual, o sujeito dos atos espirituais, a pessoa, encontra-se dependente de uma *base subjacente obscura* dos traços de caráter, disposições originais e latentes, e por isto, dependente da natureza" (HUSSERL, 2000, p. 289); de acordo com essa esfera de base de uma *razão oculta*, "toda vida do espírito é permeada pela operação 'cega' de associações, ímpetos, sentimentos, que são estímulos para impulsos e fundos que determinam os impulsos, tendências que emergem na obscuridade, etc." (HUSSERL, 2000, p. 289). A partir da revelação dessa base subjacente

– ou o *pré-ego* – já dispõe de uma subjetividade caracterizada por *tendências* (HUSSERL, 2000, p. 225) que constituem um substrato de pré-doações que serão retomadas pela própria constituição dos objetos categoriais. Com isto, ao empreendermos uma arqueologia dos *strata* da constituição objetivante, chegamos finalmente aos dados da sensação como realidades últimas, primitivas, primevas, "não possivelmente constituídos por absolutamente nenhuma atividade do *ego*" (HUSSERL, 2000, p. 225), e que são, em sentido amplo, pré-doações para todas as operações do *ego*. Em sua atividade corpórea, essa subjetividade é aquela pela qual o *ego* é afetado ou sofre algo. Há, portanto, uma atividade pré-egológica que nos testemunha a existência de um *fundo obscuro* intrínseco ao processo de constituição de si do *ego*.

Veremos que esse fundo obscuro diz respeito, em grande medida, às *motivações* que regem e que atravessam toda a vida subjetiva, distinguindo mas também unificando as esferas passiva e propriamente ativa do *ego*, assim como, o passado sedimentado operante e a espontaneidade futura dos novos atos intencionalmente posicionantes[174]. A motivação confirma a existência e a atividade irrefletidamente intencional de um fundo onde se dão as associações e os hábitos que trazem consigo as relações entre os segmentos anteriores e posteriores de consciência que se apresenta, presentemente, na unidade do seu fluxo de experiências vividas, igualmente transformadas em motivações. Todavia, convém ressaltar que, "*na esfera desta passividade* (...), temos uma *esfera primária da intencionalidade, daquela inautêntica*" (HUSSERL, 2000, p. 346), pois não há aí uma genuína "intenção para" que requisita o *ego*, "mas, a 'representação de', apercepção, já se encontra aí" (HUSSERL, 2000, p. 347). Quando falamos das experiências vividas como *sedimentos* de atos anteriores e de realizações da razão, é possível defender e investigar a existência de unidades aperceptivas encobertas pela sedimentação que, se superada, nos permite descobrir o caráter pré-racional dessas unidades ou, em última instância, através dessa genealogia da subjetividade, alcançamos "a sensibilidade, que impõe a si mesma, o pré-dado, o impulso na esfera da passividade" (HUSSERL, 2000, p. 234). Em suma, há uma motivação a partir de um fundo obscuro, uma motivação que tem

---

pré-dada, Husserl dirá que, "em certo sentido há, nas profundezas obscuras, *um solo fundamental*" (2000, p. 191-2; grifo nosso), do qual não poderá prescindir a purificação transcendental da consciência.

[174] Husserl chega mesmo a dizer que a *motivação* é a lei da vida espiritual, e consequentemente, ele estabelece: "Um juízo *motiva* outro juízo; de um modo diferente, juízos são *motivados* por afetos e afetos por juízos; inferências ou questões são *motivadas*, assim como, sentimentos, desejos, vontades. Enfim, nas tomadas de posições há sempre 'motivações absolutas' pressupostas" (HUSSERL, 2000, p. 232).

um *solo psíquico* que é ainda sem-*ego* (HUSSERL, 2000, p. 234). A partir disto, Husserl defende que "os 'motivos' estão, com frequência, profundamente encobertos, mas, podem ser trazidos à luz pela 'psicoanálise'" (2000, p. 234), isto porque, continua Husserl, "um pensamento me 'faz lembrar' de outros pensamentos e chama de volta, pela memória, uma experiência vivida passada, etc." (2000, p. 234) que é para mim uma motivação *inconsciente*, mas, que em sua passividade, já é uma tendência para o surgimento, no fluxo de vivências da consciência, de uma nova e superior associação ou conexão propriamente racional.

É oportuno ressaltar que uma das leis fundamentais que regem o fluxo de consciência é a *lei do hábito* (HUSSERL, 2000, p. 235). Com efeito, como reforça Husserl, "temos falado de motivações desapercebidas, 'ocultas', que devem ser encontradas no hábito, nos eventos do fluxo de consciência" (HUSSERL, 2000, p. 235), e por essa razão, não é arbitrário supor que há, nesta existência fundamental de uma vivência segundo o hábito *dóxico*, mesmo desapercebida e oculta, a possibilidade de uma reflexão objetivante.

A partir do momento em que Husserl fala de motivações ocultas estabelecidas no reino da experiência, ele pode postular a realidade de um "campo infinito de motivações" envolvido tanto nas autopercepções puramente egológicas quanto na transcendência desta egologia rumo à apreensão das coisas exteriores (HUSSERL, 2000, p. 236). Em um caso como no outro, e em sua correlação, eu tenho, "na unidade de uma experiência vivida, ou talvez na unidade de um nexo de experiências vividas", "sob o título de 'motivações', conexões 'intencionais', tendências que se prolongam para a frente e para trás, que são satisfeitas ou permanecem abertas" (HUSSERL, 2000, p. 237)[175]. Cada vivência se insere na dinâmica e na continuidade do jogo entre o retrospectivo e o prospectivo que constitui a liberdade subjetiva diante de toda causalidade natural que governa mecanicamente a realidade física. A motivação nos liberta do naturalismo da causalidade, que se mostra inadequada e insuficiente para nos proporcionar uma legítima compreensão de nós

[175] Quanto à dinamicidade do *ego* ou sua capacidade de tornar-se outro, Husserl nos lembra que "o *ego* exercita-se, habitua-se, ele é determinado em seu comportamento recente pelo seu comportamento antigo, o poder de certos motivos aumenta, etc. O *ego* 'adquire' capacidades, põe fins e, atingindo esses fins, adquire habilidades práticas" (HUSSERL, 2000, p. 265) ou faculdades típicas e idiossincráticas que são também faculdades de um organismo, e que, por isto, se desenvolvem tipicamente seguindo os estágios da infância, juventude, maturidade, velhice (HUSSERL, 2000, p. 266-7). Na consideração do desenvolvimento da pessoa o idiossincrático é restabelecido (HUSSERL, 2000, p. 278-81).

mesmos como aqueles que se compreendem mutuamente[176]. Isto significa que a motivação retoma e revivifica o caráter ontológico da pessoa que encarna a unidade humana que compreende o corpo e o espírito. O homem *unitário* é a pessoa intimamente unida ao seu corpo que é, por isso, uma realidade social. Em suma, nossas motivações nos tornam empáticos – sujeitos que são a expressão de uma vida espiritual suscetível à intuição que nos entrega, não a extensão anátomo-orgânica do rosto alheio e estranho, mas o próprio outro através da familiaridade das suas expressões faciais que dissolvem a causalidade natural. Em sua atitude pessoal, o outro é a unidade da expressão e do expresso (HUSSERL, 2000, p. 248). Nesses termos, a motivação revela o processo de formação da realidade do espírito tanto quanto o torna acessível segundo as condições de apreensão do ser humano como uma unidade animada e concreta que não dispensa o corpo como substrato fundante (HUSSERL, 2000, p. 252). De acordo com isto, o *ego* das motivações – embora o *ego* também tenha motivações puramente racionais – não é apenas uma pura identidade formal que se autoapreende através de uma *inspectio sui* que o separa do seu corpo e da sua vida irrefletida. Ao reconhecer que possuímos um fundo obscuro atuante, Husserl não prescinde do corpo como subjetividade particular, como órgão e sistema de órgãos do *ego*, e consoante a esta vida anterior à vida atual egológica que me afeta e me motiva de vários modos, Husserl esclarece que "a autopercepção é uma reflexão (autorreflexão do *ego* puro) e pressupõe, de acordo com sua essência, uma *consciência irrefletida*" (2000, p. 259)[177]. Esse caráter irrefletido é próprio da atividade do fundo obscuro, e ele quer dizer que a realização do *ego* não abre mão do seu próprio processo de formação. Portanto, há um *pré-ego* que corresponde a essa *consciência irrefletida*, um *ego* que é pré-dado para si mesmo antes da reflexão e que não é primeiramente a fixação e a identificação conceitual da sua pessoa. Sendo assim, se o *ego*

---

[176] A motivação também se refere à experiência da empatia; nossas motivações nos fazem intersubjetivos, nos vinculando segundo os nossos comportamentos espirituais (HUSSERL, 2000, p. 241-5).

[177] Quanto a isto, nos cabe dizer que "a vida irrefletida do *ego* em relação a toda sorte de pré-doações, em relação a um mundo circundante de coisas, um mundo de utilidades, etc., estranho ao *ego*, adquire uma forma distintiva, precisamente aquela da autorreflexão ou autopercepção, que é então um modo especial do 'eu vivo' no nexo universal da vida-do-*Ego*" (HUSSERL, 2000, p. 259) que, nessas condições, não se separa da sua aquisição de forma, que consiste em perceber e se conscientizar, refletidamente, acerca do que o afeta, pois, justamente através de reflexões, alcanço a consciência da minha vida irrefletida (HUSSERL, 2000, p. 260). Podemos dizer então que "ninguém se 'conhece' ou tem 'conhecimento' do que se é, sem *aprender* a se conhecer" (HUSSERL, 2000, p. 264). E antes desse aprendizado sou completamente latente para mim mesmo. Em suma, a "autoexperiência, a autopercepção, é desenvolvimento constante" (HUSSERL, 2000, p. 264).

não existe e não se autoconhece, antes de tudo, como um conceito, isto implica sua suscetibilidade à vida. Em outros termos, conforme estabelece Husserl:

> Tudo o que uma pessoa vive amplia completamente a base de suas pré-doações e pode emergir novamente na memória, claramente ou obscuramente, e pode afetar o *ego* e motivar ações. Porém, mesmo sem memória, isto determina o conteúdo futuro da experiência vivida de acordo com as leis da formação nova de apercepções e associações. A pessoa é formada através da "experiência" (2000, p. 283).

Assim, a investigação acerca do processo de formação acaba por nos revelar que há fundos motivantes com uma atividade oculta. A vida da pessoa, ao invés de ser-lhe, simplesmente, um obstáculo, também é um caminho para a sua espiritualidade, quando ela "repentinamente se ilumina para nós através de um ou outro de seus olhares, posições, ou expressões; quando, por assim dizer, 'olhamos para um abismo'" (HUSSERL, 2000, p. 286). Entrelaçado a uma obscuridade irrefletidamente operante, o espírito se manifesta como um abismo para o qual olhamos, como uma extraordinária profundidade que se torna acessível por meio de uma compreensão que é um pressentimento, uma pré-visão sem visão, uma premonição obscura, especificamente simbólica (HUSSERL, 2000, p. 286). Antes de se compreender em relação aos fundamentos absolutos, impondo-se de forma metafisicamente dogmática, e antes de nos ser dado por um processo de idealização que o vincula a um infinito objetivo, o espírito é uma realidade e uma manifestação simbólicas. E veremos que o simbólico dissolve o subjetivismo do *cogito*.

1.2.2. *Logos versus cogito*: retorno ao nada saber

Precisamos lembrar que uma investigação sobre o sentido do *Logos* em Merleau-Ponty, exigindo que a fenomenologia dirija a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos, pressupõe um desdobramento da fenomenologia ou um voltar-se sobre si mesma que mantém a sua abertura ao mundo como um diálogo e uma meditação infinita (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 20). Em outros termos, é quando "à fenomenologia entendida como descrição direta" se acrescenta uma *fenomenologia da fenomenologia* que se nos apresenta um caminho novo em que se pode investigar o sentido do *Logos* em nosso filósofo. Para Merleau-Ponty, em suma, esse acréscimo fenomenológico à fenomenologia nos mostra que "devemos voltar ao *cogito* para procurar ali um *Logos*

mais fundamental do que o do pensamento objetivo" (1999, p. 489)[178]. Isto é, a pergunta pelas raízes do *Logos* deve resultar, necessariamente, na superação do pensamento objetivo. Do ponto de vista da crítica merleau-pontyana ao intelectualismo, trata-se, fundamentalmente, de ultrapassar e de sair do *cogito* encerrado em sua adequação consigo mesmo, como uma pura presença a si que se define como um centro absoluto que se possui na clareza dos seus pensamentos livres de todo acontecimento e de toda existência idiossincrática. De acordo com Merleau-Ponty, a *fenomenologia da fenomenologia* nos reconduz ao *cogito*, mas, para ir além dele e nos permitir a recuperação de um *Logos* mais fundamental aquém da *ideia* do sujeito e da *ideia* do objeto, como uma camada primordial na qual não apenas nascem as ideias e as coisas, mas na qual se encontram ainda emaranhadas[179]. Ora, nesses termos, o que de fato obtemos através desse retorno ao *cogito*? Conforme Merleau-Ponty, "o que descubro e reconheço pelo *Cogito* não é a imanência psicológica (...), não é nem mesmo a imanência transcendental (...), é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo" (1999, p. 504). Enquanto movimento profundo de transcendência, o meu ser é simultâneo ao ser do mundo, e esta simultaneidade significa, ao mesmo tempo, o questionamento do privilégio ontológico do *cogito* tanto quanto do subjetivismo lógico, por um lado, e a recuperação do valor cognoscitivo da experiência do mundo então capaz de alcançar o entrelaçamento genético e pré-objetivo entre a facticidade e a racionalidade, por outro lado. Para Merleau-Ponty, essa simultaneidade não ocorre sem que o sujeito ultrapasse a si mesmo, ou seja, para ele "os atos do Eu são de uma tal natureza que eles se ultrapassam a si mesmos e não há intimidade da consciência" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 503). A recusa da intimidade metafísica subjetivista significa, primeiramente, abrir mão dos pressupostos racionais que asseguram à atividade egológica a posse da evidência como intimidade a si do conhecimento, e nesta

---

[178] Contrário ao *logos* enunciativo e essencialista do pensamento objetivo, trata-se de reencontrar um *Logos em estado nascente* entrelaçado ao mundo anteriormente aos enunciados lógicos cuja atividade ideal de essencialização leva à máxima objetivação. Nesses termos, essa tarefa implicará em silenciar o *cogito* negando-lhe a plena posse de si em seus enunciados essencialistas, e isto significa, em outros termos, liberar o *Logos* do domínio do *cogito*.

[179] A investigação de um *Logos* mais velho do que o pensamento, e que por assim escapar à filosofia do entendimento pode ser dito imemorial e inumano, deve nos conduzir à superação da ontologia que sustenta a oposição entre a contingência *dóxica* destituída de ser e o ser necessário do possível lógico, entre a matéria insignificante e a realidade significante da forma imanente ao espírito separado, em suma, a compreensão do *Logos* em Merleau-Ponty não se dá dentro de um quadro metafísico que mantém o dualismo entre o sensível e o inteligível.

abertura ou êxtase como despojamento do racionalismo e restauração da ingenuidade fértil da *epoché*, o sujeito se encontra junto às coisas que o transcendem e compreende que ele só alcança esta transcendência efetiva das coisas porque ele não as possui, porque ignora aquilo que elas são, e portanto, porque da existência das coisas, por hipótese, ele *nada sabe* (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 494). O sujeito então se compreende, de início, como retorno ao *nada saber* e a *epoché*, restaurando a ingenuidade e a capacidade de se admirar (*thaumázein*) do sujeito, compreende-se como abertura e junção com a transcendência que dissolve a purificação ideal que separa necessidade e contingência que, antes, constituíam e introjetavam uma cisão no sujeito. Então compreendido através da recuperação da sua capacidade pré-reflexiva de *se admirar*, o sujeito deixa de ser caracterizado por uma cisão ontológica como condição ideal do saber. Essa passagem do saber para o nada saber, como condição da experiência da transcendência, é a passagem do *cogito* para o sujeito anônimo abaixo dele, e representa também o retorno de uma ciência ideal rumo a uma fé perceptiva ou a uma opinião originária (*Urdoxa*) que restitui o contato efetivo com as coisas em sua facticidade e nos desperta uma pré-ciência ou ciência primordial que nos revela e nos entrelaça a um poder de conhecimento coextensivo ao mundo através do qual ele se desdobra (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 494).

Merleau-Ponty não deixa de elogiar a *epoché* como *espanto* ou *admiração* diante do mundo, pois, nestes termos, ela suspende a longa familiaridade e a evidência natural da nossa cumplicidade com o mundo a fim de o percebermos em seu aparecer. Para que isto ocorra, para que nos demos conta da nossa ligação carnal com o mundo, é preciso supor, antes de tudo, o nada saber que nos reconduz apenas a uma *opinião originária* na qual ainda se encontram indivisos e misturados o Ser e o Nada, a necessidade e a contingência. A admiração do nada saber ou a recuperação de uma pré-ciência perceptiva ou *dóxica*, questionando o ser e o conhecimento absolutos que rompem com a facticidade obscura da *opinião originária* e alimentam o dogmatismo e o ceticismo, nos enraíza no mundo, revelando-nos como transcendência, imersão e contato silencioso com o Ser. Retirando-nos da esfera intelectualista da subjetividade e reconsiderando a sua dimensão pré-egológica como especificamente ativa, a *epoché* nos permite encontrar a gênese do Ser para nós já em nossa afetividade que nos surge através de uma “fenomenologia da fenomenologia” que, se aplicada ao saber, nos conduz ao nada saber. Portanto, ressaltando a *epoché* como recuperação do engajamento, da transcendência e do contato

ingênuo com o mundo ou, simplesmente, como a *paixão da admiração* anterior a todo ser e conhecimento absolutos e idealmente separados, Merleau-Ponty declara que "a melhor fórmula da redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de uma 'admiração' diante do mundo" (1999, p. 10)[180]. E o motivo do elogio de Merleau-Ponty é que isto significa a recuperação do mundo como algo digno de *se admirar* justificando a compreensão do sujeito como "transcendência em direção ao mundo" anterior à sua cisão ontológica entre necessidade e contingência que absolutiza a imanência espiritual e desvaloriza o corpo e a exterioridade.

1.2.3. A *epoché* como *admiração*

Sara Heinämaa explora as consequências últimas da compreensão merleau-pontyana da redução fenomenológica como *admiração*, que ela enfatiza como uma forma específica de passividade[181]. Segundo a autora, "Merleau-Ponty segue Fink em sua compreensão básica do método fenomenológico. Ele vê a *epoché* como um evento inesperado que inicia uma mudança radical" (HEINÄMAA, 2002, p. 143). E considerando que a *epoché* nos abre a possibilidade de uma arqueologia da afetividade, Heinämaa argumenta que, para Merleau-Ponty, a *epoché*, em sua natureza e modo de aparecer, não é o simples resultado metodológico de um ato puro de vontade ou de uma decisão, mas também envolve uma paixão, que não significa ir direto a algum objetivo antecipado ou determinado de antemão (HEINÄMAA, 2002, p. 131). Enquanto compreendida como *admiração* ou *espanto*, permitindo-nos avaliar o papel da

---

[180] Em outros termos, conforme nos lembra Zahavi, para Merleau-Ponty, a redução se encaminha para a revelação do ser-no-mundo. A efetivação da redução não nos leva a nos retirar do mundo "a fim de descobrir uma consciência constituinte separada, mas, ao contrário, para tematizar nossa relação intencional com o mundo – uma relação que é tão onipresente e rigorosa que normalmente falhamos em perceber" (ZAHAVI, 2002, p. 7). E nesses termos, a revelação do verdadeiro sentido do mundo – que deve ultrapassar a relação estática entre o constituído e o constituinte em prol do esclarecimento da reciprocidade e reversibilidade entre natureza e subjetividade encarnada – nos permite identificar como, de acordo com a leitura de Merleau-Ponty, "o esforço arqueológico de Husserl para superar o nível teorético, tético e objetivante da intencionalidade de ato leva-o a descobrir a existência de uma intencionalidade operante caracterizada pelo anonimato e passividade" (ZAHAVI, 2002, p. 8).

[181] Para a autora é esse elemento não-tético da redução compreendida através da *admiração* que determina a incompletude essencial da redução, conforme afirmou Merleau-Ponty. Mas, não seguimos Heinämaa quando ela defende que a compreensão cartesiana da noção de *espanto*, que ela localiza, sobretudo, em *As paixões da alma*, pode ser usada para esclarecer a afirmação merleau-pontyana sobre a incompletude da redução fenomenológica.

passividade na constituição, a *epoché*, cujo surgimento não representa uma ruptura com a dimensão pré-egológica do *ego*, é em certo sentido um evento catastrófico[182].

> Fink compara a redução de Husserl a um terremoto: ela põe o nosso mundo bem ordenado em movimento e muda as nossas relações habituais com ele. O "passo" filosófico retira-nos do nosso mundo familiar, e neste sentido, ele é espantoso e extraordinário. A *epoché* é o primeiro raio, o impulso, que inicia a destruição (HEINÄMAA, 2002, p. 143).

Todavia, a dissolução da habitualidade das relações com o mundo e a revelação de que para alcançarmos o nosso mundo, em sua verdadeira familiaridade ou em seu sentido verdadeiro, precisamos nos mover por um caminho espantoso e extraordinário, ocasionam uma separação entre o mundo e a filosofia? Na verdade, quando se pensa a natureza da filosofia a partir da sua associação com a atividade da *epoché*, não é isto o que ocorre, de acordo com Fink, que argumenta:

> Se a filosofia é um processo perturbador e revolucionário, no sentido em que ela não trata das coisas conhecidas de uma maneira pré-concebida, antes tornando estranho, por sua curiosidade incansável, seu claro espanto, sua obscura desconfiança, tudo o que é conhecido, familiar, ordinário, arrancando o homem de sua ancoragem no círculo do habitual e do tradicional e expondo-o à interrogação, ela não pode, não obstante, em um único salto, se pôr além de tudo o que é constatável (*vorfindlich*) e dado e edificar seu próprio reino "ao lado" ou "além" da realidade efetiva comum (1994, p. 247)

Embora ela instaure uma mudança radical que nos conduz para além da realidade e do saber pré-concebidos, a *epoché* não é um *salto* dogmático que nos instala na realidade do "além" separado da nossa comum realidade efetiva. Contra essa edificação dogmática de um reino inefável como um recinto puro no qual se encerraria a filosofia, Heinämaa ressalta a *epoché* como *admiração*, isto é, como "a paixão através da qual encontramos coisas incomuns e extraordinárias, novas em relação à nossa experiência e conhecimento prévios" (HEINÄMAA, 2002, p. 141), e em sua natureza não-tética, a *admiração* instaura

---

[182] Através da *admiração* é possível dizer que ocorre uma mudança da prática filosófica, cuja tarefa se torna, antes que a busca por uma segurança conceitual contra as catástrofes que nos revelam o nada saber, o cultivo da abertura ao inesperado (HEINÄMAA, 2002, p. 146), que reclama a valorização da passividade que, para Heinämaa, impede o fenomenólogo de executar a redução por sua vontade, mas, apesar disso, "ele pode – e deve – preparar-se para a possibilidade de tal evento. O esforço filosófico – a responsabilidade filosófica – consistiria em buscar sustentar o estado de admiração, continuar este modo específico de passividade e adiar ou procrastinar respostas habituais" (HEINÄMAA, 2002, p. 146).

"uma interrupção que torna possível uma mudança de direção", possibilitando também "ao composto mente-corpo se desviar e divergir de suas rotinas" (HEINÄMAA, 2002, p. 141). Em suma, para Heinämaa, "quem se admira é capaz de iluminar o objeto sem reduzi-lo ou ajustá-lo a si. Ele não adapta o objeto às suas expectativas. Ao invés disto, o objeto muda os movimentos habituais do seu corpo" (2002, p. 141). A *admiração* reclama a atividade corpórea, ela se enraíza e resgata a afetividade pré-tética, testemunhando-nos uma atividade pré-egológica de um sujeito *abaixo* do *ego puro*. E neste sentido, é possível pensar, através deste aspecto não-tético da natureza da *epoché* que nos deixa atônitos e perplexos diante de um nada saber, a junção primordial entre percepção e afetividade, entre o percebido e o valor. "A percepção não é um mero ato tético, porém, envolve uma paixão, um movimento afetivo. O objeto da percepção é originalmente dado com um valor 'afetivo' e 'motor'" (HEINÄMAA, 2002, p. 133). Há um valor do percebido que nos move, ou seja, ele nos aparece, originalmente, como afetivo: "o círculo como uma face, a flor como amor, o mundo como terra natal. Isto significa que o valor não é uma realidade separada, e sim, envolvida no modo original pelo qual o objeto aparece" (HEINÄMAA, 2002, p. 134). Através dessa iluminação genealógica da vida da passividade, não há, para um sujeito admirado, atônito e perplexo, que se encontra *abaixo* do ser puramente teórico do *ego*, um "além" no qual o valor existiria em si idealmente fundamentado antes da sua realização no mundo e independente da afetividade viva da percepção.

1.2.4. O despertar e a libertação da admiração e o começo da filosofia

Mas é preciso dizer que propriamente para Fink a *admiração* se vincula a uma investigação sobre o verdadeiro começo da filosofia, assim como, de determinação da atividade filosófica como uma atividade de risco intermitente. Para o pensador, primeiramente, a *admiração* despoja o homem da sua crença em sua soberania. Em outros termos, de acordo com Fink:

> Ultrapassar a vaidosa soberania de si do homem, o delírio de sua pretensão quando a admiração (*étonnement*) se apossa dele a partir do fundo de sua existência, esta *admiração a propósito do que é mais natural*. Este aqui é o verdadeiro começo da filosofia; ele nos arrebata para fora da azáfama da vida, fora das suas coisas úteis e nos situa no seio do todo oculto no ser-natural (1994, p. 79-0).

Se, para Fink, a *epoché* diz respeito ao momento inaugural do saber filosófico, ele retoma então o sentido platônico e aristotélico de *admiração*.

Quando no diálogo *Teeteto*, Sócrates reflete sobre a relatividade e a inconsistência do vir-a-ser, imediatamente, ele recebe do personagem Teeteto, a seguinte resposta: "Pelos deuses, Sócrates, caio na perplexidade quando reflito em todas essas coisas e, por vezes, quando me ponho a considerá-las, experimento uma vertigem" (*Teeteto*, 155c). E diante dessa perplexidade e vertigem provocadas pela afirmação do ser através de uma recusa do vir-a-ser, Sócrates afirma:

> Teodoro parece ser, meu amigo, um bom avaliador no que tange a tua natureza, visto que esse sentimento de perplexidade *revela que és um filósofo, já que para a filosofia só existe um começo: a perplexidade*; e quem disse que Íris era a filha de Taumas produziu uma boa genealogia (*Teeteto*, 155d; grifo nosso)[183].

Onde não há perplexidade se encontra oculto o verdadeiro começo da filosofia, e aquele que vaidosamente acredita em sua soberania, temendo os riscos da perplexidade, não é ainda um filósofo. A filosofia exige-nos o maravilhamento que nos retira toda segurança e nos faz caminhar pelo extraordinário ao qual temos acesso através de um *sentimento* antes da filosofia.

Semelhante a Platão, perguntando-se pela natureza da sabedoria, e como alcançá-la, Aristóteles também reconhece a importância da *admiração* para a filosofia. A *admiração* é o começo da ciência do que é maximamente cognoscível, e os primeiros princípios e as causas, segundo Aristóteles, são o maximamente cognoscível, pois eles nos asseguram e nos revelam *o porquê* de cada coisa, o seu fundamento, e por essa razão, a ciência dos primeiros princípios e das causas, cujo verdadeiro começo é a *admiração*, é a mais elevada das ciências, "é a que conhece o fim para o qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda natureza o fim é o sumo bem" (*Metafísica*, A 2, 982b 5). Nesses termos, se a sua tarefa teórica é conhecer o bem como o fim do ser, esta ciência não tende a realizar coisa alguma, e exige um cultivo cuja natureza aparece já em seu começo. E de fato, "os homens começaram a filosofar, agora

---

[183] Quanto a essa genealogia, Edson Bini nos diz que Platão está se referindo à *Teogonia* de Hesíodo, e segundo ele, nessa genealogia pré-olímpica dos deuses, Íris personifica o arco-íris, como um intervalo ou elo entre a Terra e o céu, e é a mensageira dos deuses. Segundo Edson Bini, o nome do pai de Íris é concebido por Platão como *Thaumantos*, cujo nominativo é *thauma*, que significa "maravilhamento, assombro, perplexidade" (p. 63, nota 32).

como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples" (*Metafísica*, A 2, 982b 10-15). E Aristóteles não deixa de enfatizar que "quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que *não sabe*" (*Metafísica*, A 2, 982b 15; grifo nosso). A *admiração* nos revela diante do *nada saber*. O começo da filosofia é o reconhecimento do nada saber como o seu primeiro passo[184]. De modo que, para Aristóteles, "se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática" (*Metafísica*, A 2, 982b 20).

O nada saber começa por nos desviar das preocupações e dos interesses típicos da esfera utilitária na qual a vida se cristaliza em hábitos que enfraquecem e apagam as interrogações e nos protegem do extraordinário. Quanto a isto, Fink recorda a descrição platônica do filósofo. Este não é alguém que se orienta bem pelas ruas da cidade, que não se interessa pelas disputas entre partidos públicos em busca de cargos públicos, que não se dispõe a participar de reuniões sociais, jantares e festas, que não se importa se um indivíduo é nobre de nascimento ou humilde, que não se exaure em adquirir reputação (*Teeteto*, 173d-e). E desdenhando todas essas coisas, o filósofo "prossegue seu caminho alado, como diz Píndaro, através do universo, 'nas profundezas sob a terra' e 'nas alturas acima dos céus', estudando os astros e investigando a natureza universal de todas *as coisas que são*" (*Teeteto*, 173e-174a). Em suma, é Tales que personifica a *admiração*.

> Ora, considera o caso de Tales, Teodoro. Enquanto estudava os astros e olhava para cima, caiu num poço. E uma divertida e espirituosa serva trácia zombou dele – dizem – porque mostrava-se tão ansioso por conhecer as coisas do céu que não conseguia ver o que se encontrava ali diante de si sob seus próprios pés. A mesma zombaria é aplicável a todos os que passam suas existências devotando-se à filosofia. De fato, tal pessoa não presta atenção no seu vizinho ao lado (...). A indagação por ela feita é *O que é o ser humano? Que ações e paixões são propriamente pertinentes à natureza humana e a distinguem daquela de todos os demais seres?* A resposta para isso é o objeto de sua investigação e aquilo pelo que se empenha (*Teeteto*, 174a-b).

O filósofo é alguém que, buscando cultivar a *admiração*, está sempre prestes a cair num poço. A queda em um poço é o risco intrínseco à investigação do universal, do ser, da essência, enquanto que não há nenhum poço para aquele que presta atenção ao seu

[184] E, para Eugen Fink, é oportuno relembrar, "a *epoché* é apenas o primeiro passo, o choque que introduz o tremor de terra" (1994, p. 261-2).

vizinho ao lado como um indivíduo de certa posição, em seus afazeres e preocupações ordinárias. Para Fink, apenas corre o risco de cair em um poço, aquele que se dispôs a uma mudança "que se realiza quando o homem abandona a influência que exerce sobre ele o ente através da questão admirada de saber o que este último é propriamente" (FINK, 1994, p. 80), ou seja, apenas aquele que, admirando-se, se desperta e deixa de estar perdido junto às coisas. "O estar-perdido nas coisas é", conforme ressalta Fink, "o profundo esquecimento no qual o ser natural está aí e nos mantém sob o seu feitiço. Este esquecimento, este sono do mundo, se desfaz na admiração (*étonnement*), no despertar da filosofia" (1994, p. 80). A *admiração* nos proporciona um *ser íntimo* a si que combate o esquecimento de nós mesmos, contribuindo, assim, para o nosso autoconhecimento.

Como se nota, mantendo o sentido platônico e aristotélico de *admiração*, Fink compreenderá a *epoché* fenomenológica como um libertar-se do esquecimento do estar-perdido junto às coisas em sua existência natural, como um despertar do feitiço do ente natural, um feitiço marcado pela ausência de questionamento e por uma crença dogmática na segurança da existência que nos dominam antes da filosofia. Neste sentido, a *epoché* representa o começo da filosofia como superação da tese geral da atitude natural, na qual, enquanto ela "é a constituição da nossa vida *antes* da filosofia, nós efetivamos uma constante posição natural, uma tese, *a tese do ser do mundo*. Nesta constância, esta posição não tem propriamente consciência dela mesma como tal" (FINK, 1994, p. 82). A tese geral não se restringe a um ato ou a uma posição singular, e enquanto "crença subjetiva no ser-presente de uma coisa", a tese geral "atravessa e rege, de parte a parte, o conjunto de nossa vida de atos. Ela é um ter-por-efetivo, um pôr, ou antes, um pressupor o ser do conjunto do campo de objeto" (FINK, 1994, p. 82). Acreditamos e nos orientamos pela efetividade oferecida pela tese geral da atitude natural. Somos enfeitiçados por essa pressuposição[185]. "Mas a naturalidade da efetivação ingênua da vida reside também", conforme Fink percebe em Husserl, "na tendência dominante na *direção dos objetos*", numa abertura para a realidade efetiva que é, antes, "uma conversão (*Zukehr*) resoluta para as coisas, um viver-se-desviando-de si (*von-sich-weg-leben*) e se voltando para os

[185] Em outros termos, segundo Fink, "a tese geral é um pré-projeto que tem amplitude de mundo da realidade efetiva (...). Ela jamais pode se modalizar como uma tese singular, nem pode jamais, em sentido semelhante, ser questionada, tornar-se duvidosa" (1994, p. 82-3). Se ela tem amplitude de mundo e constitui um campo de validade, a tese geral "é também uma validade de solo (*Bodengeltung*). Por isto Husserl entende que ela permanece o solo de validade inquestionado para todas as modificações possíveis das posições" (FINK, 1994, p. 83).

objetos, uma tendência da vida rumo ao exterior" (FINK, 1994, p. 84)[186]. E neste irrefletido viver no meio do mundo voltados para as coisas, somos obnubilados (*verschossen*) pelas coisas e permanecemos cegos para uma riqueza oculta de vida, a da subjetivo-doadora, que só alcançamos através de uma reflexão radical e consequente, que é "um empreendimento árduo e difícil, porque ela encontra sempre a resistência da tendência original da vida para o exterior" (FINK, 1994, p. 84). Tendo em vista esta tendência, "podemos interpretar a conversão intramundana rumo às coisas como uma *dominação* pelas coisas, o fato de viver-no-meio-do-mundo como a *captura mundana* do homem" (FINK, 1994, p. 86). É se opondo a essa tendência exteriorizante da vida que a *epoché* é compreendida como libertação. E Fink reforça a oposição entre a *epoché* e a atitude natural. Com efeito, para ele, a atitude natural é essencialmente uma captura que não se reconhece como tal, nela, é como se estivéssemos fechados em um delírio (*Wahn*) que não sabe nada de si. Nesta linha de raciocínio, Fink complementa:

> O ser natural, no qual somos conduzidos *antes* da filosofia é explicitado por Husserl, segundo a imagem diretriz da relação intencional, como um domínio das coisas e como captura mundana. Ocupado e cativo: tal é o homem antes da filosofia. Através da admiração (*étonnement*) sobre isso surge a tomada de consciência expressa e o ponto de partida do questionamento. A filosofia deve libertar o homem da captura, da perda *nas coisas, do fato de ser cativo do mundo*. Este é o sentido da orientação da filosofia fenomenológica de Husserl (1994, p. 87).

A *epoché* nos introduz no caminho da liberdade, ela nos livra da nossa ocupação e do nosso cativeiro próprios da nossa condição natural de esquecidos de nós mesmos *antes* da filosofia. "Aqui se realiza um processo no qual o homem pensante perde a confiança no mundo que ele tinha até então e ganha uma nova dimensão, a dimensão da origem" (FINK, 1994, p. 249). Para alcançarmos a origem, o incoativo, é preciso perder a confiança no mundo por meio do pensamento. A investigação da origem nos exige nos libertarmos dos nossos interesses exteriorizantes. Através da *epoché* nos tornamos desinteressados pelas coisas e nos voltamos para nós mesmos, e esta volta, Husserl a nomeia *redução fenomenológica*, que "é a recondução ao fundamento subjetivo de toda coisa" (FINK, 1994, p. 87) a partir do esclarecimento da profundidade da vida subjetiva

[186] Além disso, acrescenta Fink: "Toda a nossa vida é atravessada por um interesse de fundo, a atração pelas coisas ao modo do interesse. Dito de maneira menos teórica: o homem está de tal forma junto às coisas que, geralmente, ele *se perde* nelas. Husserl nomeia esta tendência: *o objetivismo natural*" (1994, p. 84).

em sua infinidade interior cuja riqueza permanecia ocultada no impulso (*Drang*) rumo ao objeto. Se, em certo sentido, Fink a pensa como a herdeira da compreensão platônica e aristotélica de *admiração*, então, a *epoché* questiona toda segurança como um requisito para a vida humana, retirando-lhe, justamente, a sua crença fundamental no ser, e nestas condições, apresentando-lhe a filosofia inicialmente destituída de ser como o seu caminho revolucionário e extraordinário. Nesses termos, a *epoché* promove uma mudança radical da consciência humana[187]. Considerando esta mudança, é notório que Husserl faz, primeiramente, "a tentativa aparentemente absurda de se esquivar, enquanto pensador, da potência da crença universal no ser" (FINK, 1994, p. 256), mas, pensar *sem o ser* significa, de imediato, se desviar da ontificação do objeto, ou seja, o sujeito que é pensante nesses termos, "se retira, se abstém do jogo da crença no ser, pratica a *epoché*" (FINK, 1994, p. 256), ele se esquiva da questão da realidade para observar e descrever apenas imagens irreais, as "sombras" noemáticas, mas, no entanto, o sujeito cujo pensamento não se caracteriza por ela e não se deixa influenciar pela crença universal no ser "se distancia para retornar, abandona (*lässt los*) para apreender especificamente o que é abandonado" (FINK, 1994, p. 259). Este pensamento inicialmente destituído de ser nos abre um novo campo de pesquisa, o campo eidético e quiditativo de conteúdos neutralizados, cuja realização transtorna todas as relações conhecidas entre o ser e o saber. Eis a força revolucionária da redução fenomenológica em sentido husserliano (FINK, 1994, p. 261), que parte do nada saber, inicialmente distante do ser, para retornar ao ser através de um saber criativo que o deixa ser, e para nos mostrar que, na verdade, ela jamais o abandonou, assim como, jamais abandonou o mundo. Através da *epoché*, a fenomenologia apenas quis explicitar o ser-em (*Binnensein*) que é, de modo apenas aproximado e indeterminado, "sempre sabido, mas velado em sua naturalidade" (FINK, 1994, p. 85). Isto é, o fenomenólogo se inquieta com a busca pelo desvelamento do saber do mundo, do qual ele só se afasta para se aproximar. "O que é o mundo, com certeza nós o sabemos sempre, mas, logo que buscamos determinar *conceitualmente* o que ele é, este saber expira" (FINK, 1994, p. 85). Nesses termos, só nos resta *admirá-lo* e nos

[187] Sobretudo, porque, conforme analisa Fink, "a consciência humana vive na segurança – anterior a toda filosofia e teoria – de alcançar o ente com seu conhecimento e seu saber, de poder encontrá-lo e apreendê-lo da maneira pela qual ele é e pelo fato que ele é. Certamente, não absolutamente e não de uma maneira livre de ilusão, mas em sua presentação a nós e por meio dos processos de verificação de longo fôlego. Husserl nomeia esta crença no ser de a 'tese geral da atitude natural'" (1994, p. 252). É preciso se pôr diante do nada saber para começar por dissolver sua crença no ser. Devemos superar o saber como crença no ser.

aproximarmos dele através desse nada saber *sem conceito*, pois, em última instância, "a trivialidade do mundo é um grande enigma, uma questão fundamental da filosofia" (FINK, 1994, p. 85). E é essa trivialidade que nos chama à *admiração* como experiência do seu enigma conceitualmente indeterminado.

Então é capaz de *se admirar*, é capaz do *sentimento* de perplexidade, o pensamento ainda destituído de ser, que ainda não se encerrou em suas ideias claras e distintas, e ainda não constitui um *ego* agraciado com a segurança ontológica, epistemológica e moral, da *veracitas* divina. Eis o verdadeiro começo da filosofia, essencialmente híbrido: por um lado, frágil, simples, inseguro, por outro lado, revolucionário, perturbador, extraordinário. Um começo, enfim, que se enraíza em uma *paixão* que nos revela a existência de um sujeito *abaixo* da idealização do *ego*, um *sentimento* que precede a reflexão e explicita a sua encarnação e abertura ao mundo cujo enigma, chamando-nos à *admiração*, preserva o seu surgimento como um *resto irredutível* à imanência.

1.2.5. A opinião originária

A *paixão da admiração* não possibilita e impede a utilização de nossa relação com o mundo para torná-lo imanente ao sujeito, como o faz a dedução transcendental de Kant; ao invés disto, através da *paixão da admiração*:

> A reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 10).

Se a consciência como *Arkhé* é rejeitada, então o que nos espanta não é nada que tenha um fundamento; ao invés disto, a admiração provém do *brotamento* das transcendências, *brotamento* que, sendo anterior ao saber claro e distinto da evidência imanente e ao próprio Ser como fundamento, ainda não conhece o dualismo ontológico do ser necessário e da contingência, e que, portanto, nos coloca diante da mistura pré-metafísica do Ser e do Não-ser que caracteriza a *opinião originária*, segundo a qual, o mundo não é a familiaridade a si da consciência como um retiro formal no qual ele encontra a sua unidade, mas sim, o mundo é "estranho e paradoxal", isto é, contrariando o dogmatismo e o ceticismo do ser e do conhecimento absolutos e idealmente separados,

o mundo é digno de admiração, uma admiração que dispensa os fundamentos metafísicos que asseguram a idealização da racionalidade que se sabe a si mesma, e nos dispõe apenas um *brotamento* das transcendências, um mundo nascente e incoativo, estranho e paradoxal, inacabado e irredutível ao dogmatismo e ceticismo indissociáveis do subjetivismo metafísico que desfruta de uma coerência racional formalmente fundamentada em um outro mundo que não aceita aventureiros com os pés sujos de terra. Em suma, conforme ressalta Merleau-Ponty:

> Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com os "dissidentes" existenciais e, finalmente, consigo mesmo provém do fato de que, justamente para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis porque Husserl sempre volta a se interrogar sobre a possibilidade da redução. Se fôssemos o espírito absoluto, a redução não seria problemática (...). O filósofo, dizem ainda os inéditos, é alguém que perpetuamente começa (1999, p. 10-11).

Contrapondo-se à opinião do senso comum – que há muito dela se afastou e se esqueceu da *opinião originária* fundamentalmente indissociável da *fé perceptiva* – Merleau-Ponty entende que o mundo não é algo fácil de se ver apesar de ele ser o que nos é dado por meio da nossa visão. A nossa familiaridade com o mundo, os modos habituais através dos quais sentimos, falamos, experimentamos e pensamos o mundo, seja cientificamente seja filosoficamente, antes nos impedem de ver, verdadeiramente, o mundo, pois, o senso comum que a seu modo simplório deseja certa estabilidade e previsibilidade se aproxima do cientista e do filósofo clássicos que, sendo ambos avessos a um perpétuo começar, buscam se comprazer com a segurança racional proporcionada pela busca última por motivos. No entanto, em seu *brotamento*, o mundo não tem motivo algum. O mundo é ontologicamente caracterizado por uma indeterminação genética que o constitui como um *Abgrund*, como um ser sem-fundamento, sem motivos, sem razão de ser. E neste sentido, se a verdadeira tarefa da filosofia é, conforme Merleau-Ponty determina, reaprender a ver o mundo, então, para realizar a sua tarefa, a filosofia deve romper com a familiaridade falsificadora do mundo a fim de retomar o seu *brotamento imotivado*, bruto, incessante e irredutível. E assim, compreendendo-se enraizada na *opinião originária*, a filosofia se define como um perpétuo começo – que de início não dispõe de uma racionalidade pura e definitiva assegurada por fundamentos absolutos – e

o filósofo, ainda sem ter passado por uma cisão ontológica, não é um espírito absoluto que, de forma dogmática e cética, *sabe* que o "Ser é" e que o "Nada não é", pelo contrário, o filósofo é apenas humano, isto é, um sujeito finito cuja vida ainda se orienta pela ingenuidade de acreditar que "algo existe", que *há sentido* antes de tudo, antes mesmo da pretensão de uma redução completa, mas, isto ele *não sabe*, visto que, enquanto filósofo, e livre de uma impiedade vazia e da tradicional idealidade dos seus velhos ídolos, ele serenamente dispõe tão somente de uma *opinião originária*. Nesses termos, conforme defende Merleau-Ponty:

> Existe uma *opinião* que não é uma forma provisória do saber, destinada a ser substituída por um saber absoluto, mas que ao contrário é a forma ao mesmo tempo mais antiga ou mais rudimentar e mais consciente e mais madura do saber – uma opinião originária no duplo sentido de "original" e de "fundamental". É ela que faz surgir diante de nós *algo em geral*, ao qual o pensamento tético – dúvida ou demonstração – possa em seguida referir-se para afirmá-lo ou para negá-lo. Existe sentido, algo e não nada, existe um encadeamento indefinido de experiências concordantes (...). Essa evidência do fenômeno, ou ainda do "mundo", é desconhecida tanto quando se procura alcançar o ser sem passar pelo fenômeno, quer dizer, quando se torna o ser necessário, como quando se separa o fenômeno do ser, quando o degradam para a categoria de simples aparência ou de simples possível. A primeira concepção é a de Spinoza. Aqui a opinião originária é subordinada a uma evidência absoluta, o "existe algo", misto de ser e de nada, é subordinado a um "o Ser é" (1999, p. 531).

Porque o saber absoluto não é a forma mais antiga e mais madura do saber, a sua idealização e o seu dogmatismo são antes sintomas de uma ingenuidade metafísica que invade e se apossa de uma consciência tética ainda imatura. Se ela é original e fundamental, então a *opinião* é intransponível e está sempre presente como uma pré-história que a percepção atesta e renova em nós. E por esta razão, estamos diante de uma inversão da ontologia da racionalidade, pois, são o saber absoluto e o pensamento tético que constituem uma forma provisória do saber. Portanto, quando nos desvencilhamos do saber e nos compreendemos em conformidade com o nada saber, alcançamos, na verdade, a forma inultrapassável, mais antiga e mais madura do saber, que nos proporciona o *surgimento* de *algo em geral* e nos mostra que a existência do sentido não exige os limites objetivos que idealmente e de forma superveniente definem as experiências como se as experiências não fossem intrinsecamente concordantes em seu encadeamento sempre presente, mais antigo e mais maduro do que o pensamento tético de um *cogito*, que é a

figura subjetiva cuja ingenuidade metafísica traz consigo a cisão entre o ser necessário e a contingência das aparências que o impede de se afetar pela evidência do fenômeno ou de ver verdadeiramente um mundo digno de admiração. Ao contrário desta imaturidade racionalista e implicando uma genealogia simultânea da subjetividade e do Ser, a *paixão da admiração* nos revela como um sujeito que já existe *abaixo* do *ego* e nos revela o Ser ainda misturado ao Nada, e é o reconhecimento desta mistura e indivisão que nos exige alcançá-la e só se realiza quando alcançamos a forma sempre incoativa, mais antiga e mais madura, do saber. E assim, "ir mais longe na subjetividade" nos leva a compreendê-la a partir da sua transcendência afetiva rumo ao surgimento da existência de algo que lhe revela a indissociabilidade entre o *há* e o sentido anteriormente ao saber de que "o Ser é" e "o Nada não é".

1.2.6. A voz simbólica e antepredicativa do *Logos*

O desvelamento de um *Logos* mais fundamental do que os enunciados lógicos de uma subjetividade absoluta que se pretende invulnerável ao mundo e ao tempo, um *Logos* que, neste sentido, não é primeiramente lógico e não tem a sua evidência submissa ao discurso predicativo, torna possível a retomada da simultaneidade entre o ser do sujeito e o ser do mundo que, como dois espaços sem geografia e pré-geométricos que se misturam, se encontram na dimensão da experiência, através da sua facticidade que elimina as fronteiras ontológicas entre eles. Deste modo, reconduzidos do *cogito* ao *Logos*, nos é restituída a experiência como meio de compreensão do sujeito e do mundo, e então, conforme ressalta Merleau-Ponty:

> Temos a experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada. Temos a experiência de um Eu, não no sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e refeito pelo curso do tempo (1999, p. 296).

Ao revelar a precedência arcaica do *Logos*, Merleau-Ponty destitui o *cogito* da sua posse e recusa-lhe, por acréscimo, a condição de fonte das significações e de fundamento último da racionalidade responsável pela inteligibilidade separada a partir da qual começaria a filosofia. Para Merleau-Ponty, na medida em que ele retira a expressão do domínio exclusivo da subjetividade idealizada e a vê antecipadamente como uma

linguagem das coisas em seu indefinido desenrolar sensível, o *Logos* silencia o *cogito*, e é justamente ao nos conduzir ao silêncio do *cogito* que o *Logos* nos desvela o verdadeiro começo da filosofia, imemorial, inumano, esquecido e ocultado pelas reflexões subjetivistas. Dito de outro modo, a investigação acerca do sentido do *Logos* acaba por nos mostrar que, "para *além* do *cogito* falado, aquele que está convertido em enunciado e em verdade de essência, existe um *cogito tácito*, uma experiência de mim por mim. O *cogito tácito*, a presença de si a si, sendo a própria existência, é anterior a toda filosofia" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 541)[188]. Antes do subjetivamente falado, antes do enunciado e da essência, que pretenderam não deixar nada em silêncio, *há* um *Logos*, isto é, uma simbolização do sensível que se mostra como uma linguagem que, sem *a priori* formal, se ensina por si mesma ao evidenciar, nas coisas que se tornam signos, uma inteligibilidade expressiva[189]. Se isto significa, para Merleau-Ponty, que doravante "é na experiência do mundo que todas as nossas operações lógicas de significação devem fundar-se" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 440), então, de acordo com o filósofo:

> É preciso reconhecer, antes dos "atos de significação" (*Bedeutungsgebende Akten*) do pensamento teórico e tético, as "experiências expressivas" (*Ausdruckserlebnisse*); antes do sentido significado (*Zeichen-Sinn*), o sentido expressivo (*Ausdrucks-Sinn*); antes da subsunção do conteúdo à forma, a "pregnância" simbólica da forma no conteúdo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 391).

A investigação sobre o sentido do *Logos* nos leva a passar dos atos egológicos de significação para as experiências expressivas do corpo e do mundo, revelando-nos que há um sentido expressivo que não é ainda lógico, um sentido que se dá através da expressão que não é, propriamente, uma forma separada do expresso. Temos a experiência de um

---

[188] Em outros termos, a presença de si a si não nos é dada, fundamentalmente, pelos enunciados, pela essência e pela própria filosofia. Compreender-se presente a si através do conceito não é ainda uma compreensão fundamental de si, e por isto, a possibilidade do autoconhecimento nos é dada, antecipadamente, no silêncio do *cogito* como revelação de um fundo inumano. Sendo assim, não é demais lembrar que "o Cogito tácito permitira a Merleau-Ponty descobrir o solo ou o fundamento da linguagem, isto é, a existência vivida, o mundo do silêncio, o corpo próprio, o pré-reflexivo, o sentido bruto, o logos selvagem" (CAPALBO, 2004, p. 65).

[189] Merleau-Ponty não admite que a unidade e a inteligibilidade da coisa nos são melhor apresentadas através das suas propriedades geométricas fixas, ao invés desta idealização, ele considera a remissão expressiva recíproca ou fenomênica das qualidades antepredicativas ou dos perfis (*Abschattungen*) como aquilo que melhor nos diz sobre a coisa, na qual ele encontra uma "simbólica" constituída por essa ligação entre si das qualidades sensíveis, e isto o leva a afirmar que "o desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos, e é por isto que se pode dizer, literalmente, que nossos sentidos interrogam as coisas e que elas lhes respondem" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 428).

sentido indissociável de uma expressividade anterior ao pensamento teórico e tético. Essa expressividade é a de um *Logos encarnado* que nos proporciona a descoberta da existência de uma *lógica do mundo* à qual o nosso corpo se acasala e pela qual, antes de nos serem dadas através das suas propriedades geométricas, as coisas nos são dadas como conjuntos intersensoriais cuja unidade é antepredicativa (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 437). A encarnação do *Logos* simboliza a coisa e suas qualidades e desta forma alcançamos a sua entonação única de existir, pois, suas qualidades sensoriais se expressam reciprocamente de um modo tão único que a diferencia de qualquer outra coisa. Sua unidade expressiva é como uma voz própria, uma voz de uma *opinião originária*, uma voz mais velha do que o pensamento. E essa voz não egológica e inumana, incrustada no sensível como uma forma pregnante na matéria, faz ser o que uma coisa é como nada de diferente do que esta nos diz pela própria organização dos seus aspectos sensíveis (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 433). Em outros termos, essa voz encarnada é como a própria exibição da coisa segundo a qual temos a experiência do nascimento pré-egológico do sentido que, então, "não se distingue da aparência total", ou seja, pondo-nos à escuta da mostração simbólica de si mesma da coisa, descobrimos que "o próprio sentido da coisa se constrói sob os nossos olhos, um sentido que nenhuma análise verbal pode esgotar e que se confunde com a exibição da coisa em sua evidência" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 433). Isto significa que há uma expressão primordial que é a própria exibição da coisa que possui, portanto, uma evidência expressiva que é a do seu sentido imanente e pré-linguístico, o qual nos exige, por sua vez, nos dispormos à escuta de uma linguagem anterior à linguagem pela qual o *ego* se realiza, uma linguagem que nos entrega a abertura simbólica indissoluvelmente intransponível e misteriosa da coisa e do mundo como presenças totais inacabadas. Só temos acesso a essa fala da totalidade primordial, a essa voz inumana do *Logos*, ao longo de um demorado aprendizado e de um árduo caminho no qual devemos abandonar as nossas ingênuas crenças juvenis na existência em si da expressão. Foi assim que Cézanne, através de um aprendizado que o levou a abandonar a inteligência humana dogmaticamente cartesiana e se inclinar à inteligência do *Pater Omnipotens*, alcançou a expressividade do *Logos infinito*, pois, conforme relata Merleau-Ponty, "em suas obras de juventude, Cézanne procurava pintar em primeiro lugar a expressão, e era por isso que ele a perdia. Ele aprendeu pouco a pouco que a expressão é a linguagem da coisa mesma e nasce de sua configuração" (1999, p. 432). Eis o *Logos em estado nascente* – uma linguagem

entrelaçada à configuração de si mesma da coisa pela qual esta se apresenta como o que ela é: misto de presença e de abertura, de plenitude e de inacabamento, de visível e de invisível. Enfim, a tarefa que se apresenta de expressão do *Logos silencioso* como uma linguagem indireta necessita de uma investigação das vozes do silêncio que sobrevivem dentro da arte.

A afirmação do primado da percepção nos mostrou que não entendemos satisfatoriamente o *Logos* sem o seu nascimento, e que a revelação perceptiva do seu *estado nascente* possibilita afirmar que o *Logos* desceu à terra ou que há um *Logos encarnado* que, constituindo um fundo inumano que se apresenta como um *Abgrund* para a razão, traz consigo o estigma de se levantar como o portador e mensageiro da morte de Deus que reúne inteligível e mundo, que renova a filosofia como engajamento transformador, e que insere uma produtividade infinita na própria vida. Enfim, se ele nos é desvelado pela percepção como experiência pré-filosófica, em seu *estado nascente*, o *Logos* é bruto ou selvagem, e nesses termos, ele leva a uma subversão do *ego cogito*. Através desta subversão, segundo a qual não podemos dispensar a facticidade se pretendemos nos compreender, chegamos à realidade de um pré-*ego* que se encontra muito mais além do ponto em que a racionalidade do entendimento objetivo nos conduz em nosso autoconhecimento, e nos deparamos com a existência de um fundo inumano ao qual a nossa humanidade deve se abrir para compreender a si mesma e restaurar o sentido da sua vida. E vimos que o direcionamento para a vida nos permite considerar o corpo como o começo da subjetividade, um começo que retira da subjetividade toda certeza sobre si metafisicamente fundamentada, assim como, na medida em que ela é aprendizado, a vida exige a formação da subjetividade prévia às formas prontas do saber. Em outras palavras, enquanto ela é tributária da passagem do *cogito* para o *Logos*, constatamos que a ontologia da vida anuncia a necessidade de retorno ao nada saber. E este retorno foi indissociável do reaprendizado da capacidade de admiração, um reaprendizado que consistiu, inicialmente, em libertar o pensamento da potência fortemente influenciadora da crença no ser. A ontologia da vida necessitava que nos retirássemos de todas as relações conhecidas entre o ser e o saber e pensássemos a partir de uma renovação dessas relações. Constatamos que o pensamento da vida deve se exercer destituído de qualquer evidência absoluta fundamentada pelo saber ideal de que "o Ser é" e "o Nada não é", pois, o pensamento não alcança a vida se, não se dispondo a um perpétuo começo, ele é incapaz de constatar que "existe algo", que "há sentido" antes

da evidência absoluta daquele saber. Enfim, a busca pelo *Logos em estado nascente* que trouxe consigo a mistura do Absoluto e do mundo que exigiu a transformação subversiva do sujeito nos deixa como tarefa a expressão da existência, pois, a existência nos apresenta, por sua vez, o elo entre o humano e o inumano, o elo que se apagou no saber.

Capítulo 2: Ontologia da arte: restituição antropológica do homem

Através da sua análise da obra e da vida de Paul Cézanne, demonstraremos que Merleau-Ponty se propõe o esclarecimento e a recuperação das raízes do sujeito na fé perceptiva e na vida natural como elementos essenciais para uma genuína compreensão do sujeito que tanto herda quanto continua o seu projeto ontológico de ultrapassar, definitivamente, a compreensão metafísica, e particularmente cartesiana, de um sujeito isolado e autossuficiente. Em sua abordagem de Cézanne, o filósofo estabelece que a compreensão possível do sujeito deve se dar, necessariamente, a partir da retomada da sua vida natural como parte indissociável de uma Natureza que o precede, que é anterior a uma compreensão metafísica, e que o possui. Explicitaremos como Merleau-Ponty encontra na pintura de Cézanne o elo genético e a continuidade entre uma filosofia da natureza e uma filosofia do espírito, e na medida em que ela recupera e é a expressão da indivisibilidade entre o olho e o espírito, é preciso mostrar como a pintura cezanneana, reconduzindo-nos para antes da cisão da forma e da matéria, da *res cogitans* e da *res extensa*, nos apresenta a Natureza como a fundação da existência espiritual. E para compreender a sua espiritualidade, o que o pintor busca é o seu nascimento, nos mostrando, a cada passo ou a cada quadro, que se relacionar com a Natureza é guiar-se pelo que está em seu coração, pois, como apropriadamente interpreta Bernet, “a natureza é isto que, no coração do sujeito, influencia o sujeito à distância. Ela é esse ‘espaço’ no qual o sujeito pode vir ao seu próprio ser, ou, em outras palavras, o lugar do ‘nascimento’ do sujeito” (1993, p. 56). O sujeito não reencontrará o seu nascimento, não se compreenderá e não alcançará a sua espiritualidade autêntica e legítima, se ele não se voltar para o seu coração, que abriga um verdadeiro abismo (*Abgrund*), pois, há nele algo que sempre permanece à distância orientando-o aquém da sua compreensão metafísica de si como uma inteligência encerrada em sua própria autossuficiência cognitiva e ontológica. Neste sentido, a relação com a Natureza, como o fez Cézanne, nos oferece a

existência de um sujeito que se compreende destituindo o poder constituinte e idealizado da razão. Ao se relacionar afetivamente com a Natureza, o pintor destitui a inteligência humana da sua função de fundamentação absoluta da compreensão do antropológico, e se dispõe à influência do que está à distância própria do caminho árduo, instável e infinito do autoconhecimento, precisamente ao descer em seu íntimo *Verborgen* (*Abgrund*, *Psyché*) ao se relacionar com a Natureza, pois, não é demais lembrar:

> A natureza é 'alguma coisa' no coração da existência humana que *não pertence*, propriamente, ao sujeito humano: um fundamento (*Grund*) das suas capacidades constitutivas que é, ao mesmo tempo, um não-fundamento ou abismo (*Abgrund*), uma capacidade que se evade da razão constituinte (BERNET, 1993, p. 57).

Conforme ele a encontra em Cézanne, o benefício da relação com a Natureza é que ela, de acordo com Merleau-Ponty, destitui a existência humana não apenas da sua pretensão racional de posse completa, mas também, a destitui de si mesma ao lhe mostrar que, em última instância, as suas capacidades constitutivas são provenientes de um abismo, daquilo que não é constituído por ela, e ter assim por base um abismo ou ser despossuída por um não-fundamento equivale a reconhecer, preservada de modo recôndito em seu coração, uma atividade ou capacidade não constituída racionalmente. Por conta disto, devemos ver como, segundo a análise de Merleau-Ponty, a obra de Cézanne nos oferece esse caminho de um autoconhecimento que, através de uma descida, vai buscar no *Verborgen*, as raízes do entrelaçamento da *physis*, da *psyché* e do *Abgrund*.

2.1. Humanismo e alienação da humanidade: o projeto de um *Logos infinito*

Para Merleau-Ponty, então, a importância de se considerar a relação entre a vida e a obra de Paul Cézanne, começando por destacar a constituição da sua personalidade, é que, no artista, a dúvida constante a respeito de si mesmo e a alienação de sua humanidade nos levam a compreender o processo contínuo e inacabado de busca da realização da coincidência entre o Ser e o fazer. A vivência da sua dúvida o levava à sua obra que, por sua vez, o afastava da humanidade. Mas, para Merleau-Ponty, esse afastamento, embora significasse um questionamento do ser definitivo da humanidade, não era uma simples negação, e sim, uma busca e uma tentativa de compreender a humanidade aquém da sua própria instituição, ou seja, desvelando as suas raízes inumanas, concebendo-a a partir do

seu parentesco com o pré-humano, enfim, restaurando as suas relações com a Natureza. Sempre duvidando da sua vocação, o pintor deixa através da sua obra um ensinamento e um apelo à humildade que, para ser ouvido, é preciso que se deixe e se funde novamente toda a cultura e o mundo humano. E esta possibilidade está presente na obra de Cézanne porque, conforme interpreta Merleau-Ponty, a sua pintura é a expressão de um *estranhamento* do olhar que, então, indo buscar *fora de si* a compreensão da gênese do seu próprio vir a ser, olha *de fora* para si mesmo ensinando-nos um novo modo de olhar para a humanidade, que é olhá-la a partir de baixo, a partir da restituição da familiaridade entre a vida do homem, dos animais e das coisas[190].

Olhar para si mesmo a partir de fora através de um estranhamento do olhar significa se ver sob o ponto de vista da animalidade e das coisas que contribuem, igualmente, para a sua vinda a si. E neste sentido, ao trazer a animalidade e as coisas em seu olhar, ao olhar para si mesmo e para a humanidade a partir da animalidade e das coisas, Cézanne realiza a sua pintura como um *olhar para as raízes* que nos revela não apenas as ameaças que acometem a vida humana, mas também, como esta pode sempre recomeçar como uma resposta à sua suscetibilidade. E nesses termos, o pintor se encontra com o escritor, Cézanne se encontra com Kafka. O escritor, ao imaginar "um homem metamorfoseado em bicho-de-conta, que lança sobre a família um olhar de bicho-de-conta" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 53), se serve do pretexto de que o mundo econômico, social e cultural, com sua estruturação e funcionalidade inteligentes e com sua sedimentação racional, se mostra hostil o suficiente para potencializar, de forma nociva e depreciativa, a animalização do homem, e sobretudo, ele expõe e analisa a "família" – esta instituição humana fundamental – a partir do olhar de um inseto que, antes, era um membro seu por ela, progressivamente, não mais reconhecido como tal[191].

---

[190] Essa indivisibilidade nos remete à nossa difícil epigênese pessoal que absorve, em nossa biografia, a animalidade e as coisas, todos partes de um *húmus cósmico*, e isto nos lembra que a nossa razão não é e jamais será divina, e nesta condição de humildade, somos levados a reconhecer que partilhamos a nossa condição terrena com os animais e com as plantas. E com isto vislumbramos "as raízes irracionais da vida humana, a obscuridade do húmus cósmico onde esta vai beber as suas energias e de que se arranca para a luz do sentido" (MORÃO, 2003, p. 13).

[191] Chamando a atenção para a crueldade subjacente à condição humana, para a sua fragilidade e seu caráter grotesco, Franz Kafka expõe, realisticamente, a desumanização do trabalhador e a frustração de ser forçado a trabalhar sem a menor satisfação (KAFKA, 1997, p. 9; p. 16), suscetível a um embotamento espiritual, assim como, denuncia a solidão humana dos centros urbanos (KAFKA, 1997, p. 44), apenas percebida pelo olhar metamorfoseado de Gregor Samsa, o mesmo olhar que agora olha para o seu pai e leva o narrador a se perguntar: "... era aquele ainda o seu pai? O mesmo homem, que costumava ficar enterrado na cama, exausto, quando Gregor partia para uma viagem de negócios; que nas noites de regresso o recebia de roupão na cadeira de braços; que era absolutamente incapaz de se levantar; apenas erguendo os braços em sinal de

Merleau-Ponty (2003, p. 53-4) opõe Franz Kafka e Voltaire, opõe Gregor Samsa, por exemplo, e Micromégas. Ambos representam um olhar de fora e estranho para o ser humano[192]. A diferença é que o gigante extraterrestre Micromégas, possuidor de uma inteligência tão maior do que a nossa, traz em seu olhar, ainda que de modo impronunciado, um julgamento cético sobre a humanidade, enquanto que Kafka, reabilitando a animalidade que traz consigo uma denúncia da corrosão das instituições e um questionamento da familiaridade sedimentada, olha para a humanidade através de um humor próprio de um humanismo renovado e sem o dogmatismo e a vaidade de uma comunidade de espíritos puros ou de "pensadores em que cada qual, na sua solidão, tem a certeza prévia de se entender com os outros, porque todos participariam da mesma essência pensante" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 52). A oposição entre Kafka e Voltaire é também expressa em outros termos por Merleau-Ponty: "Estava reservado à nossa época julgar-se a si mesma não a partir de cima, o que é amargo e mau, mas de algum modo a partir de baixo" (2003, p. 53). E em síntese, Merleau-Ponty justifica:

> Ver o homem a partir de fora é a crítica, a saúde do espírito. Mas não, como Voltaire, para sugerir que tudo é absurdo. Pelo contrário, para sugerir, como Kafka, que a vida humana está sempre ameaçada e para preparar, pelo humor, os momentos raros e preciosos em que acontece aos homens reconhecerem-se e encontrarem-se (2003, p. 54).

Além dessa oposição entre o entendimento e o humor, Merleau-Ponty nos apresentará e explorará uma nova oposição, desta vez entre Cézanne e Descartes. Um que representa um humanismo renovado que se revela pelo contínuo e incoativo estranhamento do olhar a partir de fora, e o outro que representa um humanismo que se compreende a partir do olhar interior do espírito para si mesmo. No entanto, veremos que, em certo sentido, essa nova oposição é ainda entre um olhar que se realiza numa obra que nos suscita a busca pelo reconhecimento e pelo encontro, e um olhar cético para o qual o exterior e o estranho são absurdos.

---

alegria...?" (KAFKA, 1997, p. 56). Como se vê, a metamorfose começou bem antes da sua ocorrência de fato mais inverossímil.

[192] Depois de uma triste ocorrência, Gregor pôde olhar para a família do seu quarto antes só trancado: "... todos os dias ao anoitecer a porta para a sala de estar, que uma ou duas horas antes costumava observar atentamente, era aberta de tal forma que, deitado na escuridão do seu quarto, invisível da sala de estar, ele podia ver a família toda à mesa iluminada e escutar suas conversas..." (KAFKA, 1997, p. 59). Ressalta-se a distância entre alguém invisível e sozinho no escuro e a família iluminada.

Referindo-se a Cézanne, Merleau-Ponty afirma que "a pintura foi seu mundo e sua maneira de existir" (1975c, p. 303), isto é, ele não existia fora daquilo que ele fazia e o que ele fazia era, fundamentalmente, um mundo, precisamente o mundo no qual ele podia existir, malgrado aí estivesse sozinho, sem a admiração da família, sem o respeito da crítica, recusando a convivência, as discussões, as ruas, a cidade.

Se, na grande Paris, o tédio e a ansiedade deixam Cézanne ainda mais instável de um modo que prejudica o seu gênio criativo, Merleau-Ponty lembra que, aos cinquenta e um anos, retirando-se para Aix, aí encontra "a natureza que convém melhor a seu gênio, *mas é também um retorno ao ambiente de sua infância*" (1975c, p. 303; grifo nosso) onde, supostamente, a vida deixa de assustar. É preciso destacar que o que é mais conveniente ao caráter e à genialidade de Cézanne, o retorno à Natureza, é igualmente o retorno à infância, e é claro, à mãe, que no entanto já havia morrido. Tratava-se de um retorno à segurança e à inocência presentes nessa associação simbólica e afetiva entre a mãe e a Natureza. Nesses termos, podemos dizer que o que Cézanne encontra através da sua relação pictórica com a Natureza é a inocência própria de uma infância que quer se sentir cuidada e protegida dos sustos da vida. E é sintomático que, precisamente nesta época, Cézanne se dispõe à prática de uma religião motivado pelo medo da vida e da morte. "Se bem que se tenha aprofundado depois, o motivo inicial de sua religião é a necessidade de fixar a vida e de se demitir dela. Torna-se cada vez mais tímido, desconfiado e suscetível" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 304). A religião lhe intensificou a necessidade de se retirar da convivência que assustava, não admitia a inocência, e só gerava insegurança.

> Esta perda de contatos flexíveis com os homens, esta incapacidade de solucionar situações novas, esta fuga nos hábitos, num meio que não coloca problemas, esta oposição rígida da teoria e da prática, da "convivência" e de uma liberdade de solitário, todos estes sintomas permitem falar de uma constituição mórbida (...). A ideia de uma pintura "direto da natureza" teria vindo a Cézanne da mesma fraqueza. A atenção extrema à natureza, à cor, o caráter inumano de sua pintura (...), a devoção pelo mundo visível seriam apenas uma fuga do mundo humano, a alienação de sua humanidade (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 304).

Mais uma vez, Cézanne sentia que a sua necessidade de segurança e de reencontrar a inocência não seriam alcançadas sendo flexível ao contato com os homens, isto é, a convivência o afastava dele mesmo e o impedia de ser aquele que se revelava apenas através do que ele fazia. Aos olhos de Merleau-Ponty, isto queria dizer que o mundo

humano (constituído por indivíduos fortes, saudáveis e exitosos, segundo certos padrões inalteráveis e inquestionáveis que impõem uma estabilidade reificada cujo cultivo assegura a boa vida e a vida confortável) se apresentava como um obstáculo para que o Ser fosse alcançado por meio do fazer, isto porque o mundo humano atrofiou e esterilizou o fazer, e por esta razão, ele se tornou um lugar ontificado de ocultamento do Ser e de impedimento do seu desvendamento. Pode-se dizer que Cézanne se entregou a uma vida empobrecida, mas, apenas porque ele teve força, saúde e lucidez o suficiente para se dispor a fazer o que para ele tinha um profundo significado: ser quem ele quis ser através do que ele quis fazer. E isto só lhe era possível retirando-se do mundo humano para fundá-lo novamente, alienando a sua humanidade para compreendê-la a partir das suas raízes ocultadas pela reificação da estabilidade, recuperando e sendo o porta-voz do inumano que lhe simbolizava uma infância cuidada e protegida. E assim, Cézanne restaurava a fertilidade bruta e incoativa da autoprodutividade da Natureza. Em sua pintura se inscrevia a própria expressividade muda da Natureza que revelava e se apresentava na forma de um *Logos* que se descortinava aos seus olhos, porque negando a sua humanidade, Cézanne, "entregue a si mesmo, pôde olhar a natureza como só um homem sabe fazê-lo" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 304). É este saber que o pintor nos transmite em sua pintura, mas também, ele nos mostra que, para aprender a olhar a Natureza, é preciso ser um homem que alienou a sua humanidade. Apenas quem se dispôs a este sacrifício e a este gesto de humildade é capaz de recuperar esse saber primordial de um *Logos* que o reaproxima de si mesmo, pois, o olhar a Natureza põe o homem diante dele mesmo. Nessas condições, contrariamente à opinião comum acerca da obra de Cézanne, ela tem algo a ensinar para o "homem realizado" cuja razão já se esqueceu das suas raízes. Esquecimento providencial que nos faz acreditar que o mundo humano é necessário e inabalável. Porém, a pintura de Cézanne é, para Merleau-Ponty, uma arqueologia das origens da razão que acaba por denunciar a fragilidade da idealização racionalista que orienta e sustenta o mundo humano elevando-o acima da natureza inumana como se nela não tivesse as suas raízes espirituais. Entretanto, preocupado em dissolver o abstracionismo do processo de idealização que acaba por ocultá-las e separar a razão das suas próprias origens no *Logos inumano*, Merleau-Ponty reflete:

> Vivemos em meio aos objetos construídos pelos homens, entre utensílios, casas, ruas, cidades, e na maior parte do tempo só os vemos através das

> ações humanas de que podem ser os pontos de aplicações. Habituamo-nos a pensar que tudo isto existe necessariamente e é inabalável. A pintura de Cézanne suspende estes hábitos e revela o fundo de natureza inumana sobre o qual se instala o homem. Eis porque suas personagens são estranhas e como que vistas por um ser de outra espécie (1975c, p. 308-9).

Em outros termos, vivemos o encerramento em si da própria inteligência humana, que não é mais do que a humanidade separada e sobrelevada ao inumano ao longo de um processo de sedimentação que alimenta a objetivação das significações expurgadas de todo silêncio, espírito, e ambiguidade. A *selbstverständlichkeit* é a sedimentação da inteligência ou a idealização do homem. Estamos tão habituados à inteligência que deixamos de questionar se há um modo de viver através do que se faz sem ter a inteligência como ponto de partida absoluto e como ideal orientador. Os nossos hábitos são inteligentes porque eles nos transmitem a convicção inquestionável de que apenas uma existência na qual se absolutiza a inteligência é necessária e inabalável. O mundo humano é a obra dessa inteligência instalada em si mesma e tão habituada consigo mesma que ela não mais se reconhece como o resultado de um processo de idealização congênito e crônico à metafísica dualista que instaurou uma cisão entre o *Logos inumano* e a lógica como forma pura e ideal da expressão dessa inteligência sem raízes e interior a si mesma. No entanto, através da sua pintura, Cézanne alienou esse "homem realizado" e sua interioridade absoluta como cidadã de uma cidade inteligente e ideal, redescobrindo a vida na forma de uma infância que, reconduzindo-o para antes da cisão metafísica que levou à idealização do homem, conhece a liberdade e se orienta pelo apelo da inteligência fundamental do *Logos inumano*, e despindo-se, assim, de toda familiaridade sedimentada para reencontrar-se *homem instalado sobre um fundo de natureza inumana*, era como se Cézanne se tornasse um ser de outra espécie, e assim entregue a si mesmo de uma forma tão íntima e narcísica, ele via o homem a partir de fora, de fora da inteligência que objetivava e encerrava em si mesmo o mundo humano, que desta forma visto de baixo e do obscuro por um olhar infantil e subterrâneo que vai até as raízes aquém da humanidade constituída, só podia mesmo parecer ser habitado por personagens estranhas. Só um homem, contudo, é capaz de ver esse ser estranho em que se tornou o homem. A alienação da humanidade é a alienação dessa estranheza proveniente da inteligência humana que caracteriza o "animal cultivado" submisso e cúmplice da cultura. Enquanto que, para Cézanne, tendo aprendido um olhar que é nascimento continuado como o de quem vive na fascinação, é preciso assumir a cultura desde o começo e fundá-la de novo, é preciso

falar como o primeiro homem falou e pintar como se nunca houvesse pintado. E deste modo, frequentando e absorvendo a experiência muda e solitária sobre a qual "se constrói a cultura e a troca de ideias, o artista lança sua obra como o homem lançou a primeira palavra, sem saber se passará de grito" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 311). O apelo de Cézanne, assumindo a função de refundar a cultura e devendo enfrentar, para isto, as dificuldades peculiares à primeira palavra, é antes um grito porque ele traz consigo a liberdade e a fertilidade criativa de uma infância da pintura capaz de se expressar pela primeira vez, capaz de ser tal como a primeira palavra para, só assim, ser começo e fundação. Ora, tendo em vista essa tarefa arqueológica de desocultação da primeira palavra, Merleau-Ponty entende que Cézanne

> invoca a passagem da razão já feita, em que se fecham os "homens cultivados", a uma razão que abrangeria suas próprias origens. Quando Bernard quis chamá-lo à inteligência humana, Cézanne respondeu: "Inclino-me à inteligência do *Pater Omnipotens*". Inclina-se em todo caso para a ideia ou para o projeto de um *Logos* infinito. A incerteza e a solidão de Cézanne não se explicam, no essencial, por sua constituição nervosa, mas pela intenção de sua obra (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 311).

Merleau-Ponty encontra na obra de Cézanne a passagem do infinito objetivo cultivado por uma *razão já feita* para um *Logos infinito* que é o solo, a fonte, ou a matriz que abriga em si as raízes da própria razão. Esse retorno se caracteriza como uma inversão que nos testemunha e desvela um *Logos infinito* aquém da razão já feita cujo cultivo determina a idealização do homem, da qual Cézanne se desvia e se retira ao escolher se inclinar para ela, a perseguir a sua expressão e a se dispor a ser o ressoante da inteligência inumana do *Pater Omnipotens* justamente ao reencontrar as suas raízes ao se pôr em contato com a Natureza. Veremos que esse reencontro com a Natureza no qual está implicado o projeto de um *Logos infinito* requer o ultrapassamento do objeto idealizado como o paradigma privilegiado da visibilidade e a recusa do pensamento espiritualizado como o paradigma da vidência pura. Se, para Merleau-Ponty, a tarefa da pintura é a expressão ou desocultação desse *Logos*, ao invés da representação adequada da pura visibilidade objetiva, isto é, se a pintura deve ultrapassar o objeto ou uma realidade em si em prol, unicamente, da expressão, então, através do privilégio da expressividade, a pintura, ou é ela mesma fala e comunicação, ou se comunica e é contínua à música como forma privilegiada de recuperação de uma visibilidade pré-objetiva ou como um modo

fundamental de revelação da natureza ressonante, rítmica e irradiante do ontológico. É por isto que podemos dizer que a possibilidade da pintura repousa também sobre uma capacidade de escutar o *Logos* da Natureza, o seu ressoar, o seu ritmo que dissolve todo objeto e toda presença em si, inclusive a da interioridade a si do pensamento, e nos conduz para dentro da própria fissão do Ser, cuja presença antes inflamável e sorvedoura do que imutável e distante, é também revelada pela música, exatamente porque, para Merleau-Ponty, a música "está por demais aquém do mundo e do designável, para figurar outra coisa a não ser épuras do Ser, seu fluxo e refluxo, seu crescimento, suas explosões, seus turbilhões" (1975d, p. 276). Antes de todo objeto, a música restaura a visibilidade como fluxo e refluxo, crescimento, entusiasmo impulsivo, sobretudo, como expressividade ressoante (WISKUS, 2013, p. 61-2)[193].

Porque ela contesta a idealização da imagem do homem esclarecendo o entrelaçamento entre a Natureza e o *Pater Omnipotens*, Merleau-Ponty diria que, nos conduzindo para fora de todo humanismo, naturalismo, e teísmo, o tema fundamental da pintura de Cézanne, é essa relação originária entre o homem, a Natureza, e Deus. Em outros termos, nos libertando do labirinto da filosofia primeira, a retomada dessa relação originária significa que a pintura cezanneana contribui para a investigação da indivisibilidade pré-socrática entre a *physis*, o *logos*, e o *êthos*, que implica reconhecer, na Natureza, junto à sua brutalidade ontológica, as raízes da inocência ou a fonte pré-lógica da ética. Em seu texto, Antje Kapust ressalta que a recuperação do *ser selvagem* ou do *resíduo bárbaro* da Natureza, como resposta à crise da filosofia que traz consigo uma longa história de separação entre a Natureza e o *Logos*, apresenta implicações éticas relevantes que gravitam em torno da afirmação do surgimento de uma significação ética, que dá conta do entrelaçamento eu-outrem e retoma o parentesco entre o homem e a animalidade, *abaixo* das categorias da ontologia clássica, exatamente em um nível em que sua existência é normalmente negada – "no ser impuro da natureza inter-animal, em um *logos* silencioso anterior a qualquer *logos prophorikos* das regras constituídas e dadas" (KAPUST, 2000, p. 177) que definem os deveres em um mundo inteligível como

[193] Esta ausência de objeto da pintura que se propõe o projeto do *Logos infinito* é compartilhada com a música que tem o silêncio, um elemento negativo e pré-objetivo, como o que articula as notas de um ritmo (WISKUS, 2013, p. 56). Essa equivalência ontológica entre pintura e música, cor e som, visível e audível, esse entrelaçamento sinestésico entre vidência e audição, são muito bem explorados por Jessica Wiskus.

o reino da liberdade[194]. A autora destaca que, segundo a sua brutalidade e resistência ontológicas, a Natureza constitui uma "*base* não dissolvida" pelo processo de idealização, "o que representa um escândalo para qualquer ontologia da ética incorpórea ou racional" (KAPUST, 2000, p. 174) que recusa o entrelaçamento Natureza-*Logos* assim como uma "fundação sem regras" (a *regellose Basis* de Schelling), representada pelo *ser selvagem*, como a fonte antitética de uma significação ética para a qual a encarnação dissolve a distância do próprio e do outro. Trata-se de considerar a encarnação como a retomada do nosso natural *ser para o outro*. Em sua base natural bruta e existente, a significação ética é uma elevação para o outro enquanto um co-surgimento (KAPUST, 2000, p. 178-9)[195]. Essa transição para o outro, empreendida no nível anárquico pré-metafísico e contra a sua vontade antropologista, não é sem violência, no entanto, uma coexistência pacífica é possível no nível desta inter-animalidade que se realiza nesse retorno a um "*logos* que nos possui" que representa, para Merleau-Ponty, a dimensão fundamental da intersubjetividade. Em suma, para Kapust, o filósofo "estabelece um *logos* ético intrínseco ao entrelaçamento da natureza e do *logos* como a fricção com a *base bárbara*" (2000, p. 180) que abriga a fonte pré-dualista da moralidade e na qual, por esta razão, constituindo uma obscuridade ontológica para a inteligência humana, ainda não se separaram brutalidade e inocência, como se a primeira determinasse a existência destituída de valor típica do não-ser, e a segunda qualificasse o ser formal, límpido e positivo da essência. É para essa ausência de dualismo que Cézanne nos conduz ao buscar escutar, na Natureza, que lhe simbolizava maternidade e infância, o *Logos* do *Pater Omnipotens.*

Diante da Natureza – enraizado sobre o solo do *Logos infinito* em sua autoprodutividade bárbara, contínua e incoativa –, o pintor está em contato com o *Pater Omnipotens* que sempre o recoloca diante de si mesmo, da sua mãe e da sua infância, antes da humanidade instituída, exigindo-lhe que ele enfrente a solidão, a incerteza, e as dificuldades da primeira palavra e do recomeço constante, de quadro em quadro, da

---

[194] Considerando que Merleau-Ponty não separa o invisível do visível, absolutizando o primeiro como uma fonte separada e positiva, Kapust afirma que "ele indica um excedente ético invisível que não se origina de uma sublimação do ser através de um *dever* e não provém de uma dedução do dever a partir do ser" (2000, p. 180).

[195] "Precisamente, esta *elevação eticamente significante* sobre a base da afecção libidinosa natural do corpo é demonstrada por Merleau-Ponty na inter-animalidade" (KAPUST, 2000, p. 178), na qual, segundo Kapust, "não aparece sobre o plano categorial (como portador de predicados), nem como uma representação psicofísica. Ao invés, ela surge sobre o plano das *fisionomias moralmente coloridas* como o portador das atividades quase-éticas e dos padrões comportamentais" (2000, p. 178-9).

pintura que, portanto, permanece inacabada em sua tarefa perpétua, que é a de expressar a existência, pois, olhando para a obra de Cézanne, ela deixa entrever que "a expressão do que existe é uma tarefa infinita" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 308), frente a qual, o pintor "achou-se impotente porque não era onipotente, porque não era Deus e queria, contudo, pintar o mundo, convertê-lo integralmente em espetáculo, fazer *ver* como nos *toca*" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 311). Para Merleau-Ponty, o pintor vive, e isto significa, antes de tudo, que em sua honestidade e dedicação ao seu trabalho, o próprio pintor se recusa uma condição divina, e isto permite ao filósofo ver na figura do pintor uma crítica à absolutização da subjetividade cujo olhar alcançaria a completude das coisas há muito prometida idealmente. Contra esta pretensão e impiedade, para Merleau-Ponty, "o pintor é um homem em serviço que toda manhã detecta no aspecto das coisas a mesma interrogação, o mesmo apelo a que jamais terá conclusivamente respondido" (1960c, p. 346), e por ter aprendido a escutar ao longo do seu serviço que se alimenta de uma interrogação matinal, "a seus olhos, a obra não está nunca terminada, mas sempre em curso, de modo que ninguém pode antepô-la ao mundo" (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 346). Não há uma pintura antes da pintura já realizada no entendimento de Deus antes do mundo. Pintar não significa retroceder para antes do mundo pressupondo a preexistência mitológica de formas já feitas e responsáveis pelo sentido, pela inteligibilidade e pela historicidade da pintura que então seria destinada a se mostrar, tão somente e de modo privilegiado, dentro de um Museu no qual não entram obras *nunca terminadas* – e sempre nascentes – que se dedicam à expressão do mundo. E, para Merleau-Ponty, a história da pintura também se constitui como uma história do *jamais adquirido* (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 300)[196], e esta historicidade do *inacabado que recomeça a cada manhã* revelando a finitude humana do olhar do pintor, é uma "historicidade surda que avança, no labirinto, por desvios, transgressão, usurpação e pressões súbitas" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 300), pois, aquilo que o pintor quer alcançar se encontra *aquém* das metas e dos meios em "uma zona do 'fundamental' povoada de seres espessos, abertos, dilacerados" anterior aos entes e às operações físico-matemáticas. Enfim, para

[196] Isto também quer dizer que, profundidade, cor, forma, linha, etc., não estão jamais adquiridas na história da pintura, e que há uma historicidade viva do inacabamento da profundidade, cor, forma, linha, etc. que se nos revelam como "ramos do Ser" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 300), como dimensões do Ser ao qual elas são abertura, assim como a pintura. A historicidade do seu inacabamento é a historicidade da sua abertura ao Ser, e é como expressão desta relação que as alimenta toda manhã, que as obras são o encontro daquilo que não se possui e que ainda deve ser procurado através da renovação da expressão.

Merleau-Ponty, é sua abertura ao futuro, desde sua *Stiftung*, que confere à pintura uma historicidade viva. Neste sentido,

> se nenhuma pintura remata a pintura, se mesmo nenhuma obra se remata absolutamente, cada criação muda, altera, aclara, aprofunda, confirma, exalta, recria ou cria de antemão todas as outras. Se as criações não são uma aquisição, não é somente que, como todas as coisas, elas passam; é também porque têm diante de si quase toda a sua vida (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 301).

Porque não há uma aquisição, a pintura apresenta o infinito indissociável de uma tarefa, que é, a bem da verdade, a *Stiftung* de uma promessa de vida. Da parte do pintor que continuamente nasce lançado na contingência do mundo a ser expressa, diante da sua tarefa infinita, que lhe revelava a sua fragilidade e finitude, Cézanne só podia duvidar de si mesmo de uma forma que o levava a contrapor a sua humanidade e a sua vocação. E ao escolher escutar o apelo do inumano, apesar da sua impotência que lhe mostrava que ele não era um "homem realizado", mas continuamente por se fazer, o pintor nos revelou o vínculo e a cumplicidade entre a existência e o infinito, afinal, a sua tarefa era expressar um *Logos infinito* que lhe permitiu ser quem ele quis ser.

Para Cézanne era preciso sempre estudar a Natureza que, para ele, era uma obra perfeita digna de devoção (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 303; p. 305), cuja expressão exigia "o estudo preciso das aparências" para evitar que a imaginação, entregue a uma liberdade abstrata, se colocasse no lugar da realidade revelando, assim, o imaginário como um mundo desenraizado e à parte "da vibração das aparências que é o berço das coisas" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 310). Para Merleau-Ponty, através da expressão das aparências, a pintura de Cézanne alcançava a gênese das transcendências em um mundo sem familiaridade porque ele não está inteiramente pronto. "É este mundo primordial que Cézanne quer pintar e eis porque seus quadros dão a impressão da natureza à sua origem" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 306), cujas paisagens se apresentam espontaneamente livres da presença iminente dos homens, dos seus trabalhos, das suas comodidades. Para este pintor que desvela o mundo como dimensão genética "uma única emoção é possível: o sentimento de estranheza; um único lirismo: o da existência incessantemente recomeçada" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 310). A expressão da Natureza à sua origem – esse mundo primordial sem familiaridade que impede toda efusão humana – requer do homem a recuperação da sua capacidade intuitiva de encantamento, de se

admirar, ou do sentimento de estranheza que resiste e luta contra a pusilanimidade e a passividade das emoções há muito sedimentadas que constituem um lirismo atrofiado cuja vivência não exige o recomeço constante da existência. Essa pintura nos parece inumana porque ela espera de nós – homens realizados que se entretêm e sentem prazer com objetos fabricados a partir de ideias já prontas e que apresentam apenas formas já vistas – sentimentos estranhos e livres o suficiente para trazerem consigo o questionamento constante da nossa existência. A obra de Cézanne não se submete a uma arte recreativa porque ela nos mostra que a nossa existência não está jamais adquirida, e sim, constantemente ameaçada e tendo que recomeçar. Se a inteligência humana da razão já feita que objetiva o infinito e o localiza na adequação do homem consigo mesmo desenraizado do *Logos* potencializa essa ameaça, esse recomeço se oferece na inclinação à inteligência do *Pater Omnipotens* enquanto retorno e relação com a Natureza à sua origem e enraizamento e revelação de um mundo primordial como *berço* – matriz, segurança, cuidado e favorecimento.

Conforme temos visto, a passagem da inteligência humana como o símbolo de um humanismo metafísico exaurido para o *Logos infinito* como recuperação da fertilidade pré-humana do símbolo implicava na saída da cultura como fala secunda constituída por pensamentos já claros e por ideias já prontas rumo a expressão de um Todo indivisível aquém das dicotomias entre a sensação e o pensamento, entre o caos e a ordem. Essa inversão arqueológica que nos remete para uma dimensão primordial em que ainda não se separaram inteligência e sentidos, pensamento e visão, significação e percepção, significou um retorno da "ordem humana das ideias e das ciências" rumo à "ordem espontânea das coisas percebidas", na qual ainda não vigoram os juízos e as categorias lógicas com os quais se constrói idealmente a objetividade científica cujo parâmetro será deduzido da matemática. E portanto, se encontramos na pintura de Cézanne essa inversão que resgata o vínculo pré-lógico entre ciência e intuição, e somos deste modo reconduzidos para antes da idealização e da matematização, consequentemente, a pintura nos coloca em contato com um mundo no qual temos a experiência perceptiva da indissociabilidade fenomênica e simbólica das coisas fixas que nos aparecem ao olhar e da sua maneira fugaz de aparecer. O pintor se dirige para a ordem espontânea, pré-ideal e pré-científica, das coisas percebidas, porque ele "quer pintar a matéria ao tomar forma, a ordem nascendo por uma organização espontânea" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 306) e independente das suas representações assim como da imposição das condições *a*

priori da sua inteligibilidade. Nesses termos, na pintura cezanneana, ou mais especificamente, através do "suicídio de Cézanne" – que significava visar à realidade e se proibir os meios de atingi-la, e que refletia o paradoxo da sua pintura que era o de "procurar a realidade sem abandonar as sensações, sem ter outro guia senão a natureza na impressão imediata, sem delimitar os contornos, sem enquadrar a cor pelo desenho, sem compor a perspectiva ou o quadro" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 306) –, Merleau-Ponty tem a experiência de um Todo indivisível e nascente cuja expressão exige e traz consigo a dissolução da ontologia dualista que sustenta a oposição entre a forma e a matéria como duas realidades puras, positivas e determinadas. Para o filósofo, é justamente ao nos propiciar a experiência perceptiva e antepredicativa da pregnância simbólica da forma na matéria, que a pintura nos desvela a ordem nascente e incoativa do *Logos infinito* de um mundo primordial que ainda não foi decodificado e idealmente determinado por meio da oposição ontológica entre o sensível e o inteligível que, entre outras coisas, separa e submete a paisagem à inteligência humana permitindo que o homem se compreenda a partir de um subjetivismo metafísico cujo substrato racional fundamenta o seu senhorio sobre a Natureza. Ao passo que Cézanne, alienando essa imagem antropológica metafisicamente fundamentada, nos mostra que o homem, como se recordasse do seu nascimento, da sua filiação, da sua infância, e da sua mãe, deve *germinar* com a paisagem como "organismo nascente", ao aprender essa ciência intuitiva ou "ciência secreta" que o liberta do peso metafísico e científico do naturalismo que idealizou a natureza como um objeto submetido a um conjunto sistemático de leis e de relações ultimamente transparentes. Mas, é preciso que se diga que, ao recusar pintar a partir da inteligência humana, procurando sempre escapar às alternativas prontas que lhe eram propostas,

> Cézanne nunca quis "pintar como um animal", mas recolocar a inteligência, as ideias, as ciências, a perspectiva, a tradição, em contato com o mundo natural que estão destinadas a compreender, confrontar com a natureza, como disse, as ciências "que dela vieram" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 306-7).

Irredutível a uma tradição de pensamento e a alguma técnica datada, a Natureza é um "mundo bruto ou existente" cuja apresentação antecede as operações do pensamento manipulador e em relação ao qual a ciência se compreende como uma construção, que se pretendendo autônoma por meio de uma autorreferência, resulta numa espécie de

artificialismo absoluto para o qual não há Ser fora do laboratório (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 275-6). No entanto, abaixo da inteligência, das ideias, da ciência, Merleau-Ponty fala de um *há prévio* – "o solo do mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida, para nosso corpo" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 276) – anterior ao pensamento do Ser, à sua idealização e à sua determinação científica. Isto é, se previamente falamos de um *há*, então, já existia o Ser antes das categorias da inteligência, das relações lógicas e transparentes entre as ideias, e das leis e manipulações artificiais da ciência que, se esquecendo da base do mundo bruto e existente, pretendiam ser o começo da ontologia arrancando o Ser ao Nada através do pensamento, da idealização e da determinação científica, ocasionando a compreensão do Ser como uma absoluta positividade em si. Porém, o que Merleau-Ponty nos diz é que antes deste positivo tético temos um *há* que é uma afirmação, um *há* pelo qual algo se afirma e existe em sua brutalidade. Sendo a primeira palavra do Ser, que diz o Todo indivisível primordial subjacente a todo nome, e nos testemunhando uma inteligibilidade bruta e incoativa intrínseca ao visível, o *há* é um "lençol de sentido bruto" do qual se alimentam a arte, e notadamente a pintura, e "elas são mesmo as únicas a fazê-lo com toda inocência" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 276). Se o *há*, esse lençol ou fluxo de sentido ou de inteligibilidade abaixo do conceito, da essência e do número, só se revela para a inocência, para uma consciência pueril que, amadurecida pelas suas transformações motivadas por suas relações com o Ser, se despiu da estreiteza das suas ideias sedimentadas de adulto culto e realizado, então, *a arte, e notadamente a pintura*, se oferecem ao filósofo como um privilegiado meio de acesso não-filosófico ou como uma apresentação pré-ontológica do Ser antes da sua absorção e positivação essencialista por parte de uma metafísica dualista e niilista que, se esquecendo e ocultando o *há* como uma afirmação não-tética do sentido e da inteligibilidade nascente de um mundo bruto ou existente, traduz e reduz a inocência ao purismo do formalismo lógico, do essencialismo, e da matematização cientificista. É esta recusa da inocência no mundo, esta recusa de que a inocência tem suas raízes na Natureza, ou de que precisamos nos puerilizar para sermos os ressoantes das relações com o Ser com o qual recuperamos o contato direto, recusa pela qual se institui a inteligência humana como o único meio moral de acesso à pureza logicizada e a alma separada como o único lugar da inocência vivida e alcançada apenas interiormente, que leva à separação e ao esquecimento do *Logos infinito* que abriga em si a obscuridade ontológica do *há prévio* que nos remete para o ser de Deus como abismo, o que demanda

toda uma metafísica que nos dê razões decisivas para não mais fazermos metafísica (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 289-0).

2.2. O problema da ontologia do *kosmotheoros*

Se, conforme temos visto, Merleau-Ponty reconhece uma função ontológica à pintura, então, forçoso é admitir uma dimensão estética da existência ou da apresentação do Ser cuja abordagem começa por exigir, segundo o projeto ontológico do filósofo, uma crítica ao que se pode chamar a "desesteticização moderna da obra de arte", expressão que Stephen Watson utiliza para dizer que a experiência da obra de arte, dividida entre *Erlebnis* e *Erfahrung*, é similarmente dividida entre *aisthesis* e "ciência moderna da estética" (WATSON, 2009, p. 70). A racionalidade moderna retira a obra de arte da sua esfera de legitimidade estética ao defender a cientificidade da pintura, que seria uma atividade de construção de um objeto teorético absoluto para um olhar teórico, um *theoros*, que representa o platônico *olhar da alma* que vê as próprias coisas separadas e acima de toda cópia e imitação (WATSON, 2009, p. 70-2). Conforme esse modernismo teorético que reduz a pintura à cientificidade, a pintura só realiza o milagre de se tornar o espelho da natureza porque, coincidentemente, natureza e pintura "falam uma linguagem comum: aquela da *mathesis* moderna, a matemática (...). Galileu e Leonardo falam o mesmo idioma" (WATSON, 2009, p. 73)[197]. Nesses termos, diante de uma natureza ou de um visível matematizado, a pintura que deve ser a expressão do visível, só podia obedecer aos critérios científicos que condicionam a determinação plena da visibilidade reduzida à presença objetiva para o olhar teórico de um sujeito puro[198]. No entanto, por meio de uma ressalva, Watson afirma que "uma estética baseada simplesmente sobre a

---

[197] De acordo com Watson, para Leonardo da Vinci havia um léxico universal que asseguraria a tradução do visível em pintura (WATSON, 2009, p. 73). Neste sentido, "Leonardo, de fato, afirma da pintura sem ciência exatamente o que Kant diria das intuições sem conceito: que o resultado permanece cego" (WATSON, 2009, p. 75).

[198] No entanto, para Merleau-Ponty, não é o número que aureola o Ser, não é a matemática que melhor mostra a sua resplandescência, e o objeto não é a sua glória; antes disto, e contrário à ontologia da presença purificada de toda negatividade, Merleau-Ponty ressalta: "Achar-me-ia em grande dificuldade para dizer *onde* está o quadro que eu olho. Porquanto não o olho como se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar; meu olhar vagueia nele como nos nimbos do Ser e eu vejo, segundo ele ou com ele, mais do que o vejo" (1975d, p. 280). Exigindo-me ver mais do que vejo, o quadro, que não está em nenhum lugar, potencializa o meu olhar, ele ensina à minha visão o contínuo exercício de renascer, recompensando-me com o dom do visível cuja resplandescência, não sendo ainda a visibilidade objetiva de uma coisa em si fixada num espaço idealizado, é obscura, enigmática, e continuamente nascente.

ontologia deste *ontos* como *presença* visível, ou sua imagem, deve falhar. O objeto, o quadro, é precisamente tanto *ausência* quanto presença, tanto *invisível* quanto visível" (2009, p. 76), o que nos impede de nos vincularmos ao visível plenamente transparente através da clarividência mística do olhar que nada encontraria além de uma adequação a si mesmo. Entretanto, "a visão não é uma *adequatio*" a um presente completo redutível à representação, uma vez que o olhar, segundo Watson, "sempre acompanha tudo o que se retrai na incompletude do seu presente", e tampouco a visão é uma simples *in*-adequação ou *cancelamento*, "uma vez que a incompletude deste presente nunca passa completamente para o imaginário" (WATSON, 2009, p. 82). É por essa razão que "o quadro não pode ser, simplesmente, mais um visível entre os visíveis, nem simplesmente um objeto presente à mão, nem a imagem pura de um referente. Ele compartilha a inexaurível riqueza do visível sem se dispor a duplicá-lo" (WATSON, 2009, p. 76), livrando-se de uma conformação ou sujeição a uma lógica dualista que o dimensionaria numa ilusão transcendental, o que é uma essencial "desesteticização" (*deaestheticization*) (WATSON, 2009, p. 76).

Mas, se não há um referente sólido, uma presença idealizada, um visível sem invisível, então a obra de arte, em sua esfera de legitimidade estética, realiza a revelação da *fragilidade do real*, que responde à ruptura e ao dualismo entre o olho e o espírito, entre o sensível e o inteligível. "Tal fragilidade deve destruir, por fim, as oposições das leituras metafísicas: 'idealismo' ou 'naturalismo', 'abstracionismo' ou 'realismo'" (WATSON, 2009, p. 82)[199]. A obra de arte nos retira da ordem do em si com sua visibilidade pura e objetiva assegurada por um processo de idealização teórica, e nos proporciona a experiência de um mundo em formação, em seu fluxo de mudança incessante, no qual não existe presença pura e objetiva, mas, incompossibilidade e profundidade, entrelaçamento e coesão entre visível e invisível. Porém, sob a orientação da racionalidade moderna, pautada sobre os critérios de posse intelectual, evidência, e verdade, a pintura deveria ser a expressão do olhar do pensamento para si mesmo sob o ponto de vista de Deus que dissipa toda profundidade, obscuridade e equívoco, e assim, cúmplice de um dualismo niilista, a pintura se separaria da fragilidade do real por ela

[199] Essa fragilidade pré-metafísica será a de um *universo onírico*, sem ser em si e sem causalidade, no qual a existência, o imaginário e o invisível, têm um ser apreensível através de essências carnais, de semelhanças eficazes, e de mudas significações que a pintura nos apresenta ao baralhar todas as nossas categorias: essência e existência, imaginário e real, visível e invisível (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 283).

considerada, sem mais, como sinônimo de falsidade, visto que intrinsecamente destituída de sentido e das condições *a priori* da sua inteligibilidade. Nesta pintura que deve refletir uma posse intelectual e que deve visar a expressão do mundo verdadeiro acima da fragilidade do real, o olhar que nos aparece, olhar superior que se retira do mundo visível para o mundo geométrico, ironicamente nos inferioriza, nos desumaniza. Nesta pintura, o idioma matemático que dissolve todo o enigma da visibilidade e nos dispõe um mundo sem mistério, pretende refletir o olhar de Deus, fazendo de quem intelectualmente o domina, um *puro sujeito*, um *kosmotheoros*. De acordo com a ontologia do *kosmotheoros*, o verdadeiro é o *objetivo*, aquilo que se determina através da medida idealizada, isto é, que exclui todo contato com as coisas a fim de alcançar o Grande Objeto. Em relação ao *kosmotheoros*, o mundo existente é o que ele constrói ou reconstrói através das suas operações que visam dissipar as obscuridades de nossa fé ingênua no mundo em prol de um processo de objetivação que deixa de se compreender a partir do seu enraizamento na pré-ciência, então se desviando da questão do *sentido do ser* (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 31-3). Sua vidência pura é capaz de lhe mostrar a antítese do fato e da essência, excluindo a facticidade como uma impureza, fragilidade, e contingência, e alcançar o ser da essência como uma positividade que, completamente desdobrada dentro de um sistema de significações sem localização e temporalidade, se apresenta para esse *olhar soberano* que se faz de um alhures retirado do meio do próprio Ser (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 151-3). Esse olhar é soberano porque ele pretende ultrapassar o limite do corpo e alcançar a mente pura, quando ele pensa ver a partir da perspectiva divina para a qual "tudo o que previamente pareceu obscuro se tornaria um objeto completamente transparente; tudo existiria na positividade" (WISKUS, 2013, p. 15). Segundo essa ontologia que se configura em torno da bifurcação do sujeito e do objeto puros, o verdadeiro se encontra acima do mundo, para onde devemos nos retirar nos moldando como um *kosmotheoros* que rejeita a encarnação como revelação do mundo preservado contra o idioma matemático.

Merleau-Ponty nos permite ver que, aquele que opta por falar o idioma matemático (que o desvia para um mundo verdadeiro, objetivo, e ontologicamente separado, desumanizando o seu olhar que, formalmente purificado de toda inocência, sempre crê olhar de cima), progressivamente dele se afasta e oculta o *Logos inumano* cuja infinidade fluente, bruta e incoativa, é substituída pelo infinito objetivo o qual a inteligência humana, no uso lógico das suas faculdades e encerrada na clareza e na

distinção dos seus pensamentos, é capaz de alcançar através de um processo de idealização da vidência então sem nenhuma promiscuidade com o visível, tal como o olhar de uma alma separada ou de um puro espírito sem corpo e sem posição espacial. E, para Merleau-Ponty, a *Dióptrica* de Descartes pretende exorcizar os espectros do universo onírico da pintura para só então começar a filosofia do entendimento purificado de toda confusão com o corpo e com o mundo, entregando-lhe um mundo límpido e sem equívoco. A *Dióptrica* de Descartes, escrita com o idioma matemático que, idealizando o objeto, lhe reconhecia um estatuto ontológico reduzindo o Ser a uma positividade em si, referendava a defesa da cientificidade como critério legítimo e superior da pintura. Em sua análise da compreensão cartesiana da pintura a partir da *Dióptrica*, Merleau-Ponty nos permite pensar a implicação entre a desesteticização da obra de arte e o desvio do projeto ontológico de um *Logos infinito*, o qual, ao contrário, nos é revelado à medida em que a obra de arte se realiza autonomamente em sua esteticidade específica.

2.3. A *Dióptrica* sem o ver: a vidência sem a essência

A desesteticização se inicia na *Dióptrica* já a partir da sua intenção de purificar a vidência que, habitando um mundo privado separado do mundo visível, era concebida como um pensamento sem corpo, como o olhar puro de um espírito desencarnado do mundo sensível. Essa vidência intelectualista e cientificizada, que recebia os seus parâmetros teóricos da racionalidade moderna, pretendia a posse intelectual por meio de um processo idealizante de objetivação que não significava nada mais do que a afirmação última de uma coincidência consigo mesma. Nesses termos, o mundo visível, então sem um avesso de invisível, era o mundo pensado; a visibilidade, então sem enigma, era matemática; e o Ser, sem o *Logos* e a Natureza, era um objeto ideal ou uma positividade em si cuja visão era o privilégio de um *kosmotheoros*.

Dando sua anuência para a intrusão da matemática na pintura, que devia ser uma construção exata e infalível conforme o cânone renascentista, Descartes rejeitou a semelhança como critério estético, privilegiando a capacidade representativa do talho-doce que "retém das coisas apenas a sua figura, uma figura achatada sobre um só plano, deformada, e que *deve* ser deformada (...) *para* representar o objeto" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 285). O talho-doce representa o objeto como uma figura deformada, ou seja, alcançar o objeto requer a deformação da figura, então achatada sobre um plano

de dimensões homogêneas, o que significa fixá-la num espaço em si[200]. Ao promover essa deformação que implica na rejeição do critério de semelhança, o talho-doce mantém a cisão ontológica do mundo, pois, se não se assemelham, é o pensamento, livre de toda promiscuidade do vidente e do visível, que tecerá o vínculo da coisa e da figura. "Mas o que agrada a Descartes nos talhos-doces é conservarem estes a forma dos objetos, ou pelo menos nos oferecerem dela sinais suficientes" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 286), isto é, porque os talhos-doces "nos dão uma apresentação do objeto pelo seu exterior ou envoltório". Diante dessa exteriorização, como se a realidade fosse completamente dada pelo seu envoltório, bastaria então o desenho para alcançarmos toda a sua visibilidade sem qualquer profundidade ou negatividade, de tal forma que nesse mundo cartesiano do *partes extra partes*, a pintura obtém uma representação evidente através de uma idealização da forma exterior pela qual se reconhece a extensão como uma qualidade primária da existência[201]. Nesses termos, "para Descartes, é uma evidência que não se pode pintar senão coisas existentes, que a existência delas é serem extensas, e que o desenho possibilita a pintura ao tornar possível a representação da extensão" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 286). É a absoluta positividade do Ser – que se apresenta para um sujeito que, impiamente, vê a partir de Deus – que orienta e motiva essa redução manipuladora e objetivista da existência à extensão pela qual se concentra todo o poder da pintura no desenho, nas linhas como atributos positivos ou como propriedades das

---

[200] O talho-doce pressupõe a idealização do espaço como um ser claro, manejável, homogêneo, e suscetível à mensuração; e assim, Descartes erroneamente o erige "num ser inteiramente positivo, para além de todo ponto de vista, de toda latência, de toda profundidade, sem nenhuma espessura verdadeira" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 287). Em outros termos, construído sobre o polimorfismo ontológico, "é esse espaço sem esconderijo que, em cada um de seus pontos é, nem mais nem menos, o que ele é, é essa identidade do Ser que sustenta a análise dos talhos-doces. O espaço existe em si, ou, antes, é o em si por excelência, sua definição é ser em si (...). Ele repousa absolutamente em si, em toda parte é igual a si, homogêneo, e suas dimensões por exemplo, por definição, são substituíveis" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 287).

[201] Contra essa concepção positivista da linha que estabelece uma ruptura entre o objeto e o volume geral do espaço, em Cézanne, a linha é um negativo, um tecido vivo que evoca a promiscuidade da carne e do espaço, ou seja, para o pintor "não há corte radical, não há limites finitos, não há contorno fixo. A linha é livre. Agora, sua função não é mais conter o volume; antes, a linha serve como uma membrana através da qual uma certa profundidade ou volume irradia" (WISKUS, 2013, p. 53). E questionando o privilégio da linha prosaica que negligencia a expressividade e privilegia a forma externa, Merleau-Ponty nos diz que "Cézanne já sabe aquilo que o cubismo repetirá: que a forma externa – o envoltório – é segunda, é derivada" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 293). E rejeitando a prevalência de linhas visíveis em si que determinam o Ser sobre o vazio do fundo, Merleau-Ponty privilegia a ideia de *formação* a partir de um "velho mundo pré-espacial", recordando Paul Klee, para quem a linha "não mais imita o visível, 'torna visível', é a épura de uma gênese das coisas" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 295). Descobrindo o seu valor diacrítico, a pintura se faz através de uma relação da linha a si, através da aventura da linha, ou seja, a pintura precisa considerar e esperar pela história da linha, assim como, pela história da cor, da luz, da profundidade, etc., que nos revela e nos enraíza, retomando-o, esse "velho mundo pré-espacial".

coisas em si completamente desdobradas num espaço idealizado cujas dimensões mensuráveis, determinadas, manejáveis, e homogêneas, se erguem sobre uma dimensionalidade bruta e pré-objetiva e ocultam um Ser polimorfo efusivamente barroco. Ao passo que Merleau-Ponty entende que a pintura, longe da sua submissão a uma metafísica dualista e livre de uma canonização que a colocaria, de modo definitivo e acabado, dentro de um museu antropologista elevado à condição de templo religioso, é uma operação ou uma forma fundamental de pensamento que contribui para definir o nosso acesso ao Ser em seu *há* obscuro, em sua profundidade, em sua deflagração e deiscência carnal. É por isto que, segundo o filósofo:

> Se houvesse examinado esta outra e mais profunda abertura às coisas que as qualidades segundas nos proporcionam, notadamente a cor (...), Descartes ter-se-ia achado diante do problema de uma universalidade e de uma abertura-às-coisas sem conceito, ter-se-ia visto obrigado a indagar como o murmúrio indeciso das cores pode apresentar-nos coisas, florestas, tempestades, enfim, o mundo, e talvez a integrar a perspectiva, como caso particular, num poder ontológico mais amplo (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 286).

Cézanne já dizia que a cor e o desenho não são mais distintos e que quanto mais a cor se harmoniza mais o desenho se precisa, de modo que se deve buscar a cor em sua riqueza para que se atinja a plenitude da forma (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 308). "O desenho deve então resultar da cor, se se quer que o mundo seja restituído em sua espessura" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 307), o que significa que, por meio da dimensão da cor, temos uma abertura às coisas sem conceito e a apresentação de uma universalidade pré-conceitual[202]. A universalidade à qual a cor nos dá acesso escapa ao conceito, visto que este, ao invés de abertura, é um afastamento das coisas. Não é apenas o conceito que pode ser apresentação, não é apenas o discurso conceitual que acede a uma universalidade, mas também o faz um *murmúrio indeciso*, uma fala originária muda ou oracular. A pintura que visa revelar o mundo, essa universalidade que se nos apresenta através da nossa abertura, deve abrir mão do conceito e isto significa adquirir um poder ontológico mais amplo, pois, a cor é mais fundamental do que a perspectiva, o que quer dizer, em outros termos, que uma pintura a partir das qualidades segundas pelas quais

[202] É preciso enfatizar que se trata da "dimensão de cor, daquela que por si mesma e para si mesma cria identidades, diferenças, uma contextura, uma materialidade, uma coisa qualquer" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 293).

somos abertura às coisas e inserção carnal no mundo, rompe a convergência entre o número e o conceito como forma privilegiada e exclusiva de dizer o Ser, positivamente, de modo adequado e completo. A cor é também fala, por ela o Ser se comunica silenciosamente resguardando a sua profundidade incoativa que incessantemente nos questiona. A cor nos é uma abertura à profundidade pré-numérica e pré-conceitual do Ser. Há, então, uma universalidade que se retira e se mantém na profundidade como dimensionalidade instável de modulação, de deflagração ou de gênese das formas que se revelam na diacriticidade da cor. Quanto à profundidade, se ela é *sempre nova*, ela "exige que a busquem, não 'uma vez na vida', senão por uma vida toda" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 293).

A profundidade é uma questão interminável que constantemente nos faz duvidar de nós mesmos e nos cobra a nossa humanidade, ela exige a nossa vida, posto que, expressá-la é uma tarefa perpétua que o sujeito se dispõe a cumprir com a esperança de algum dia renascer. A profundidade não é um intervalo sem mistério, não é justaposição das coisas, e sim, é o enigma que as envolve intimamente e a intimidade que as abriga e na qual se harmonizam dependência e autonomia (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 293). Ela é a distância imensurável entre mim e as coisas, que nos faz íntimos, aquém da separação entre o interior e o exterior. Chamando-me à inserção carnal no mundo a fim de recuperá-lo, a profundidade revela o meu corpo como um *aqui* que é a matriz de qualquer outro espaço existente, porque ele é o ponto zero do movimento implicado, de antemão, como elemento ativo na experiência genética que, questionando o poder do desenho sustentado pelo privilégio das qualidades primárias, vai além do envoltório ou da forma externa de uma coisa em si, em busca da deflagração do Ser, da expressão da voluminosidade pré-numérica e pré-conceitual do *há* intransponível e inesgotável, o que equivale a alcançar o próprio real e restaurar a indivisibilidade primordial entre o mundo e cada coisa, entre a dimensionalidade e o indivíduo, e alcançando o entrelaçamento do visível e do invisível aquém da separação intelectualista do infinito objetivado, trata-se de ser capaz de expressar através da cor, da luz, da linha, da textura, enfim, de um *Logos estético*, o Todo sempre nascente anterior ao objeto e ao conceito, como uma presença inapreensível que, sustentando o motivo da pintura, faz de cada pincelada, ao invés de uma escolha demiúrgica desde o início consciente do fim, a apresentação da possibilidade de um renascimento ou a abertura de um começo da visão, mas, precisamente da visão que "é o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do Ser" (MERLEAU-

PONTY, 1975d, p. 299). E é por isto que, através de cada toque sobre a tela, através de cada furo praticado no em si que deixa transparecer um vazio constituinte como o avesso invisível da presença, devemos ver "a profundidade, o aveludado, a maciez, a dureza dos objetos – Cézanne dizia mesmo: seu odor" (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 308). O pintor está imerso e emaranhado nessa infinidade de condições que o fascina e o possui, e a ela se ajusta através do seu corpo como sede da visão enquanto "meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir de dentro a fissão do Ser, só no termo da qual eu me fecho sobre mim" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 298). Ajustando-nos a ele corporalmente, a nossa visão se faz de dentro do Ser que nos fascina e nos possui por meio da sua animação interna e da irradiação do visível que nos testemunham a sua deiscência como um dar à luz, como um fazer vir ao visível, segundo a qual a visão é um dom que só se merece pelo exercício, pois, não se aprende a ver a não ser vendo, o que exige que nos tornemos os portadores e os guardiões de uma visão "que nós não fazemos, que se faz em nós". O ver é então uma experiência devoradora que não se reduz nem a uma relação físico-óptica, nem a uma representação do mundo. Enquanto estado de fascinação, a experiência da visão nos mostra que "o pintor é que nasce nas coisas como por concentração e vinda a si do visível" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 294). Isto é, a fascinação é nascimento simultâneo, é entrelaçamento carnal, é abertura, reversibilidade, e dissolução das fronteiras objetivas entre o interior e o exterior, entre o corpo e o mundo. Com efeito, de acordo com Merleau-Ponty:

> O pintor vive na fascinação. Suas ações mais características – aqueles gestos, aqueles traçados de que só ele é capaz, para os outros serão revelação porque não têm as mesmas carências que ele –, parece-lhe que emanam das próprias coisas, como o desenho das constelações. Entre ele e o visível, os papéis se invertem inevitavelmente (1975d, p. 282).

É segundo essa inversão que Cézanne não disse mais do que as próprias coisas *queriam* dizer (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 312)[203]. E para fazê-lo, diferentemente do

[203] Em outros termos, humildemente Cézanne alienou a sua vontade antropologista metafisicamente fundamentada, e sua pintura não é, pois, a expressão de uma vontade antropomórfica, e sim, um mergulho arqueológico no fundo imemorial do visível, visto que, o pintor anseia sentir, novamente, o peso das origens. Quanto a isto, e se referindo ao pintor, Merleau-Ponty nos diz: "No fundo imemorial do visível algo se moveu, acendeu-se, o qual lhe invade o corpo, e tudo o que ele pinta é uma resposta a tal suscitação, sua mão não é 'nada mais que o instrumento de uma longínqua vontade'" (1975d, p. 299). Em sua esfera de legitimidade, a pintura é um simples *estar a serviço*, ela é um servir a isto que se move, anima e faz nascer desde o fundo imemorial do visível.

kosmotheoros cartesiano para o qual o mundo existente não é o mundo visível porque a única luz é espiritual e toda visão se faz em Deus (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 298), o pintor emprestou o seu corpo ao mundo para transformá-lo em pintura, e recuperar, assim, a visibilidade do mundo existente. A pintura exige a visão como um saber ir até a coisa e atingi-la, e o que vemos, alcançamos através do movimento. O ver me revela como um "eu posso" que é imersão corpórea no visível e abertura para o mundo. Ver é fazer parte de um mundo que não é em si ou matéria (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 278), mas, carne, porque o corpo e o mundo são feitos do mesmo estofo, e sem ser uma matéria inerte, pode-se dizer que a carne é matéria perpetuamente grávida de forma e de dimensões, fornecendo-nos uma antecipação do *Logos selvagem*, não-domesticado e frenético (*wild*) (SMITH, 2006, p. 225)[204], que é, portanto, uma matriz (*matrix* – útero, mãe) de gestação do incoativo, uma autoprodutividade perpétua.

A transubstanciação do mundo em pintura requer que se reencontre o corpo como um entrelaçado de visão e de movimento a fim de se explicitar a equivalência entre o *Logos* da pintura e o mundo como *Logos*. E com isto, se o movimento do corpo não é uma decisão de espírito ou um fazer absoluto que tem a sua fonte num retiro subjetivo, a visão não é *intuitus mentis*, ou seja, sem ser logicizada, ela não é uma "operação de pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 278). Ao invés desta separação idealizante que isola em si mesma a interioridade intelectualista, a visão e o movimento, na medida em que o retomam como "a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos", revelam o corpo como um *si* enraizado no mundo, que anexa a si as coisas e se prolonga nelas, tornando explícita a indivisibilidade pré-metafísica entre a visibilidade manifesta das coisas e a visibilidade secreta dele. As coisas não são em si, porém, naturalmente simbolizadas, isto é, elas possuem um forro de invisível, da mesma forma que, portador de um simbolismo, o corpo é um entrelaçamento da vidência e do visível que constitui um *si* para o qual não há vidência pura e imanente e não há visibilidade pura e objetiva.

---

[204] "Tentemos aqui dar uma ideia do que é este elemento, a carne, uma vez que a estética que estamos examinando é baseada, não sobre uma esteseologia dos órgãos da percepção como são descritos pela fisiologia, mas, sobre o arcabouço ontológico do corpo vivido. Este corpo – mas também o mundo vivido que é um prolongamento dele – é um quiasma, um entrelaçamento entre o movimento, o ver, e o tocar, um narcisismo da visibilidade do ver, a reversibilidade do interior e do exterior, o meio formador do sujeito e do objeto; ele é o *Princípio bárbaro* antes de toda objetividade – denominado *carne*" (SMITH, 2006, p. 224).

Se o corpo é um *si*, ele não é apenas movido como uma coisa qualquer, ele é um movimento que *se desdobra* a partir de si, fazendo-se visível e encontrando, ao mesmo tempo, o nascimento da vidência entre as coisas, o vir a si do visível que se vê em nós, visíveis que recebem a sua vidência de uma longínqua vontade ativa no fundo imemorial do visível, recebem-na da deiscência do Ser, da sua deflagração de dimensões incoativas que, como uma textura imaginária que lhe é intrínseca, atapeta cada coisa visual, cada indivíduo[205]. De acordo com esse entrelaçamento promíscuo da vidência e dos visíveis que caracteriza a sua encarnação, o corpo "é um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa o que quer que seja assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 278), então imanente à sua idealidade que lhe assegura a univocidade e a evidência das suas significações, "mas, um si por confusão, por narcisismo, por inerência daquele que vê naquilo que ele vê, daquele que toca naquilo que ele toca, do sentiente no sentido" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 278)[206]. Por sua vez, Taminiaux explora essa diferença entre o pensador e o pintor colocando, de um lado, a continuidade entre o percebido e o pensamento defendida por Merleau-Ponty, e de outro lado, o privilégio do pensamento separado que destitui, ontologicamente, o percebido, considerado como contrário ao Ser, *dóxico*, contingente e equívoco, conforme a tradição platônica e cartesiana. O autor destaca como o percebido fenomenologicamente recuperado, ao se encontrar aquém das oposições dualísticas que se originaram em Platão, permite uma transformação e um fortalecimento do pensamento,

---

[205] Com efeito, Merleau-Ponty declara que "cada coisa visual, por muito que se trate de um indivíduo, funciona também como dimensão, porque se dá como resultado de uma deiscência do Ser. Quer isto finalmente dizer que é próprio do visível ter um forro de invisível no sentido próprio, que ele torna presente como uma certa ausência" (1975d, p. 299). Fazer de cada coisa visual uma dimensão é simbolização, e neste sentido, cada coisa visual nos remete para dentro da deiscência do Ser, essa ausência que tanto possibilita quanto fragiliza toda presença, esse forro de invisível que nos exige estarmos ausentes de nós mesmos em nossa vidência. A simbolização é um tornar presente, é um fazer vir à visibilidade, é um fazer falar as coisas – e também o espaço e a luz (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 290) – ou deixar que elas falem, ainda que através de um murmúrio indeciso e oracular como o das cores, e se pôr a escutá-las, de nossa parte, permitirmo-nos ser transpassados pelo universo, e através dessa inspiração e expiração, dessa paixão pelo Ser que fecunda nossas ações, renascermos novamente (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 282). Eis o *Logos bruto e selvagem* como fonte da invisibilidade do sentido pelo qual *há* alguma coisa, do sentido que, enigmático e obscuro, assegura que cada coisa visual possa ser absorvida por sistemas pré-teóricos de expressão equivalentes, tais como, por exemplo, a pintura, a escultura, a poesia. Enfim, permitir-se transpassado pelo universo significa se compreender em relação a um *Logos* que *nos possui*, ao invés de se compreender como um puro sujeito do *logos*.

[206] Cabe lembrarmos que "este primeiro paradoxo não cessará de produzir outros. Visível e móvel, meu corpo está no número das coisas, é uma delas; é captado na contextura do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas já que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo à volta de si; elas são um anexo ou prolongamento dele mesmo, estão incrustadas na sua carne, fazem parte da sua definição plena, e o mundo é feito do próprio estofo do corpo" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 279).

pois, segundo Taminiaux (2006, p. 257), para Merleau-Ponty, pensar significa voltar-se, perpetuamente, para o percebido como um primeiro solo; precisamente esse solo, ou matriz, desvelado pela pintura; enquanto que, para Platão, se a pintura é a mera cópia inautêntica de entidades destituídas de ser e de verdade, se ela é um reflexo de reflexos de tal modo que o imaginário é um não-ser, por seu turno, o pensar é a apreensão da essência acima da *doxa* como um ser positivo cuja visibilidade ideal dissipa o *claro-escuro* e a equivocidade das aparências perceptivas do reino sensível (TAMINIAUX, 2006, p. 255-6). E continuando essa tradição que reserva ao pensador o acesso ao Ser além da aparência, para Descartes, "o pensamento é uma atividade pura que penetra com evidência qualquer coisa que lhe aparece e que se revela a si mesma livre de qualquer sombra tal como uma pura presença a si" (TAMINIAUX, 2006, p. 260).

Portanto, há um *si* diferente do outro, um cezanneano e outro cartesiano: um não-antropocêntrico e outro metafísico; um que tem filiação e outro que se esqueceu das suas raízes; um incoativo e sempre por se fazer e outro já realizado; um que se entrelaça às coisas e cujo nascimento carnal é simultâneo ao vir a si do mundo e outro que é um espírito desencarnado que tem diante de si o mundo como uma representação sua; um que não é senhor e fonte absoluta da sua vidência que então se faz no meio das coisas que propriamente o espelham e o outro cuja vidência imanente a si e coincidente consigo mesma constitui a pureza formal do olhar de cima, superior, e desumanizante do *kosmotheoros*; um cuja encarnação revela a sua filiação não-antropologista a um *Logos* que ele reconhece possuí-lo e outro que, matematizando-se e se idealizando, acredita, impiamente, ser senhor do *logos*; enfim, se há um *si* cezanneano e um *si* cartesiano, a esta diferença corresponde a diferença entre o *Logos infinito* da pintura como atividade contínua e inacabada de apresentação sem conceito do *ser abissal* do inumano bruto e existente e a *lógica* do infinito objetivo e separado que instaura e sustenta uma dualização ontológica segundo a qual o conceito, como apresentação do Ser por meio de uma essencialização, nada deve a um sistema pré-lógico de equivalências entre diferentes meios de expressão como, por exemplo, a pintura, o desenho e a escultura. No entanto, conforme a sua análise assistemática da pintura acabou por nos revelar, Merleau-Ponty reconhece a existência pré-ideal e pré-dualista desse sistema de equivalências segundo o qual a filosofia não é um meio privilegiado de expressão que se separa e nada deve aos meios artísticos de expressão, isto é, o filósofo descobre "um *Logos* das linhas, das luzes,

das cores, dos relevos, das massas, uma apresentação sem conceito do Ser universal" (MERLEAU-PONTY, 1975d, p. 295).

Portanto, a pintura de Cézanne nos mostrou qual a importância da Natureza para a renovação antropológica do homem ao revelar e resgatar um fundo inumano que abriga as raízes da humanidade. Constatamos que, sob o ponto de vista de uma concepção merleau-pontyana de humanismo, não podemos prescindir da "inclinação à inteligência do *Pater Omnipotens*" que secundariza o poder vidente do *kosmotheoros* e nos entrega a simultaneidade entre a gênese da vidência e a própria vinda a si do visível, uma simultaneidade bruta e primordial cuja expressão que se renova a cada manhã é própria do projeto de um *Logos infinito* ao longo do qual o sujeito se compreende como uma existência incessantemente recomeçada. Além disso, nos será mostrado que, enquanto ela se opõe à metafísica da inteligência, essa inclinação anuncia a possibilidade de uma ciência da vida.

Capítulo 3: Ontologia da vida

Inicialmente, analisaremos como a investigação da vida é simultânea à elaboração de uma *nova* metafísica que não apenas deve revelar e restaurar o entrelaçamento da nossa vida e do Absoluto, mas também, devolver ao nosso conhecimento, ciência e filosofia por isto renovadas e elevadas, o Absoluto revigorado. Nesses termos, para Merleau-Ponty, resta avaliar se a fundamentação legítima da ciência bergsoniana da vida, ao exigir e resultar necessariamente na renovação e elevação críticas do nosso conhecimento, não restabelece, em outra figura, um dualismo clássico, a saber, entre a vida e sua fenomenalidade, atribuindo à vida uma positividade incólume às suas manifestações concretas, e por esta razão, postulando essa *nova* metafísica da vida como um ultrapassamento necessário das teorias da evolução. Enquanto que, para Merleau-Ponty, a consideração da fenomenalidade da vida não nos leva a separá-la dos seus obstáculos evolutivos através dos quais a vida não é compreendida separada do seu enraizamento. Por esta razão, é preciso demonstrar que a elaboração de uma filosofia da vida não pode se desviar dos obstáculos que a atividade da vida enfrenta para ela vir a ser real. Para Merleau-Ponty não se deve separar atividade e realidade da vida. E na medida em que a Natureza se encontra antes do dualismo entre essência e aparência, em sua

autoprodutividade bruta, a filosofia da vida irá necessariamente reabsorvê-la e reconhecê-la como o fundo (*Verborgen*) no qual ela se enraíza. Mas, em última instância, esse fundo bruto e obscuro não se sustenta na filosofia da vida bergsoniana porque esta, cedendo à tentação clássica de um desvio metafísico, apresenta uma reflexão intuitiva ou supraintelectual como uma meta da vida que, uma vez pressuposta, define a consciência como a qualidade fundamental da vida, e assim, a atividade vital, separada de si mesma, parece repousar num princípio reflexivo e consciente cuja natureza psicológica se encontra espalhada pelo cosmos. Nesses termos, é preciso enfrentar a questão: a vida é ainda pensada ou foi ultrapassada?

3.1. Ciência da vida e crítica do conhecimento: uma metafísica do positivo

No curso sobre *o conceito de natureza*, logo na sequência do seu apanhado da filosofia de Schelling[207], Merleau-Ponty inicia suas análises a respeito das ideias de Bergson que, contribuindo para a formação filosófica deste conceito, podem contribuir, igualmente, no entender do nosso filósofo, para a sua compreensão. Merleau-Ponty então reconhece que, sob certos aspectos que nos caberá, aqui, identificar, a filosofia de Bergson pode ser entendida como uma *Naturphilosophie* (1995, p. 80-1). A partir da leitura de Merleau-Ponty sobre Bergson, vejamos como se pode compreender a Natureza neste filósofo. Uma vez que nos guiaremos, sobretudo, pela leitura de Merleau-Ponty, não anteciparemos nenhuma conclusão ou mesmo as expectativas dos seus passos pelo caminho inacabado ou pela estrada ascendente da filosofia bergsoniana da natureza.

> À primeira vista, nada há de comum entre as teses bergsonianas e as de Schelling. Este tem a ideia de uma Natureza irredutível a todos os princípios filosóficos (...). Ele quer reencontrar, para além do idealismo, o pré-reflexivo. *Há, ao contrário*, um positivismo em Bergson, como o mostra a crítica das ideias negativas de possível, de nada e de desordem (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 78; grifo nosso).

[207] Para Mazis, "na obra de Schelling, Merleau-Ponty constata a habilidade para fazer face ao abismo, para fazer justiça à facticidade, para abandonar a fundação metafísica fundada externamente, e uma atenção à percepção como acesso à Natureza. No momento pré-reflexivo, o humano e o natural estão unificados em um estado de indivisão que, explica Merleau-Ponty, é um tipo de simpatia" (2000, p. 226). Para Merleau-Ponty, essa comunhão ou coexistência entre a percepção e a unidade imanente dos elementos naturais significa a nossa inserção no que nos envolve, e esta inserção é pensada por ele de tal forma que, por meio dela, se constata "que há alguma coisa como uma reversibilidade do humano e da natureza, do percipiente e do percebido" (MAZIS, 2000, p. 226). O pensamento do quiasma implica na revelação e na recuperação desse estado de indivisão fundamental.

O que significa e como pensar a *oposição* que destacamos? Precisamente, o que *é contrário* a que e acerca do que essa contrariedade nos esclarece? De antemão, a irredutibilidade pré-reflexiva da Natureza em Schelling, pela qual ela resiste e escapa "a todos os princípios filosóficos", superando, com isto, o idealismo, depara-se com a oposição do *positivismo* bergsoniano que se constitui pela exclusão das ideias negativas ou pela recusa da negatividade intrínseca ao possível, ao nada e à desordem. Schelling estabelece uma separação e uma exterioridade entre Natureza e princípio filosófico, salvaguardando uma primordialidade pré-reflexiva que não se reduz a uma realidade positiva que funcionaria como uma solução para a vertigem e para a angústia que, por sua vez, revelam e valorizam o obstáculo de irmos contra a nossa própria natureza e, desta forma, retirarmo-nos dos hábitos da nossa vida prática, que é também a vida superada através do esforço tenso da intuição em Bergson. Em outros termos, a intuição bergsoniana é o reencontro, para além dos hábitos da vida interessada, do positivo purificado de possível, de nada e de desordem. Assim, diante do positivismo segundo o qual todo pensamento só é pensamento do que existe e é presente, não há espaço para a vertigem e a angústia, em última instância. Desde já, chama a atenção de Merleau-Ponty esta correlação entre a intuição e o positivo em Bergson. Viver segundo a intuição é, portanto, uma vida livre do inexistente, da ausência, enfim, da negatividade, uma vida para a qual o que é acidente não tem muita importância.

Inicialmente, o que destacamos na intuição bergsoniana é que ela nos eleva acima de nós mesmos dilatando e ultrapassando a forma intelectual do nosso pensamento (BERGSON, 2010, p. 65). E através dessa transcendência intuitiva de nós mesmos temos acesso a uma ordem de realidade que exige igualmente a renovação crítica do nosso conhecimento. Essa transcendência implica ir em busca da explicitação do processo evolutivo de engendramento da inteligência que não é, portanto, suposta eternamente dada como um em si absoluto e separado (BERGSON, 2010, p. 208-9). Ao sustentar a possibilidade dessa transcendência, para Bergson, a intuição nos permite acedermos ao que não podemos *entender* e nem *pensar* – que será precisamente o imprevisível da novidade de uma criação incessante –, e neste sentido, não sendo entendimento puro e nem pensamento estrito, a intuição será uma forma de *simpatia* (BERGSON, 2010, p. 183) que nos revela e nos reúne, como a uma qualidade fundamental do Ser, a uma novidade que jorra incessantemente, e assim, somos conduzidos ao interior da vida por

meio da intuição – esse instinto desinteressado e consciente de si próprio (BERGSON, 2010, p. 196-7). Na vigência da intuição através da qual nos simpatizamos com a própria vida, nos encontramos "na ausência do conhecimento propriamente dito, reservado à pura inteligência", e isto significa que, para termos a experiência positiva da vida, precisamos substituir os quadros intelectuais que dele se desviam e perdem o processo vital. Nessas condições, avançamos que "uma teoria da vida que não seja acompanhada de uma crítica do conhecimento é obrigada a aceitar, exatamente como são, os conceitos que o entendimento coloca à sua disposição" (BERGSON, 2010, p. 11) como moldes preexistentes nos quais são encerrados os fatos, obtendo, deste modo, um simbolismo cômodo. A teoria do conhecimento conceitual não constitui uma autêntica teoria da vida. Nessas condições, se uma *ciência da vida* requer uma superação da inteligência através de um esclarecimento da sua gênese, essa ciência começa por se opor, rigorosamente, à metafísica que parte da preexistência ideal das categorias do entendimento como um dado *a priori* inquestionado. No âmbito desta metafísica, "a inteligência é comprimida, reduzida à sua quintessência, reduzida a um princípio tão simples que poderíamos supô-lo vazio: desse princípio se extrai em seguida aquilo que lá se colocou em potência" (BERGSON, 2010, p. 210). Em suma, essa metafísica mostra "a coerência da inteligência consigo mesma", a define e nos dá a sua fórmula, mas de modo algum traça a sua gênese (BERGSON, 2010, p. 211). Há, aqui, uma absolutização da inteligência tomada como uma realidade em si que nos leva a considerar "os quadros gerais do entendimento como algo absoluto, irredutível e inexplicável. O entendimento teria caído do céu com a sua forma, tal como cada um de nós nasce com o seu rosto" (BERGSON, 2010, p. 171). Apoiada nesse inatismo metafísico tem-se a geometrização do real por meio da qual a inteligência abarca toda a realidade, pois, através da geometria, o real se torna inteiramente acessível e apreensível, ele se torna inteligível, inteligente (BERGSON, 2010, p. 211). Cabe notar que, para Bergson, "a ciência positiva é pura obra da inteligência", entre outras coisas, porque esta "possui, sob a forma de lógica natural, um geometrismo latente que se vai afirmando à medida que penetra mais na intimidade da matéria inerte" (BERGSON, 2010, p. 217). Prendendo-se assim ao inerte, ao que já está feito, a inteligência é incapaz de apreender a verdadeira evolução, o devir radical, pois, não se pode falar do devir a partir do imóvel, e constituem ilusões da inteligência "acreditar que é possível pensar o instável por intermédio do estável, o movente por intermédio do imóvel" (BERGSON, 2010, p. 298). Deste modo, o que a inteligência perde

através das suas ilusões, é a duração como a própria substância da realidade que se manifesta como um perpétuo devir, pois ela, "pode fazer-se, pode desfazer-se, mas nunca chega a ser uma coisa feita" (BERGSON, 2010, p. 297). E será a intuição – enquanto retorno e retomada do *se fazendo* anterior ao tudo dado e feito – que dissipará as ilusões da inteligência, pois, é o perpétuo devir que nos é revelado quando alcançamos a intuição do espírito, "assim que afastamos o véu que separa de nós a nossa consciência" (BERGSON, 2010, p. 297). Nesses termos, enquanto retorno a si do espírito, a intuição nos revela e nos reconduz a uma consciência superior à consciência que nos é dada pela inteligência, uma supraconsciência que está em presença da duração verdadeira, capaz de ver que esta significa criação ao invés de ser uma diluição da eternidade, e para a qual, se a mudança não é uma diminuição da essência, "o fluxo do tempo passa a ser aqui a própria realidade, e o que se estuda são as coisas que vão passando" (BERGSON, 2010, p. 374). Veremos que esse estudo que constitui a renovação da filosofia como uma *ciência da supraconsciência* equivale a romper com a metafísica dos antigos segundo a qual o conhecimento científico "acabava por fazer do tempo uma degradação, da mudança a diminuição de uma Forma dada desde sempre" (BERGSON, 2010, p. 374).

Como se nota acima, Bergson apresenta a intuição e a inteligência como duas direções opostas. A "intuição marcha no sentido da própria vida, a inteligência em sentido inverso, e acha-se, pois, naturalmente regulada sobre o movimento da matéria" (BERGSON, 2010, p. 291). E se apresentando de uma forma que deve ser compreendida por uma filosofia renovada, "a intuição é o próprio espírito e, em certo sentido, a própria vida" (BERGSON, 2010, p. 292). Em suma, aquilo que permanece inapreensível para a inteligência pura e em si é o espírito ou a vida. Mas, em que consiste essa insuficiência e inadequação da inteligência para nos proporcionar a fundamentação de uma ciência da vida?

Antes de tudo, precisamos entender a estrutura e o funcionamento da inteligência. Para Bergson, ela não surgiu fora da história da evolução da vida e se constituiu ao longo de um processo ininterrupto (BERGSON, 2010, p. 7). A inteligência é o resultado privilegiado do aumento de precisão da capacidade adaptativa do ser vivo, e nesses termos, ela "é destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo no seu meio, a representar as relações das coisas exteriores entre si e, enfim, a pensar a matéria"

(BERGSON, 2010, p. 7)[208]. O âmbito próprio da inteligência humana, onde ela se sente em casa, é o espaço homogêneo onde jazem os objetos inertes e os sólidos. A saída deste espaço representa um desvio para a inteligência. Apresentando-nos o inerte e o sólido exteriormente espacializados, a inteligência nos oferece pontos de apoio para as nossas ações, auxiliando-nos, inclusive, com a fabricação de instrumentos de trabalho que otimizam o domínio e a manipulação da matéria. Entre esses instrumentos da inteligência adaptativa ou pragmática se destaca a linguagem, e especialmente, a lógica. Os nossos conceitos "foram formados à imagem dos sólidos", "nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos", e isto nos conduz à geometria como triunfo da inteligência (BERGSON, 2010, p. 8). Em sua solidez, a matéria é suscetível à lógica e à geometria, que estão ambas a serviço da iluminação ideal do inerte como inteligível privilegiado incólume a alguma obscuridade.

> A nossa inteligência, tal como a evolução da vida a modelou, tem como função essencial iluminar o nosso comportamento, preparar a nossa ação sobre as coisas, prever, para uma dada situação, os acontecimentos favoráveis ou desfavoráveis que poderão sobrevir. Assim isola instintivamente, numa dada situação, aquilo que se assemelha ao já conhecido; procura o mesmo, para aplicar o seu princípio de que "o mesmo produz o mesmo" (BERGSON, 2010, p. 44)[209].

Funcionando sob o ideal da previsibilidade, a inteligência não se desprende do mesmo, pois, para ela não há algo diferente do mesmo, não há uma novidade capaz de quebrar a repetição do mesmo, que é o inerte sucedendo ao inerte totalmente indiferente a uma duração, visto que esta pressupõe, como veremos, a diferenciação e a novidade do outro que o mesmo, irredutível e irreversível.

---

[208] Sendo pensamento da matéria através, por exemplo, das categorias *a priori* do entendimento, a inteligência, que chega a ser qualificada como uma contemplação fascinada do inerte, "é a vida olhando para fora, exteriorizando-se relativamente a si própria" (BERGSON, 2010, p. 181). E segundo a sua fascinação, a inteligência comete o erro de tratar o vivo como se fosse inerte, "e em pensar toda realidade, por mais fluida que seja, sob a forma de sólido definitivamente fixado" (BERGSON, 2010, p. 185), e por isto, entregues à praticidade e à pedagogia da inteligência, "só nos sentimos à vontade no descontínuo, no imóvel, no morto" (BERGSON, 2010, p. 185). Diante de tamanha inversão da vida que ela promove, "*a inteligência é caracterizada por uma natural incompreensão da vida*" (BERGSON, 2010, p. 185).

[209] De acordo com Bergson, há uma cumplicidade entre o pragmatismo da inteligência e a ciência: "A ciência leva essa operação ao mais alto grau possível de exatidão e de precisão, mas não altera o caráter essencial dela. Tal como o conhecimento usual, a ciência só retém das coisas o aspecto *repetição* (...). Só pode operar sobre aquilo que se considera suscetível de repetição, isto é, sobre aquilo que, por hipótese, não está sujeito à ação da duração. Escapa-lhe o que há de irredutível e irreversível nos momentos sucessivos de uma história" (BERGSON, 2010, p. 44). Privilegiar a repetição é eliminar a duração.

> É necessário, para se ter a representação dessa irredutibilidade e dessa irreversibilidade, pôr de parte hábitos científicos que correspondem às exigências fundamentais do pensamento, violentar o espírito, contrariar a inclinação natural da inteligência. Mas é precisamente esse o papel da filosofia (BERGSON, 2010, p. 44-5).

Dito de outro modo, conforme a exigência bergsoniana de renovação da filosofia a partir de uma crítica do conhecimento e da metafísica clássica, cabe à filosofia a tarefa de dissolver a ideia subsistente de que a imprevisibilidade e a continuidade, por exemplo, são meras aparências ontologicamente destituídas, pois, neste caso, não nos damos conta de que "a vida evolui debaixo dos nossos olhos como uma criação contínua de forma imprevisível" (BERGSON, 2010, p. 45). E nessas condições, através de uma violência do espírito e no tenso esforço de inversão da marcha natural da inteligência, a filosofia alcança a especificidade de uma ciência supraintelectual da vida. A realidade da vida é algo que não nos é dado ultimamente se seguimos a inclinação natural do nosso espírito, que tende a se tornar matemático. Sendo assim, a vida exige a superação da matematização intelectualista da realidade, e se ela é outra que aquilo que a inteligência é capaz de iluminar, então, sua realidade é ontologicamente mais fundamental do que a objetividade determinada pela inteligência. Mas, afinal, como Bergson compreende essa superioridade fundamental da vida?

Para precisar a realidade da vida, Bergson inicialmente distingue objeto e ser vivo. Se o primeiro é um inorganizado artificialmente fechado no universo material, o organismo é assimilado ao vivo que é próprio de uma concepção de universo que não pode ser construído ou reconstruído pelo pensamento[210]. E deste modo, "tal como o universo no seu conjunto, tal como cada ser consciente de *per si*, o organismo vivo é algo que dura" (BERGSON, 2010, p. 30), e essa duração da vida significa que "o seu passado prolonga-se inteiro no seu presente, e aí permanece atual e agindo" (BERGSON, 2010, p. 30). A atualidade e a ação do passado no presente, além de significar que eles não são entre si impenetráveis e exteriores tal como no caso do mesmo repetindo-se linearmente, também nos revela, por meio deste fato, que a duração é atualidade e atividade

[210] Este é o universo em que vivemos. "O universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração quer dizer invenção, criação de formas, elaboração contínua do inteiramente novo" (BERGSON, 2010, p. 25). Na duração encontra-se a criação do inteiramente novo, e é assim que ela nos reintegra no universo, no Todo. A nossa filiação e o nosso enraizamento num universo nos são dados pela duração.

permanente. E a manifestação desse dinamismo fundamental foi reconhecida, por Bergson, no organismo e em seus processos vitais, permitindo-lhe afirmar que a vida se dá numa evolução. A maturação orgânica pressupõe o surgimento e a renovação das formas. Com efeito, tal como estabelece Bergson:

> Calculamos que haja continuidade ininterrupta entre a evolução do embrião e a do organismo completo. O impulso em virtude do qual o ser vivo cresce, se desenvolve e envelhece é o mesmo que lhe faz atravessar as fases da vida embrionária. O desenvolvimento do embrião é uma mudança constante de forma. Quem pretendesse anotar-lhe todos os aspectos sucessivos perder-se-ia num infinito, como acontece quando nos achamos perante uma continuidade. A vida é o prolongamento dessa evolução pré-natal (2010, p. 33).

O embrião e o organismo completo não são dois estados de uma realidade inerte entre si exteriores e justapostos. Há entre eles, perpassando-os e os integrando, a continuidade ininterrupta de um mesmo impulso que rege o crescimento, o desenvolvimento, o envelhecimento, ou a mudança constante de forma de um ser vivo desde suas fases embrionárias. O impulso que faz o embrião mudar de forma é o mesmo que é responsável pelo envelhecimento. No entanto, a velhice é uma forma *nova* e *imprevisível* que não estava pré-formada na evolução pré-natal. A sucessão cronológica entre o embrião e a velhice – que não são duas formas formadas – não pode ser explicada reduzindo-a a uma relação de parentesco ideal entre duas formas lógicas. Se partimos da realidade lógica de duas formas, esse parentesco faz com que a relação entre elas seja a "passagem" do mesmo ao mesmo desde sempre pressuposto. Enquanto que, sob o ponto de vista do orgânico, cada forma é uma *nova* forma porque, em sua novidade imprevisível, ela é incomensurável aos seus antecedentes, e neste sentido, a novidade representa progresso, crescimento, enriquecimento, e mudança continuados.

> Considerada desse ponto de vista, *a vida manifesta-se como uma corrente que vai de germe a germe por intermédio de um organismo desenvolvido*. Tudo acontece como se o próprio organismo não passasse de uma excrescência, um botão produzido pelo germe antigo no seu esforço para continuar num novo germe. O essencial é a continuidade de progresso que permanece indefinidamente, progresso invisível sobre o qual cada organismo visível cavalga durante o breve intervalo de tempo que lhe é dado viver (BERGSON, 2010, p. 42).

A vida é uma tendência pura de germinação, uma tendência cuja pureza se perde na passagem do germe para o organismo, e por isto, ela é uma corrente caracterizada pelo esforço de permanência no germinativo, pois, apenas na continuidade entre germes é que se pode falar de um progresso que se perde no advento do organismo já que este não é mais do que um resíduo superficial ou uma mera aparência da continuidade essencial do progresso cuja permanência indefinida qualifica a germinação da vida. Cabe ressaltar que a continuidade germinativa, anterior a sua manifestação fenomênica num organismo, é uma permanência indefinida no invisível e o invisível é, por sua vez, o germinativo como a essência cujo aparecer orgânico é apenas o efeito colateral do seu esforço para permanecer indefinidamente além do breve intervalo de tempo da vida de um organismo. A vida não se reduz à vida de um organismo porque a duração real, verdadeira e radical que a define excede e permanece ontologicamente irredutível a um tempo mensurável. Através da sua duração, a vida é um esforço cuja existência é, em grande medida, independente da sua manifestação concreta e fenomênica que será apreendida e descrita pelas teorias da evolução (BERGSON, 2010, p. 95-104)[211].

Se podemos falar que o percurso da duração para a evolução tem um sentido descendente é porque neste percurso ocorre a passagem do *progresso contínuo do passado* que se conserva *em si* e nos acompanha a cada instante rumo à *utilidade* que tem sua sede no mecanismo cerebral que se incumbe de recalcar o passado em si e de deixá-lo inconsciente (BERGSON, 2010, p. 19). Portanto, considerando esse recalcamento da atualidade ativa do passado, podemos dizer que o sistema nervoso, uma manifestação concreta do progresso invisível, acaba por se tornar, ultimamente, um obstáculo para o retorno a si da vida plenamente consciente. A consciência da vida então repousa, em si e puramente ativa, além do cérebro que, como um resultado da evolução, representa um decréscimo ou retardamento do dinamismo impulsivo do germinativo em que se encontra a duração pura. Bergson fala desse retardamento da passagem da duração para a

[211] Diferente, por exemplo, do darwinismo e do seu desdobramento, Bergson não considera "puramente acidentais e individuais as diferenças inerentes ao germe" (2010, p. 102), vinculando-as ao desenvolvimento de um impulso em relação ao qual a espécie seria afinal definida por uma *tendência para mudar* que não é acidental mas também não é suscetível à determinação de um período. "Sem dúvida, a evolução do mundo orgânico não deve ser predeterminada no seu conjunto. Pretendemos, pelo contrário, que a espontaneidade da vida se manifeste naquela por meio de uma criação contínua de formas que sucedem a outras formas" (BERGSON, 2010, p. 103). Para Bergson, as teorias da evolução não dão conta do impulso originário da vida como a causa profunda das variações que criam novas espécies, e assim, deixam passar que o aumento das divergências entre espécies ao longo do progresso da evolução se explica através do começo da sua diferenciação a partir de uma raiz comum.

manifestação como uma dissonância caracterizada por uma irremediável diferença de ritmos. Eis suas palavras:

> A vida em geral é a própria mobilidade; as manifestações particulares da vida só a contragosto aceitam essa mobilidade, retardando constantemente sobre ela. A vida vai sempre à frente; elas querem marcar passo (...). Como turbilhões de poeira levantados pelo vento que passa, giram sobre si próprios, suspensos no grande sopro da vida (BERGSON, 2010, p. 146)[212].

A vida *em geral* é uma mobilidade ativa que permanece junto a si no germinativo, una e indivisível, como um impulso indefinidamente inicial e anterior a qualquer cisão como começo do processo evolutivo[213]. Essa cisão da vida, que assinala uma desproporção entre o seu esforço criativo e os seus resultados que acabam por se lhe oporem, perde algo da criação propriamente germinativa que é um dinamismo puro, incessante e livre, cuja atividade criativa permanece indefinidamente irredutível a uma coisa ou mesmo a uma ação ou movimento que se desfaz ao invés de crescer, se desenvolver e se enriquecer. Nesses termos, permanecendo como uma realidade superior às suas manifestações concretas, se a vida é uma evolução, só ela é uma *evolução criadora*, entendendo que, em sua pureza vital, a sua criação não é suscetível ao se desfazer que começou a partir da cisão evolutiva. Essa criação é dita metaforicamente como "um centro de onde os mundos jorrariam como os rojões de um imenso fogo de artifício" (BERGSON, 2010, p. 272), um centro que não é uma coisa, conforme enfatiza Bergson, mas "uma continuidade jorrante" com a qual Deus é compreendido. E então "Deus, assim definido, nada tem de já feito; é vida incessante, ação, liberdade" (BERGSON, 2010, p. 272), e tendo deste modo revelada a sua esfera mística, "a criação, assim concebida, não é um mistério, é em nós que dela temos experiência logo que agimos

---

[212] Dito de outra forma: "Esse contraste entre a vida em geral e as formas em que ela se manifesta apresenta por toda parte o mesmo caráter. Poderia dizer-se que a vida tende a agir o mais possível, mas que cada espécie prefere fornecer o mínimo possível de esforço. Considerada naquilo que é a sua própria essência, ou seja, como uma transição de espécie para espécie, a vida é uma ação em aumento constante. Mas cada uma das espécies por meio das quais a vida passa só tem em vista a sua própria comodidade (...). Absorvendo-se na forma que vai tomar, entra em uma semidormência, na qual ignora quase todo o resto da vida" (BERGSON, 2010, p. 146-7).

[213] Conforme enfatiza Bergson, "a vida é, desde as suas origens, a continuação de um único e mesmo impulso, que se dividiu em linhas de evolução divergentes. Alguma coisa cresceu, alguma coisa se desenvolveu" (2010, p. 69), então, a partir dessa divisão passa-se do puro impulso para "alguma coisa", no entanto, "foi esse mesmo desenvolvimento que levou à dissociação de tendências que não podiam crescer para além de um certo ponto sem se tornarem mutuamente incompatíveis" (BERGSON, 2010, p. 69).

livremente" (BERGSON, 2010, p. 272)[214]. Sendo assim, agir livremente, ou criar, de certa forma implica em inverter e ultrapassar a marcha natural da evolução e evoluir verdadeiramente implica em abandonar suas aquisições evolutivas como formas cômodas. E é diante dessas condições que podemos nos remeter à definição bergsoniana da função própria de uma filosofia *renovada*.

> Assim entendida, a filosofia não é apenas o regresso do espírito a si mesmo, a coincidência da consciência humana com o princípio vivo do qual ela emana, uma tomada de contato com o esforço criador. É o aprofundamento do devir em geral, o verdadeiro evolucionismo e, consequentemente, o verdadeiro prolongamento da ciência (BERGSON, 2010, p. 400).

Bergson defende a possibilidade de um conhecimento científico do espírito. Para alcançarmos a realidade científica do espírito – a sua positividade superior pela qual ele é reconhecido como princípio vivo e como esforço criador – precisamos nos aprofundar no devir em geral rumo a explicitação do verdadeiro evolucionismo que exige uma renovação da ciência a partir de uma crítica do conhecimento. Ora, essa possibilidade de uma ciência do espírito, na medida em que o espírito não se reduz à intelectualidade que se opõe, na verdade, à espiritualidade[215], pressupõe que há uma *intuição supraintelectual*, porque, apenas se esta intuição existir, "é possível uma tomada de posse do espírito por si mesmo, e não já apenas um conhecimento exterior e fenomênico" (BERGSON, 2010, p. 390). Cabe dizer que essa intuição supraintelectual, enquanto contato com o princípio gerador da humanidade e coincidência com o puramente dinâmico, irá adquirir a forma de uma *emoção criadora* para o místico, para o qual, indo além dos limites da intelectualidade e das ideias, o *élan vital* aparece como impulso de amor, que é um transbordamento de vitalidade que entusiasma, eleva e chama a alma para transpor a vida

---

[214] A liberdade deve nos levar à coincidência com o perpétuo, indivisível e incoativo *se fazendo* mais fundamental do que todo feito; a liberdade se desvia da ideia de que *tudo é feito*, e vinculada à criação e à vida incessante, ela é o sinal de que cumprimos a nossa destinação, um sinal de alegria que anuncia que "a vida venceu". E onde há alegria também há criação de tal modo que "quanto mais rica é a criação, mais profunda é a alegria" (BERGSON, 2009, p. 22). Com efeito, todo grande criador sabe que a alegria que sente é uma alegria divina, e sobretudo, "a criação de si por si, o engendramento da personalidade por um esforço que extrai muito do pouco, alguma coisa do nada" (BERGSON, 2009, p. 23), que aumenta incessantemente a riqueza do mundo, nos põe em contato com o divino através da alegria, pois esta significa ver que a força que cria a natureza como uma imensa florescência de imprevisível novidade é o amor.

[215] Essa oposição é fundamentalmente entre a espiritualidade e a materialidade à qual a intelectualidade se adapta desde o seu engendramento recíproco. Matéria e inteligência constituem uma direção oposta à do espírito. Nesses termos, a intelectualidade se caracteriza, em última instância, como uma inversão e interrupção da via da espiritualidade (BERGSON, 2010, p. 222).

humana a fim de levar à transformação radical a própria humanidade. Essa emoção criadora – a superabundância de vitalidade que provêm de uma fonte que é a própria fonte da vida – que está nas raízes do nosso ser, antes da sensibilidade e da razão, é suscitada por um abalo das profundidades da alma que, embora apenas sinta a presença indefinível de uma força que a move, já se ilumina: "Vem então uma imensa alegria, êxtase em que ela se absorve ou arrebatamento que sofre: aí está Deus, e ela nele" (BERGSON, 2005, p. 195). E então essa emoção que se basta a si mesma, "que precede a ideia e que é mais que ideia" (BERGSON, 2005, p. 212), e que nos elevando acima do ponto de vista humano, dissolve a "separação radical entre o que ama e o que é amado: Deus está presente e a alegria é sem limites" (BERGSON, 2005, p. 195). Se aí ocorre uma serena exaltação de todas as faculdades humanas, misticamente transfiguradas, o amor é privilegiadamente uma capacidade da supraconsciência, pois, é apenas um espírito de posse de si mesmo que pode intuir o amor de Deus como energia criadora e responder, portanto, ao destino que lhe revela o sentido da sua vida: amar e se fazer amar.

A intuição supraintelectual, que supera a relatividade do conhecimento científico, nos introduz no absoluto e desta maneira exorciza o fantasma de uma inatingível coisa em si kantiana (BERGSON, 2010, p. 390). A intuição supraintelectual, que pode ser dita como uma contração violenta da nossa personalidade sobre si própria, ao possibilitar a tomada de posse do espírito por si mesmo, revela a supraconsciência como uma concentração sobre si independente do exterior e do fenomênico. Portanto, é no mais profundo de nós mesmos "que nos sentimos mais interiores à nossa própria vida" (BERGSON, 2010, p. 211), quando mergulhamos na pura duração pela qual conquistamos a coincidência do nosso eu consigo mesmo, e assim compreendemos que "quanto mais profundo é o sentimento e mais completa a coincidência, tanto mais a vida em que eles nos reinstalam absorve a intelectualidade, ultrapassando-a" (BERGSON, 2010, p. 222). Se a nossa reinstalação na vida exige a criação, isto é, o esforço para transcender a inteligência pura, o esforço que nos introduz em algo mais vasto "onde o nosso entendimento se recorta e do qual se deve ter destacado", a filosofia da vida deverá "sobrepor à verdade científica um conhecimento de outro gênero, ao qual se poderá chamar metafísico" (BERGSON, 2010, p. 220). E a partir dessa *nova* metafísica, que deve renunciar à unidade fictícia, físico-matemática, que o entendimento impõe de fora à Natureza, "voltaremos talvez à verdadeira unidade dela, interior e viva" (BERGSON, 2010, p. 221). E com isto, "todo o nosso conhecimento, científico ou metafísico, se eleva",

dando-nos a supraconsciência de que "no absoluto estamos, circulamos e vivemos" (BERGSON, 2010, p. 220). Em suma, "é o próprio ser que alcançamos, nas suas profundidades, pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia" (BERGSON, 2010, p. 220).

3.2. Configuração de uma filosofia da vida segundo os seus obstáculos

Embora Merleau-Ponty defenda a presença de um positivismo em Bergson, há, igualmente, conforme pôde ser observado, o reconhecimento do virtuoso esforço bergsoniano "para entrar em contato com o Ser" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 79)[216]. Resta-nos ver se, para Merleau-Ponty, o positivismo bergsoniano não impede a sua filosofia da natureza de se realizar como recuperação do *contato com o Ser*. Conforme veremos, é esta a maior contribuição que se pode esperar, e que Merleau-Ponty vai buscar em uma filosofia da Natureza. A compreensão do sentido desse contato tanto buscado – concebido sem qualquer pressuposto – é apresentada como a tarefa de uma filosofia que se dispõe a se ultrapassar para se realizar como *ontologia da vida*.

Em Bergson, as ideias negativas nos impedem de entrar em contato com o Ser, e mesmo, nos desviam desse contato. Elas empobrecem o ser ao qual elas nos dão acesso. Mas, propondo-se chegar ao Ser sem passar pela ideia do nada, por exemplo, se é levado, segundo Merleau-Ponty, a afirmar a contingência do mundo (1995, p. 79). "Mas ao fazê-lo, a ideia do nada é menos afastada do que incorporada à ideia do Ser" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 79). Bergson está buscando uma solução para a ameaça de inexistência, diferente daquela dos cartesianos que, diante desta ameaça, recorreram à existência de uma ideia lógica que exclui toda contingência, substituída por uma coincidência de princípio entre a ideia e o ideado. Enquanto que, em Bergson, a contingência significa e nos testemunha, apenas, o nada incorporado ao Ser. O nada quer dizer tão somente uma não coincidência que, de modo algum, significa um deixar de ser. Trata-se mais de uma indeterminação intrínseca ao principio de movimento do que de uma negação a partir de um princípio transcendente. Merleau-Ponty identifica a não coincidência como caráter

[216] Em um outro momento, Merleau-Ponty declara: "Plenitude da duração, plenitude primordial da consciência cosmológica, plenitude de Deus, eis resultados que implicam uma teoria da intuição como coincidência ou contato" (1953, p. 20), um contato ingênuo que só uma filosofia definida como um estado *semi-divino* pode encontrar como sempre pressuposto e sempre resistente ao fingimento e às ilusões do pensamento e da linguagem (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 20).

fundamental da filosofia de Bergson já presente na elaboração bergsoniana da percepção, tal como podemos ver em sua leitura: "perceber é entrar na coisa; mas entrar na coisa é tornar-se Natureza; ora, se nós fôssemos Natureza, não nos 'discerniríamos' nada da coisa" (1995, p. 80). A capacidade ontológica da não coincidência então se revela como discernimento a respeito de uma diferença primordial. "A retomada do sujeito por ele mesmo aparece como intuição do *discernimento*" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 80).

Vendo certa proximidade entre Bergson e a concepção romântica de Natureza, Merleau-Ponty começa a destacar mais elementos que justifiquem esta sua visão.

> A filosofia de Bergson é aparentada àquela de Schelling, porque todo Bergson está na ideia de uma unidade, como alguma coisa que vem por si e que é primordial. Assim Bergson admite uma unidade das espécies na origem, a unidade do vegetal e do animal; unidade nativa, primordial, rompida e exprimida no que vem em seguida, e em relação à qual a ideia de nada não tem nenhum sentido. O Ser é o que é primordialmente constatado, isto em relação a que todo distanciar-se é impossível. A unidade é dada no início mais que no desenvolvimento (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 80).

De antemão, é oportuno salientar que, de acordo com sua primordialidade e espontaneidade, a unidade não se doa tanto no desenvolvimento – no que se segue à origem por meio de uma ruptura –, visto que, ela é dada no início. No que se segue depois da origem temos dificuldades habituais para encontrarmos a unidade. Esta parece se apresentar num recuo longínquo em relação à multiplicidade na qual nos vemos imersos. E o esforço filosófico que devemos empreender – e que implicará na superação da falta de sentido do nada – é para nos reunirmos ao que é primordialmente constatado antes e independentemente do próprio desenvolvimento. Se o desenvolvimento pode ser estabelecido como outro que a origem, esta, por sua vez, se continua no desenvolvimento como uma ordem ou fundo primordial. E a percepção, abrindo-nos às coisas mesmas, nos revela esta ordem primordial que, segundo Merleau-Ponty, "é um horizonte que nós não podemos, portanto, jamais eleger como domicílio de nosso pensamento, embora ele permaneça sempre a obsessão deste" (1995, p. 80). Esse horizonte de fundo, ao qualificar o ontológico, fundamenta a não coincidência. "Por meio desta intuição de um fundo primordial, a filosofia é realmente uma *Naturphilosophie*" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 80), da qual ela tem todas as características:

> Ela coloca, primeiramente, os problemas em termos de tempo, e não em termos de Ser. Deste modo, Bergson nos diz que, em termos de Ser, é impossível pensar as relações do homem e do universo; com efeito, não se pode compreender que o universo seja, ao mesmo tempo, transcendente e imanente ao homem (...). A solução aparece se pensamos estas relações em termos de tempo (...). Ela tem em seguida a ideia de uma filosofia como empirismo, experiência do Absoluto: em um sentido estou nele, e em um sentido ele está em mim. Ela tem, enfim, a ideia de uma operação natural que não é nem mecanismo nem teleologia, mas que é análoga àquela de um Deus finito (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 80-1)[217].

De acordo com esta sua caracterização, a filosofia da natureza nos dispõe e lida com questões que prescindem da concepção de Ser, diante da qual, se pressupõe, elas não teriam sentido e não poderiam ser justificadas, sobretudo, quando se têm em vista as relações do homem e do universo. Em outros termos, se permanecemos no âmbito da ontologia clássica do Ser, é a problematização dessas relações que carecerá de fundamentação, e esta impossibilidade significa e nos esclarece acerca da inadequação da noção clássica do Ser em que pese o propósito de se alcançar um monismo primordial que enfraqueça – e preferivelmente que dissolva – a exterioridade dicotômica entre o homem e o universo. A Natureza, então, deve abrigar em si essa ausência de fronteiras substancialistas ou tornar possível o vai-e-vem entre imanência e transcendência. E ela o faz nos revelando o fundo temporal dessa passagem. Se esta passagem é a do próprio monismo primordial, sendo ela mesma uma unidade pré-ontológica que, entre outras coisas, fundamenta a indivisibilidade entre mim e o universo, segue-se que a sua compreensão, que obtenho, por exemplo, em minhas relações com o universo, é a própria experiência do Absoluto, que é propriamente experimentado como passagem, e portanto, uma filosofia do Absoluto – ou filosofia da natureza, neste caso – deve nos permitir pensar o Absoluto inseparável da experiência da sua passagem enquanto unidade pré-ontológica. Em suma, porque ela é real para além do Ser, justamente enquanto tempo, a passagem requer uma filosofia empírica capaz de esclarecer o sentido em que estou no Absoluto e

---

[217] Quando Bergson constata uma limitação da força que evolui, inadequada à obra que ela tende a produzir (BERGSON, 2010, p. 144-5), ele denuncia, com isto, a inconsequência teórica do mecanicismo e do finalismo. Para Bergson, "a essência das explicações mecânicas está efetivamente em se considerar o futuro e o passado calculáveis em função do presente, e em pretender, portanto, que *tudo é dado*. Nessa hipótese, passado, presente e futuro seriam visíveis no seu todo por uma inteligência sobre-humana que fosse capaz de efetuar o cálculo" (2010, p. 53). Enquanto que o finalismo, "sob a sua forma extrema, tal como a encontramos em Leibniz, por exemplo, implica um programa traçado de uma vez para sempre, que é realizado pelas coisas e pelos seres. Mas, se nada é imprevisto, se não há invenção e criação no universo, o tempo é igualmente inútil. Como na hipótese mecanicista, também aqui se supõe que *tudo é dado*" (BERGSON, 2010, p. 55).

o sentido em que ele está em mim. Enfim, Merleau-Ponty quer compreender como, no âmbito de uma filosofia da natureza, não podemos conceber uma outra operação que não seja – ou que seja exterior – à própria passagem absoluta e primordial do tempo, precisamente porque, ao abrigar em si essa convergência e identidade pré-ontológica entre tempo e operatividade, segundo a qual, na dimensão do fundo oculto, não há tempo que não seja operação e não há operação que não seja temporal, a filosofia da natureza, deste modo se libertando do mecanicismo e da teleologia, só pode nos permitir pensar a operação natural como a atividade de um Deus finito, sem que isto seja uma blasfêmia, assim como, nos permite ter a experiência da finitude de Deus através da dissolução do mecanicismo e da teleologia[218]. Em outros termos, considerando a tarefa de recuperar a operação natural, Bergson afirma:

> Logo que saímos dos quadros em que o mecanicismo e o finalismo radical encerram o nosso pensamento, a realidade surge-nos com um jorrar ininterrupto de novidades, cada uma das quais, mal acaba de surgir para fazer o presente, logo recua para o passado (...). É o que sucede com a nossa vida interior. Não será difícil encontrar para cada um dos nossos atos antecedentes de que eles seriam, de certo modo, a resultante mecânica. E da mesma forma se poderá dizer que cada ato é o cumprimento de uma intenção (2010, p. 62-3).

A filosofia da natureza deve esclarecer o vínculo entre a nossa vida interior e o surgimento da realidade, isto é, como uma vida interior é possível de acordo com a sua reunião com um jorrar ininterrupto de novidades.

Enumeradas as características sem as quais não se pode pensar uma filosofia da natureza segundo Merleau-Ponty, ele passa à análise de como a Natureza é suscetível de ser compreendida como *aséité de la chose* em Bergson. Quanto a este seu novo propósito, Merleau-Ponty começa destacando que a associação bergsoniana entre Natureza – enquanto conjunto de coisas que eu percebo – e um universo de imagens tem o intuito de superar as teses do realismo e do idealismo, o que implica em um retorno à percepção "como ato fundamental que nos instala nas coisas", de acordo com Merleau-Ponty. Devido a essa *instalação perceptiva* se evita a confusão entre representação e coisa, com

[218] Não se trata de uma blasfêmia porque, de acordo com Merleau-Ponty, "o Deus de Bergson é antes imenso do que infinito, ou ainda, é um infinito de qualidade. É o elemento da alegria ou o elemento do amor no sentido em que a água e o fogo são elementos. Como os seres sensíveis e os seres humanos, é uma irradiação e não uma essência. Os atributos metafísicos, que parecem determiná-lo, são, diz Bergson, como todas as determinações, negações" (1960b, p. 309).

preferência para a primeira como realidade privilegiada, e se evita postular a aseidade como outra coisa inteiramente diferente de tudo o que aparece. A importância disto, para Merleau-Ponty, é que assim Bergson

> quer fazer cessar todas as divisões entre aparência e existência, exprimir a existência da coisa natural como alguma coisa já aí, que não tem necessidade de ser percebida para ser, e afirmar, ao mesmo tempo, a unidade natural da existência e da aparência: nossa percepção está nas coisas mesmas (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 81).

Embora a percepção não seja aí doação de ser – o que faria dela um ponto de partida absoluto sem nada prévio, apresentada exatamente como resposta à possibilidade metafísica de um nada prévio – ela é, no entanto, indispensável a uma filosofia da natureza que deve nos mostrar a indivisibilidade pré-ontológica entre aparência e existência ou entre a percepção e a própria coisa. Se a percepção não nos dá outra coisa que existe diferentemente do seu aparecer, se ela, indissociável do *já aí*, não instaura uma ruptura na unidade natural, então, a *coisa mesma* na qual a percepção nos instala é a própria Natureza que se revela pela indivisibilidade pré-ontológica entre aparência e existência. Para Merleau-Ponty, o que nesse momento transparece de bastante significativo, não é apenas o delineamento geral de uma *fenomenologia da percepção*, juntamente com sua motivação e sua tarefa críticas, mas também, o seu vínculo e a sua continuidade em uma filosofia da natureza que precisa nos mostrar como nelas nos instalamos ou como temos experiência das *coisas mesmas*. Cabe-nos ainda dizer que, no universo bergsoniano de imagens, a percepção parece ser um ato de um sujeito ausente, ela seria uma percepção sem sujeito, entretanto, essa ausência significa, por um lado, a rejeição do idealismo cujo sujeito é exterior à percepção, e por outro lado, ela diz respeito e testemunha a dinâmica estrutural fenomenológica da percepção como *contato*. Assim, quando Bergson afirma que a percepção do ponto P está no ponto P, para Merleau-Ponty, não há nada interposto entre eles, um sujeito ou uma realidade diferentes, tanto da percepção do ponto P, quanto do ponto P, ou seja, nos encontramos no universo do mundo percebido por natureza diferente do mundo real, e no qual, não sendo termos homogêneos a coisa e a representação, nos é permitido e precisamos indagar como a percepção aparece a ela mesma, nos dispondo a pensá-la tão somente a partir da sua conformidade a si. Deste modo, compreenderíamos melhor em que sentido o idealismo e o realismo, ambos tendo abordado a percepção apenas do exterior e deste modo recusado o mundo percebido como

moradia digna para os seus respectivos sujeitos, representam uma adversidade teórica que uma fenomenologia da percepção deve superar. Pelo que acabamos de ver, uma vez efetivada, esta superação fenomenológica se desdobra em uma filosofia que, dispondo-se à sua instalação originária, retorna e recupera, em sua primordialidade pré-metafísica, a Natureza como antípoda do idealismo e do realismo.

Seguindo sua análise que enfatiza a relação entre o universo de imagens e a percepção em Bergson, e visando refutar a tese de que nesta relação "a minha percepção me aparece como uma descompressão do Ser total", Merleau-Ponty destaca:

> O que guia Bergson, quando formula o universo de imagens, é o conteúdo da experiência perceptiva: a coisa oferece-se como prévia, primordial, anterior a toda a percepção, assim como uma paisagem que já está ali antes de nós e tal como a veremos a seguir. Bergson, ao estabelecer um universo de imagens sem espectador, quer dizer que a percepção nos ensina as coisas, e que nesse sentido a percepção em estado nascente faz verdadeiramente parte das coisas (1995, p. 83).

Antes de tudo, destaca-se o acesso perceptivo ao primordial que, não sendo ainda um objeto diante de um espectador, ou se encontrando antes da alternativa da coisa e da representação, tem o estatuto de uma paisagem em cujo estar já aí se antecipa a percepção. A experiência perceptiva é a confirmação desta promessa e a revelação da perceptibilidade inerente à imagem bergsoniana, que exige um ir além do sujeito. A rigor, o espectador se apaga na experiência perceptiva alcançando, deste modo, a percepção *em estado nascente*, pela qual ele mesmo é parte do espetáculo. Em suma, nessa dimensão sempre nascente da experiência perceptiva não há ainda uma cisão entre o espectador e o espetáculo, entre a percepção e a paisagem. No entanto, se "esse universo anterior a mim, só o posso descrever tal como o percebo", Merleau-Ponty interpreta que "Bergson formula deliberadamente, portanto, um paradoxo inerente à percepção", qual seja: "o Ser é anterior à percepção, e esse Ser primordial só é concebível em relação à percepção" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 83). É preciso então pensar esse envolvimento recíproco com o intuito de se averiguar de que forma a percepção, por meio da sua capacidade de se preceder a si mesma, nos dá acesso a um Ser que lhe é anterior e que não pode ser inicialmente concebido negligenciando o estado nascente da experiência perceptiva.

> Bergson vê no advento da minha percepção a descompressão do Ser total. Há esta cor, e depois a imagem desta cor, na percepção. A relação entre a

> cor e a imagem deve ser concebida como a relação entre *presença* e *representação*. De um lado, há o espetáculo em si, do outro o espetáculo para mim. Passa-se de um ao outro por diminuição, por obscurecimento, contrariamente à tradição filosófica que quer que o conhecimento seja luz (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 83).

Se são ambas espetáculo, então, é a passagem da imagem *em si* para a imagem *para mim* o que ocorre na experiência perceptiva, em termos bergsonianos[219]. E algo se perde nessa passagem, precisamente a totalidade ontológica de um em si colocado como preexistente. Enquanto em sua plenitude em si, o Ser é uma imagem pura anterior à imagem correlata da minha percepção que é, neste sentido, a experiência de algo menos a totalidade localizada em um espetáculo antes de mim, antes das minhas imagens, as quais, em razão dessa própria passagem que caracteriza a percepção como uma *descompressão do Ser total*, se apresentam como uma diminuição e obscurecimento. O que *é para mim* não se mostra por meio de uma transparência pura e originária, porém, desde o início, localiza-se em uma obscuridade que, se por um lado, sugere uma espécie de impureza constitutiva da experiência perceptiva, portadora de uma inaparência ou entrelaçada a uma impercepção, por outro lado, apresenta uma renovação da concepção de conhecimento, que deixando de ter por tema a correlação ideal-formal luz-iluminado que pretendia dissipar todas as trevas da indeterminação e da contingência, passa a ter como tarefa essencial a investigação e a compreensão da obscuridade através da qual temos experiência do Ser sem que esta seja, enfim, uma experiência de uma presença em si plena e transparente, visto que, na percepção entendida como descompressão, há o *vazio do início*.

> 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 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 (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 83).

---

[219] Ainda quanto a essa passagem da coisa plena para a sua colocação em perspectivas, "trata-se ainda da mesma imagem, mas passada à inatualidade em certas de suas partes, incluindo lacunas, regiões virtuais" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 83). A plenitude é então atualidade. O Ser total é um Ser em ato que, para mim, aparece entretanto como inatual, e esta é a obscuridade que, se imiscuindo nele e caracterizando o conhecimento, limita-o tão somente ao conhecimento da *descompressão* do em si.

O que falta à percepção é uma presença que é *inicial*, e sua negatividade ou vazio consiste, por esta razão, em deixar escapar o início que constitui a plenitude e a positividade de uma presença então mais real. A coisa menos o seu início é o que eu percebo, de tal modo que, em seu início, em sua plenitude e positividade, a coisa é menos a minha percepção, e precisamente com este menos ela é mais real. A maior realidade do primordial é a da sua presença purificada de toda ausência, vazio e sombra. No início não há nenhum não-ser. Tal positividade significa uma completa ausência de sombras perceptivas. Mas, por outro lado, essa necessidade de posição implica na legitimação do vazio, uma vez que é a partir dele que se vê a coisa, e nessas condições, Merleau-Ponty defende que "é preciso admitir, portanto, a prioridade ou a simultaneidade do nada que percebe" (1995, p. 84). Na percepção, o Ser não aparece a não ser como junto ao nada que obscurece o início, e desta forma, é legítimo falarmos de uma experiência perceptiva da negatividade apenas neutralizada pela completude, mas, já interior a esta. Em suma, o Ser anterior a todo conhecimento não é sem a sua perceptibilidade intrínseca. Esse envolvimento recíproco do Ser e da percepção, do mundo e do sujeito, é o que resta para pensar a partir da superação do idealismo e do realismo, que só viam uma metade das coisas. É a reconstituição do círculo inteiro que se deve empreender. Tarefa que requer a descrição de um meio comum ao Ser e à percepção, a saber, "esse 'universo de imagens' em si, essa percepção em 'Se', impessoal, sem inerência num indivíduo, tocando, em um de seus limites, o Ser, e no outro a percepção individuada" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 84). Ora, essa circularidade é reconstituída a partir da descrição, no interior de mim, desse "fundo de real pelo qual eu 'mergulho' nas coisas por 'raízes profundas'" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 84). Enfim, se há algo que antecede o conhecimento, entretanto, ele não é real a não ser enquanto percebido. Não atingimos as raízes profundas disto que flui em tal antecedência se partimos do próprio conhecimento, seja em sua versão idealista, seja em sua versão realista, de modo que temos aí uma incongruência entre o conhecimento e o que o antecede, acessível, porém, à nossa percepção.

Para Merleau-Ponty, quando Bergson rejeita a intuição sem movimento e a visão que imobiliza, sugerindo a possibilidade de compreender o ser como ser percebido, ele está abrindo espaço para uma dimensão de "indeterminação que introduz o possível no Ser pleno" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 84), retirando a autossuficiência do ser natural, que lhe tinha sido inicialmente concedida. Sob este ponto de vista, não nos encontramos mais na percepção *pura*, que é uma coincidência apenas *de direito* com o objeto e que

tem lugar tão somente no instantâneo. Ao passo que, “em nossas percepções há duração, memória, daí o desprendimento em relação ao real” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 85). É no afastamento da sua pureza que a percepção se junta à memória e nos junta à duração. Agora, a percepção passa por este acréscimo que ela traz consigo como a sua abertura ao Ser, que não é apenas Ser real, mas, antes disto, Ser *em duração*. A percepção deixa de significar um empobrecimento do Ser, que nela seria uma realidade diminuída. E esta percepção, sem excluí-la, se segue àquela inteiramente positiva para a qual o mundo está ali, a coisa esta ali, com cuja posição exterior eu não coincido. Podemos falar de uma recuperação da percepção, absorvida em um projeto ontológico anterior a uma teoria tradicional do conhecimento, na medida em que, por meio dela, ultrapassamos essa exterioridade posta, à qual não mais reagimos como meros herdeiros da necessidade natural que lhe é própria. A percepção traz consigo esse princípio de liberdade que nos assinala para uma vida além da matéria, liberdade que assumimos ao nos concentrarmos no devir tenso da própria vida, que é uma intensidade eminentemente supramaterial. Temos uma experiência perceptiva da vida, experiência de ultrapassamento da matéria. E desta maneira se mostram congruentes a percepção e a vida em uma experiência que está em sua fonte acima da experiência humana na qual temos o desdobramento e a confusão da necessidade natural e da utilidade prática das ações orientadas pela inteligência. A experiência da vida exige, portanto, o ultrapassamento da experiência propriamente humana. O pensamento da vida é simultâneo e requer como correlato o pensamento do homem levado além das suas condições. Para Merleau-Ponty, esse esforço filosófico e necessário foi empreendido por Bergson através da intuição enquanto retorno a um ser pré-humano e, por isto, o que melhor caracteriza a profundidade do pensamento bergsoniano é precisamente esse retorno intuitivo ao primordial que, carregando em si a não-coincidência do humano consigo mesmo, escapa à coexistência com os homens (1995, p. 86). Com isto, o propósito de Bergson é, segundo Merleau-Ponty, “redescobrir intuitivamente a operação natural da vida, por oposição a toda espécie de operação humana, de teleologia” (1995, p. 86), e tal descoberta pressupõe, por sua vez, a investigação da unidade não mecânica e sem justaposição de partes da duração. Bergson pretende encontrar a operação pré-humana da vida no próprio devir uno da duração. Ou seja, no percurso criativo e contínuo em que a duração alcança a unidade primordial indivisível, se enraíza a nossa compreensão da vida como a sua experiência-fonte diante da qual a nossa coesão não é suficiente. Dito de outro modo,

> Bergson tivera a intuição da subjetividade como duração. Toda a reconstrução da nossa unidade foi superada pela coesão da duração que somos, não estando esta diante de nós como um objeto a construir. É essa intuição da duração que guia Bergson em *A evolução criadora*, pois a vida é também uma operação natural que não se pode compor mediante a montagem de peças, como o faz o mecanicismo, e que vê ali uma multiplicidade de processos; ora, o finalismo confere a essas montagens uma unidade, acrescentando-lhes um fim, mas esse fim permanece exterior ao ser vivente (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 87).

A coesão ontológica não é a de um objeto, pois, a sua unidade contínua é a de uma operação prévia às nossas construções. Uma vez intuída a unidade criadora da duração, Bergson pôde passar para a evolução ou atividade una da vida, ambas as unidades dispensam a multiplicidade mecânica e a exterioridade de um fim. Tanto a multiplicidade de processos quanto a unidade pensada a partir de um fim exterior, não alcançam a unidade primordial da vida imanente ao Ser. Sem ser mecânico, todo o processo é o de uma unidade à qual nada se acrescenta do exterior. Contrário ao crescimento, este acréscimo não representa nem evolução, nem criação, pois, ele não passa da idealização de um fim. O que então se opõem são a vida e a ideia, a criação e a idealização, e a tomada de consciência desta oposição deve nos levar ao reconhecimento de que a finalidade ideal é posterior, é apenas o rastro da evolução criadora, que "não obedece a um princípio vital" diretor que requer um operário exterior. "Na operação natural, o fim é imanente aos meios" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 87). Merleau-Ponty desconfia da capacidade da finalidade interna para assegurar, sozinha, a interligação efetiva dos elementos do ser natural, e de pensarmos, através dela, o próprio organismo, visto que este não pode ser reduzido e explicado por intermédio da existência da imanência entre o fim e os meios. Indo além da finalidade interna, de matriz kantiana, Bergson reconhece uma história própria do vivente, e sem essa historicidade é insuficiente a nossa compreensão do organismo[220]. Considerando esse reconhecimento,

> ao descrever o organismo, Bergson sai do pensamento substancialista, que via no fim uma forma imutável, simultaneamente na origem e no término do desenvolvimento. Ele define o organismo e a vida como um tipo de temporalidade e coloca-os assim fora de toda comparação com um sistema

[220] Ainda segundo Merleau-Ponty, "essa intuição da vida como história é o que dá valor a muitas passagens de *A evolução criadora*, nas quais Bergson estabelece que a unidade está na origem e tende em seguida a dissolver-se" (1995, p. 88).

> físico. O sistema físico é seu passado (Laplace). O organismo e o universo inteiro definido como sistema natural, definem-se, pelo contrário, pelo fato de que o presente não é idêntico ao passado (...). A duração torna-se o seu princípio de unidade interna (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 88).

Admitindo que a descrição do orgânico no-la explicita e nos permite adentrar na historicidade do vivente, então a compreensão da unidade criadora da vida não pode se realizar dentro do quadro do pensamento substancialista que reflete, tão somente, a imutabilidade formal do fim, idêntico a si desde o início. Se a substância serve de base para a afirmação de uma identidade teleológica formal, em sua historicidade orgânica, a vida prescinde do idêntico e do imutável que só podem constituir um princípio que lhe é transcendente e não-histórico[221]. A recusa de toda e qualquer temporalidade – ou a inadequação intrinsecamente constitutiva de um pensamento para se apreender uma historicidade orgânica – impossibilita, de antemão, uma compreensão do orgânico e, em maior grau, uma filosofia da vida. A temporalidade específica da vida não reflete apenas a passagem imanente entre os momentos do tempo, mas também, e justamente por isto, a sua diferenciação que nos testemunha, por sua vez, a mutabilidade e a não identidade a si da vida. Nesses termos, ao empreendermos a retomada do seu processo uno e contínuo, a vida nos revela a sua realidade sem substância e, por este viés é que chegamos à concepção de um princípio que lhe é imanente, qual seja, a própria duração, que não tem substância alguma e que vigora, radicalmente, na ausência de substância.

Avançando em suas análises acerca dessa imbricação entre organismo e temporalidade, Merleau-Ponty, associando pontualmente Bergson e Husserl, defende que a inscrição da vida no tempo é uma espécie de instituição (*Stiftung*) que prescinde de uma consciência interior e independe da nossa notação do tempo, e de acordo com isto, a vida se apresenta, para Merleau-Ponty, como "um ato inaugural que abarca um devir sem estar no exterior desse devir" (1995, p. 88). Em outros termos, enquanto devir, a vida é sempre ato e inauguração continuados e intrínsecos, de tal modo que, ao considerarmos o

---

[221] A filosofia da vida não se harmoniza com a preexistência ideal de um princípio transcendente que, perpetuando o dualismo entre o sensível e o inteligível, leva ao estabelecimento de que o movimento nasce da degradação do imutável, e com isto, não haveria movimento nem mundo sensível "se em algum lugar não houvesse a imutabilidade realizada" (BERGSON, 2010, p. 350). Nesses termos, a vida seria uma diminuição e uma queda em relação à imutabilidade desde sempre real que é, ou uma Ideia cuja inteligibilidade e verdade dizem o Ser (BERGSON, 2010, p. 345), ou a Forma das Formas, a Ideia das Ideias, "ou, finalmente, para empregar a sua própria expressão, o Pensamento do Pensamento. É este o Deus de Aristóteles – necessariamente imutável e estranho àquilo que se passa no mundo, pois é apenas a síntese de todos os conceitos em um conceito único" (BERGSON, 2010, p. 350). Em última instância, uma filosofia da vida não se harmoniza com a ideia de um Deus conceitual indiferente ao mundo.

processo uno da criação da vida, somos impedidos de separar ato, inauguração e devir. E esta inseparabilidade é uma característica do *élan vital*, que permanece uma unidade na origem apesar da dissolução a partir da qual se configuram linhas de evolução divergentes de tendências contrárias se complexificando em um equilíbrio instável. A divergência e a contrariedade das formas vivas, tanto se refletem neles, quanto sustentam a existência instável de mecanismos complexos. O surgimento e a correlação evolutiva entre complexidade e instabilidade nela se fundamentam e pretendem ser o sinal da separação entre o ato, a inauguração, e o devir. Recusando a divergência e a contrariedade como qualidades originárias da vida, Bergson foi levado "a estabelecer a unidade como origem, a oficializar a ideia de uma natureza viva como impulsão, unidade inicial, mas não excluindo, em absoluto, divergências no resultado, imprevisíveis no início. A harmonia está antes atrás do que adiante" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 88-9). A separação do ato, da inauguração e do devir, também compreendida como ruptura do elo vital e íntimo entre unidade e origem, nos revela que a divergência e a contrariedade resultantes têm o sentido de uma desarmonia. Se nos é permitido usar uma metáfora tão cara a Bergson, dizemos que, no caso dessa ruptura, a vida está fora do ritmo, sem cadência ou de-cadente. Esta perda de harmonia em última instância dá passagem para uma inversão do movimento da vida. Mas, para Bergson, é porque a vida não realiza um plano que a harmonia não aumenta à medida em que ela evolui. "Pelo contrário, se a unidade da vida se acha por inteiro no impulso que a impele ao longo da estrada do tempo, a harmonia não se acha em frente, mas atrás" (BERGSON, 2010, p. 121). Em suas manifestações que, embora complementares, são também antagônicas e incompatíveis entre si, a vida se dispersa, e neste sentido, a sua "unidade vem de uma *vis a tergo*: é dada no início como impulso e não afirmada no fim como atrativo. O impulso divide-se cada vez mais ao comunicar-se" (BERGSON, 2010, p. 121). Por ser um desvio e até um regresso, muitas vezes, a evolução distrai a própria vida, "hipnotizada pela forma que acaba de produzir. Mas daí resulta uma desordem cada vez maior" (BERGSON, 2010, p. 121). Por representar um enfraquecimento da continuidade de criação imprevisível do impulso inicial, essa desordem, enquanto perda de unidade, nos encaminha para a descontinuidade da matéria e para a imobilidade do sólido junto aos quais atua a inteligência. E para isto, a inteligência tem a geometria que lhe dá a intimidade da matéria inerte (BERGSON, 2010, p. 217). Ao se propor como uma conquista sobre aquela desordem, a geometria também tem como pressuposto uma *vida hipnotizada*.

3.3. O desvio de Bergson

Mas, o que importa a Merleau-Ponty, acima de tudo, é que, de acordo com ele, pelo menos até certo ponto, Bergson faz "uma descrição escrupulosa da vida como princípio finito e cego". Porém, afastando-se dessa finitude sem orientação – o que marca um enfraquecimento da intuição filosófica bergsoniana – Bergson

> quer fazer da vida um princípio indiviso perseguindo uma meta e acessível a uma intuição mística. No início, o emprego da expressão *élan vital* só servia para designar uma coisa que tinha começado, que dispunha, no começo, de uma força limitada, mas que, gradualmente, por causa da duração, perdia sua força. O *élan* da vida é finito e esgota-se com bastante rapidez (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 89).

Fazer da vida uma realidade orientada acessível a uma intuição mística significa deslocá-la para além de toda finitude, e por conseguinte, significa recusar uma atividade criadora ao finito[222]. Se a criação não é finita, viver é, igualmente, deixar de sê-lo. Assim vive o místico como o personagem de uma metafísica que se constrói e se mantém excluindo a duração. Enquanto que, para Merleau-Ponty, a duração também se caracteriza por nos assinalar uma perda de força no *élan vital*. A duração gruda na força uma finitude. Gradualmente, a vida não é aumento de força, pois, ela não se estabelece como uma realidade mística transcendente e incólume à finitude. Essa perda de força se deve ao fato de que a vida é contraditória em si mesma, isto é, ela é mobilidade e, no entanto, faz aparecer em si mesma forças determinadas, e tal determinação das formas vivas é frequentemente antagônica à mobilidade vital (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 89). Se o

[222] Neste sentido, Merleau-Ponty lembra que a experiência excepcional do místico abre a uma outra natureza, a uma segunda positividade, estas ilimitadas. Deste modo, ele vê na experiência mística uma confirmação do positivismo bergsoniano; desvencilhando-se de todo o negativo, o místico alcança o quietismo. Para Merleau-Ponty, o misticismo bergsoniano então culmina e também reflete o desdobramento da natureza numa natureza naturante e numa natureza naturada irreconciliáveis e, complementarmente, na distinção de Deus e de sua ação no mundo. "A partir daí concentra-se em Deus tudo quanto havia de verdadeiramente ativo e criador no mundo, que finalmente não é mais que 'interrupção' ou 'coisa criada'" (MERLEAU-PONTY, 1960b, p. 307-8). No entanto, Merleau-Ponty reconhece a exuberância deste pensamento nos seguintes termos: "Daí uma filosofia religiosa extraordinária, muito pessoal, e em certos aspectos pré-cristã. A experiência mística é o que resta da unidade primordial, rompida quando a coisa criada apareceu por 'simples interrupção' do esforço criador. Como transpor esse muro atrás de nós que é a nossa origem, como reencontrar traços do naturante? (...). Mesmo a experiência imediata de nossa duração não pode anular a fissão que é sua origem, para reunir-se ao próprio naturante" (MERLEAU-PONTY, 1960b, p. 308-9).

que lhe é antagônico se origina da própria vida, isto faz dela um *princípio distraído*, capaz de não manter aquilo que começou e de se modificar após ter começado algo. Mas, em sua *distração*, muitas vezes a vida "não tem consciência" de que o que ela produz é ela mesma, de tal forma que toda superação que a criação da vida conquista não é mais do que a reprodução de um mesmo ser, é a vida se conquistando sem jamais se superar em suas criações (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 90). No entanto, Merleau-Ponty enfatiza que "o sucesso da vida é ambíguo". De acordo com ele:

> Existe sucesso, sem dúvida, pois as formas vivas existem, mas se as compararmos ao movimento do qual elas provêm, o insucesso é a regra. Das quatro direções da vida indicadas por Bergson, duas são impasses e, nas duas outras, o esforço é desproporcional em relação ao resultado. E quanto ao homem, não se pode dizer que ele seja a meta e o termo da evolução (...); ele é o resultado de uma luta contingente que essa espécie sustentou com as outras espécies. Se o homem pode ser considerado um sucesso, é porque tem em si o não-acabado e porque ele traz em si o elemento da criação (1995, p. 90).

Merleau-Ponty ainda lembra que, segundo Bergson, para o homem sobreviver à luta contingente e alcançar a sua realidade evolutiva, ele se dispôs a abandonar uma parte de si mesmo, e por isto, sua realidade está em seu inacabamento, em relação ao qual ele é finito. A manutenção do sucesso do homem está vinculada ao exercício da compreensão do que lhe falta, com o propósito de preenchê-la ou superar o seu inacabamento, porém, isto implica em superar a si mesmo e não viver mais segundo a condição humana constituída pelo que lhe aprouve abandonar ao longo do caminho da sua realização. Talvez o sucesso evolutivo do homem tenha sido até agora um insucesso. Merleau-Ponty vê em tudo isto o reflexo de uma contingência que ele elege como uma das qualidades fundamentais da vida, qualidade que ele interpreta do seguinte modo:

> A natureza viva é, pois, um princípio de unidade finito que se compõe com uma contingência, que não a domina, mas está encarregado de se realizar nessa contingência e, portanto, de se desfazer. Fazendo-se, a vida se desfaz. Ela não é, por conseguinte, um princípio de interioridade que dominaria, à sua maneira, a exterioridade. Entre o produtor e o produto, há uma discordância necessária que não se pode lamentar, pois ela constitui a própria realização da vida. Finalidade imanente, a finalidade da vida é, portanto, uma finalidade entorpecida (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 90).

Em sua contingência, marcada pela circularidade entre o fazer-se e o desfazer-se que dissipa a antinomia idealista e realista entre a interioridade e a exterioridade, a vida é tanto a produção, quanto o produzido, ela se faz produtora e, logo na sequência, deixa de sê-lo enquanto produto, que não existiria se ela não se desfizesse, de tal modo que, não permanecendo apenas produtora, qual uma interioridade absoluta e isolada como a fonte pura e exclusiva de toda atividade, ela não tem todo o domínio sobre o que ela produz, a saber, fundamentalmente sobre si mesma. Se a criação da vida não tem um sólido domínio sobre si mesma, de forma a impedir que o desfazer-se se imiscua no fazer-se, então perpetuando este último, esta impossibilidade que reflete a finitude e a contingência do princípio imanente à vida, igualmente nos testemunha o entorpecimento da finalidade presente no impulso vital criador. Na vida, o fim está presente, mas, o que rege a sua criação são a resistência e a inércia dos meios (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 90).

Merleau-Ponty entende que "Bergson tem a ideia de uma produção natural cuja contingência não seria um defeito", embora se constitua em obstáculo e em mistério para a racionalidade que exclui os acidentes tendo em vista o término do caminho. No entanto, para Merleau-Ponty, "se compararmos a evolução a uma estrada, é preciso dizer que os acidentes do terreno não são impedimentos, mas que, 'a cada momento, eles lhe fornecem o indispensável, o próprio solo em que ela assenta' (Bergson)" (1995, p. 90). Merleau-Ponty nota que não haveria a estrada sem os acidentes. E esta observação tem o propósito de evitar o renascimento de um dualismo, fora do qual, a contingência se mostra necessária e o que é necessário se realiza sem rejeitar e sem excluir a contingência[223]. Eis o círculo ou a ausência de fronteiras rígidas que antes pretendiam separar e delimitar o fazer-se puro e o puro desfazer-se da vida em seu processo uno de criação natural. Ao passo que não há pureza, e sim, mistura. "A natureza viva é uma mistura, um princípio misto", diz-nos Merleau-Ponty, que destacando o caráter paradoxal deste princípio cujo sentido é o de inserir indeterminação na matéria, reconhece que "a negação que constitui

[223] A possibilidade de renascimento de um dualismo em Bergson foi também pressentida por Jankélévitch que, vindo ao encontro das suspeitas críticas de Merleau-Ponty, admite que "Bergson pede por fim um quadro de certo modo abstrato e infinitamente ampliado que, sem esgotar por antecipação todas as possibilidades da evolução biológica, sem solidificar consequentemente a imprevisível duração viva transpondo-a para o plano do eterno, explica todavia a harmonia de conjunto, o programa universal aproximativamente previsto cujo devir vital é não a servil e pontual realização, mas o prolongamento original e espontâneo" (JANKÉLÉVITCH, 1995, p. 23). O devir vital se encontra na dimensão do original e do espontâneo e só há originalidade e espontaneidade vivas e imprevisíveis em relação à harmonia de conjunto e ao programa universal que já são reais a despeito da servibilidade e pontualidade da sua realização.

a matéria no interior da vida tem um valor positivo", assim como, os acidentes no terreno da estrada evolutiva, pois, conclui Merleau-Ponty, "a matéria, ao criar obstáculos à vida, dá-lhe não só o terreno sobre o qual ela pode realizar-se, mas também a maneira de realizar-se" (1995, p. 91). Em suma, não podemos rejeitar os obstáculos se pretendemos compreender, tanto o modo de realização da vida, quanto a presença indireta da sua realidade. A vida tem suas raízes em seus obstáculos que, por sua vez, não nos permitem pensar a maneira de realização da vida a não ser através da sua radicação. Neste sentido, enfatizando um ponto decisivo em suas leituras sobre Bergson, precisa Merleau-Ponty:

> Bergson está muito perto de uma filosofia que não definiria a vida pelo repouso, a 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 de *A evolução criadora* o encaminha nessa direção. Mas a elaboração metafísica a que ele os submete no capítulo 3 o desvia desse caminho e o conduz para outra direção. No capítulo 3, a vida torna-se criação pura, ato indiviso que não se afasta de si mesmo. E essa concepção já é visível na passagem em que Bergson compara a vida a uma estrada (1995, p. 91)[224].

Se a vida não é previamente uma pura coincidência consigo mesma, mas antes, uma realidade que é, propriamente, trabalho, então, devemos nos precaver de afirmar-lhe um repouso em si a partir do qual poderíamos defini-la por meio da ideia de coincidência cuja inadequação se baseia, em grande medida, na sua pretensa independência de uma realidade que se faz através de um trabalho sobre si. A vida no-lo revela e também se mostra nesse elo entre trabalho e realidade, sobretudo, na "análise dos materiais concretos", de acordo com Merleau-Ponty, que destaca ainda um *desvio de Bergson* quando este se dispõe a uma "elaboração metafísica" dos materiais concretos, como se a concretude material, carecendo de um princípio imanente, nada nos pudesse dizer, definitivamente, acerca da realidade da vida, de modo que essa elaboração metafísica, enquanto desvio de caminho, torna o pensamento da ruptura e da distinção entre a realidade e o trabalho da vida teoricamente irrecusável e inevitável. E isto significa postular que a vida é real tão somente enquanto criação pura e que esta é, por sua vez,

[224] Eis a comparação bergsoniana: "Mas se considerarmos a estrada como um todo e não mais cada uma de suas partes, os acidentes do terreno só aparecem como obstáculos ou causas de atraso, pois a estrada visava simplesmente a cidade e teria querido ser uma linha reta" (Bergson apud MERLEAU-PONTY, 1995, p. 91). Considerando a sua totalidade, a estrada evolutiva é, para a vida, uma linha reta rumo ao conforto e comodidade de uma cidade. Tendo em vista a totalidade da vida, podemos prescindir dos acidentes que nos atrasam, deles nos desviando, por exemplo, por uma elaboração metafísica.

completa e indivisivelmente, ato. Na pureza da sua criação, a vida é um ato que não se distingue e não se separa de si mesmo. Enquanto ato, a vida é pura criação e, por conseguinte, ela mesma não evolui. A sua criação pura é inteiramente a criação de um ato, de tal modo que sua pureza é plenamente atualidade criadora. Em outros termos, direcionando-se pelo desvio em que se configurou a elaboração metafísica dos materiais concretos, "a vida vai tornar-se um princípio em pensamento, separável da sua operação" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 91-2), pois, sua operação carrega o fardo do enfraquecimento do seu princípio. O que significa que, para Merleau-Ponty, "a vida torna-se uma causalidade eminente que contém toda a evolução em seu princípio. Dá-se aí uma passagem da vida como princípio equívoco e dialético à vida como princípio unívoco e intuitivo" (1995, p. 92). Assim, por exemplo, o surgimento do aparelho de visão é um enfraquecimento da causalidade eminente de um princípio independente desse surgimento e que já contém em si a toda potência da visão[225]. O aparelho de visão não contém em si a realidade total da visão, ele não é a sua realização inteira, da mesma maneira que o sistema nervoso impede a consciência de se realizar totalmente.

> Assim, finalmente, a operação da vida é vinculada a um princípio de unidade que transcende às manifestações contingentes da vida e, por conseguinte, a vida não é mais pensada mas ultrapassada. Todos os detalhes da vida perdem seu valor, eles só devem ser considerados como meios de impedimento da realidade constitutiva (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 92).

Concebida como uma realidade transcendente, a vida não tem mais que se haver com as adversidades e, nesses termos, ultrapassamos a sua realidade dialética e, portanto, buscando compreender o sentido da vida, não podemos nos contentar com a constatação da dialética que nela se enraíza, pois, caso contrário, não purificaríamos o sentido de todo equívoco e de toda contingência. Com esse deslocamento da operação da vida, agora vinculada a um princípio transcendente e exercida à revelia das suas manifestações múltiplas e variadas, o que se está recusando é a possibilidade da experiência e da compreensão da unidade da vida através dessas manifestações. Por outro lado, entendida

[225] "A constituição do aparelho de visão é, antes que uma criação, uma redução dessa potência de ver, causada por certas necessidades de adaptação (...); não é o aparelho de visão que faz a visão" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 92). Merleau-Ponty identifica aí uma independência do princípio da vida relativamente às suas manifestações na necessidade que, regida prioritariamente pela adaptação, não nos dispõe da verdadeira novidade da criação que, deste modo, adquire o estatuto de um princípio já feito. Torna-se evidente, ao menos *de direito*, uma distância fundamental entre criação e adaptação.

como sinônimo de equívoco e de contingência, a multiplicidade é barrada pela operação do princípio transcendente de unidade da vida. Aos olhos atônitos de Merleau-Ponty, tudo isto significa, ultimamente, a completa mortificação da operação natural da vida, reduzida ao "avesso da realidade" independente, e a inserção de uma mudança terminológica no *élan vital* que terá graves consequências teóricas para se continuar a pensar a vida sem ultrapassá-la. E esta dificuldade passa a constituir uma das questões mais fundamentais da qual uma filosofia deve dar conta se ela pretende ser uma filosofia da vida. Como pensar a vida sem reduzir o pensamento a um princípio aderente a si? Certamente, isto não é possível se a vida não pode mais ser pensada através de um desenvolvimento dialético intrínseco ao seu impulso como mobilidade, mudança, evolução criadora sem uma fonte que lhe fosse prévia e que conteria toda preexistência que seria apenas atualizada. Mas, eis como esta verdadeira dificuldade constitutiva de uma filosofia da vida autêntica, aparece em Bergson, de acordo com Merleau-Ponty:

> Doravante, o *élan vital* já não é considerado como um princípio, mas como uma tentativa. O *élan vital* vai ser considerado como uma espécie de reservatório: a vida "examinada em si mesma... é uma imensidade de virtualidades, um avanço mútuo de milhares de tendências", e ainda: "Assim se criam incessantemente almas que, todavia, em certo sentido, preexistiam" (1995, p. 92-3).

Na medida em que ela nos remete à relação continente-conteúdo, a imagem do reservatório traz consigo a ideia de uma espacialidade. Então, enquanto reservatório, o *élan* incorreria numa espacialização prévia da vida, de forma que a evolução vital, se ainda pode ser dita, coincidiria com um processo de conquista e de permanência no espaço. A vida seria um tomar posse do lugar e o viver um se compreender como conteúdo de um continente. A vida que temos para viver estaria disponível num lugar. Mas, em um lugar só encontramos a extensão material resultante de um afrouxamento e inversão do impulso originário da vida. Bergson faz questão de enfatizar, rigorosamente, a oposição entre impulso e espacialização, defendendo, no âmbito de uma reforma do conhecimento, que a metafísica não pode ser uma ciência da matéria bruta, tal como a física enquanto ciência da matéria em relação com o espaço, e nesses termos, ele pergunta: A tarefa da metafísica "não seria, pelo contrário, voltar a subir a encosta que a física desce, fazer voltar a matéria à sua origem e constituir progressivamente uma cosmologia que fosse, se assim é lícito dizer, uma psicologia invertida?" (BERGSON, 2010, p. 230). Antes de

tudo, ocorreu uma descida que nos esconde a origem da matéria, e este ocultamento se mostra como uma condição da inteligibilidade científica da matéria. Diferentemente, a metafísica é uma subida entendida como retorno à gênese que abriga ainda a possibilidade de uma renovação da cosmologia, pois, nessa gênese sem qualquer harmonia preestabelecida, "nem a matéria determina a forma da inteligência, nem a inteligência impõe sua forma à matéria", e então, se essa subida nos mostra que matéria e inteligência se adaptaram progressivamente, "*porque é a mesma inversão do mesmo movimento que cria simultaneamente a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas*" (BERGSON, 2010, p. 228), a metafísica deve desfazer esta inversão que ocultou o *élan vital* como a origem comum da matéria e da inteligência. Para Merleau-Ponty, que aí vê um aceno ao ressurgimento do dualismo, é como se o *élan vital* carecesse de toda uma elaboração metafísica que lhe assegurasse o estatuto ontológico de uma *verdadeira positividade* superior e mais fundamental do que o positivo que se consolidou a partir de uma descida. Diante disto, "tudo quanto aparece ao físico e ao geômetra como *positivo* tornar-se-ia, desse novo ponto de vista, interrupção ou intervenção da verdadeira positividade, que seria necessário definir em termos psicológicos" (BERGSON, 2010, p. 230)[226].

> Se o *élan vital* torna-se não mais operação, mas reservatório, com isto é preciso acusar o positivismo de Bergson, que transforma a unidade variada da vida em princípio aderente a si. No capítulo 3, Bergson já não fala do *élan vital* como princípio que é indissoluvelmente meio e fim, divide-o em dois termos, o físico e o psíquico, e tenta fazer derivar o primeiro do segundo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 93).

[226] Há pois uma separação entre uma psicologia da verdadeira positividade e a cosmologia matemática da adaptação recíproca da inteligência e da matéria. Tendo em vista essa separação entre vida e matemática – pois a vida é de ordem psicológica e a essência do psíquico é uma continuidade de interpenetração e o matemático se ergue sobre a unidade espacial, pura e vazia, de uma multiplicidade distinta e descontínua (BERGSON, 2010, p. 281) – as propriedades matemáticas constituem antes um sistema de negações e nelas se pode ver "antes a ausência do que a presença de uma realidade verdadeira" (BERGSON, 2010, p. 230). Embora sendo uma ordem admirável, a matemática "é a própria supressão da realidade positiva, a própria inversão de um movimento originário" (BERGSON, 2010, p. 232), e portanto, ela nada tem de positivo, visto que, ela é "a forma para a qual tende, por si própria, uma certa *interrupção*" (BERGSON, 2010, p. 242), da qual se originou a materialidade. Portanto, em última análise, a matemática não representa um triunfo, mas sim, "simplesmente o sentido no qual a matéria cai" (BERGSON, 2010, p. 242), presa a um inflexível determinismo que se afasta do verdadeiro real. Eis em suma a síntese da oposição da psicologia e da matemática: "Mas o que é admirável *em si*, o que deveria ser motivo de espanto é a criação incessantemente renovada que o real, no seu todo indiviso, efetua avançando, porque nenhuma complicação da ordem matemática consigo mesma, por mais sábia que a possamos supor, introduzirá um átomo que seja de novidade no mundo" (BERGSON, 2010, p. 240). Para ela se renovar, a filosofia deve recuperar a vida como o "admirável *em si*", ela precisa reaprender a espantar-se com a vida.

Do modo em que entende Merleau-Ponty, é por Bergson se desviar por um positivismo que ele enfraquece, em termos experimentais, científicos e filosóficos, o seu *élan vital*, como se este carregasse consigo um tipo de operação que pudesse ser associada a alguma negatividade, ou conceitual, ou ontológica[227]. Agora, ultrapassando-se a vida, o princípio é pensado segundo o reservatório, ou seja, como a realidade positiva da unidade da vida. Não há nenhuma negatividade no princípio, pois, o reservatório só contém o que pode ser pensado por um pensamento que extrai da sua própria aderência a si os seus conteúdos. A força intuitiva – e mesmo ontológica – do *élan vital* se encontrava na correlação e na convergência, em si mesmo, do meio e do fim, ou da criação e do criado, de forma que não era possível falar que o produto da vida representava um enfraquecimento dela, uma vez que se falava da existência de uma finalidade imanente. Agora, se nos deparamos com um *mundo invertido*, isto é, se Bergson afirma o físico como uma *inversão* do psíquico que é mobilidade e mudança, isto se deve ao fato de que "a ação criadora da vida engendra a matéria ao deter-se", e a partir disto, "a vida aparece como o que resta do *élan* quando este declinou: houve um gesto criador, e esse gesto se desfez, tornou-se matéria. A vida é o esforço da consciência para reencontrar-se na matéria" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 93). E é este esforço que ainda nos permite falar de uma atividade da vida, muito mais próxima de uma condição de passividade, pois, a matéria incorporou o gesto. Ante essa materialização da criação resta o esforço da consciência que, aos olhos de Merleau-Ponty, não passa de um paliativo não muito consistente, porque, já então,

> as posições iniciais são invertidas: no começo, havia o monismo e a concepção dialética das relações da matéria e do vivente, segundo a qual o *élan* não é analisável em dois elementos, ele é indissoluvelmente ativo e passivo. Agora Bergson admite, ao mesmo tempo, um dualismo e um emanentismo que é a negação daquele: a matéria é procedente do primeiro elemento, por distensão deste, sendo extraída dele por inversão (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 93).

[227] Em termos conclusivos, Merleau-Ponty afirma: "Reencontra-se, nesse movimento do segundo para o terceiro capítulo de *A evolução criadora*, esse hábito que Bergson tem de passar para uma realidade positiva definida, de aperceber-se de que, nessa realidade, há uma negação, daí a tradução dessa negação em termos positivos (...) e donde, finalmente, no intuito de conservar, apesar de tudo, a unidade positiva, a incorporação dessa nova negação nos conceitos de ser e de positivo" (1995, p. 94).

De antemão, convém salientar que, para Merleau-Ponty, a instauração de um dualismo se faz sobre a ruptura das relações dialéticas entre o vivente e a matéria, assim como, sobre a separação e a distinção nítidas e positivas da atividade e da passividade. Agora, se o ativo não é também passivo, não podemos falar de monismo. E se entre o orgânico e a matéria não há, verdadeiramente, relações dialéticas, se o dualismo culmina no ultrapassamento da dialética, então, só nos é permitido falar de um estado invertido da realidade caracterizada pela passividade. A matéria é tão somente inversão, ela é apenas o avesso de algo, de modo semelhante à multiplicidade, doravante própria de um mundo invertido. Diante desta situação, "se queremos a unidade, como o positivismo, então é necessário formular uma unidade para além da duração, uma 'supraconsciência'" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 93) que, purificada de toda inversão e passividade, se apresenta como uma interioridade plena, separada e simétrica à exterioridade plena e total da matéria produzida. Além de recusar a ideia de uma supraconsciência que melhor nos dispõe da realidade da vida, Merleau-Ponty também critica o postulado bergsoniano da correlação necessária entre vida e consciência, pois, para ele, "Bergson chega a tratar a consciência como uma substância dispersa pelo universo", e por isto, Merleau-Ponty pergunta admirado: "O que é então esta 'grande corrente de consciência' sem organismo, sem individualidade, que Bergson diz atravessar a matéria?" (1953, p. 19). Merleau-Ponty não admite que a vida seja sobrelevada a uma supraconsciência que pode dispensar o organismo e o indivíduo. E assim se restaura e se torna mais forte do que nunca, a reflexão, pois, como afirma Bergson, a marcha para a reflexão é essencial à evolução da vida, e portanto, "é a consciência, ou melhor, a supraconsciência que se acha na origem da vida" (BERGSON, 2010, p. 285). E Bergson esclarece que essa Consciência, "que é uma *exigência de criação*, só se manifesta a si mesma ali onde a criação é possível. Quando a vida está condenada ao automatismo, adormece" (BERGSON, 2010, p. 285). A vida deve ser uma atividade criadora consciente de si mesma e para isto lhe é essencial a reflexão específica de uma intuição supraintelectual. Não há uma não-consciência na vida, ou seja, tendo a supraconsciência por origem, a criação é a expressão da positividade pura da Consciência que permanece indivisível como uma corrente cujo movimento é distinto daquilo que atravessa assim como a consciência é distinta do organismo que anima (BERGSON, 2010, p. 294). Nesses termos, toda atividade em sua pureza criadora é deslocada para a Consciência, que é a própria liberdade, que é um puro querer, uma coincidência consigo mesma, enfim, uma contração do nosso ser a fim de impulsioná-lo

para frente levando-o a atingir o princípio de toda a vida através de um esforço doloroso para violentar a própria natureza. Porém, "para que a nossa consciência coincidisse com alguma coisa do seu princípio seria necessário que se desligasse do *já feito* e se ligasse ao *se fazendo*" (BERGSON, 2010, p. 261). E como sabemos, Deus é o *se fazendo* que exige a supraintelectualidade de uma intuição de uma consciência que se violentou reflexivamente e se tornou coextensiva à vida[228].

"Feita fator cosmológico, a consciência é irreconhecível" e, finalmente, é com Deus que Bergson a identifica (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 19), um Deus que não é pensamento ou vontade, "pois exclui o componente negativo" e a ideia de não-ser (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 19-20), a cuja plenitude primordial temos acesso pela intuição que, constituindo o núcleo do seu pensamento, a própria filosofia é definida em Bergson como um estado *semi-divino*, e assim a filosofia é o verdadeiro pensamento, "que é inteiramente positivo" (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 20). Não sem uma certa frustração, Merleau-Ponty constata que "o conceito de Natureza deve estourar e ceder o seu lugar a Deus" (1995, p. 93), sugerindo-nos, melancolicamente, a ver na imagem positiva da supraconsciência bergsoniana enquanto unidade ativa e transcendente da vida, ou uma espécie de parentesco teórico, ou mesmo a sobrevivência camuflada do infinito objetivo (e naturante) dos cartesianos[229]. E, argumentando acerca dessa suposta herança, continua Merleau-Ponty:

> Nesse positivismo, Bergson vai, portanto, ver renascer o dualismo a que procura escapar. Bergson não pode realizá-lo num princípio homogêneo. Num texto sobre Ravaisson, ele admite que Deus cria, às suas expensas, o não-ser, o vazio. A dialética não é, pois, suprimida, mas entregue a Deus. Bergson hesita, aliás, em fazer de sua filosofia uma teologia: somente vê nesta, por vezes, a intuição da solidariedade total do princípio e de sua manifestação, o sentimento do contato com um Absoluto que "vive conosco", Absoluto naturante que dura como nós e sobre o qual se pode perguntar se é um princípio a mesmo título que o naturante cartesiano (1995, p. 93-4).

---

[228] Bergson destaca a correlação entre liberdade, querer e novidade: "Quando recolocamos o nosso ser no nosso querer, e este no impulso que ele prolonga, compreendemos, sentimos que a realidade é um perpétuo crescer, uma criação que continua sem fim. A nossa vontade faz esse milagre. Toda a obra humana que encerra uma parte de invenção, todo ato voluntário que encerra uma parte de liberdade, todo movimento de um organismo que manifesta espontaneidade trazem algo novo ao mundo" (BERGSON, 2010, p. 262), mas, não passam de criações de formas porque "não somos a própria corrente vital".

[229] "Mas Bergson hesita confundir Deus e a evolução. A vida está em face da matéria, cuja encosta sobe de novo. É a energia criadora que tenta recuperar-se. Deus é a mesma energia, mas haurida em sua fonte" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 93).

Se aceitarmos a linha interpretativa merleau-pontyana, precisamos reconhecer que, se Bergson dá margem para o renascimento do dualismo, o positivo-ativo está do lado da criação, que tem um sentido ascendente e purificador, ao passo que o negativo-passivo enquanto *criado às expensas*, tem o sentido descendente de uma queda, e se a matéria, em seu movimento invertido, obstaculiza e paralisa a vida, então, o seu sentido descendente é também compreendido como um estado de pecado contínuo, *criado às expensas*, isto é, sem ser parte da atividade positiva da criação ascendente e redentora, de tal maneira que a matéria, em sua condição de queda ou de inversão *criada às expensas*, é ontologicamente constituída por um contínuo estado de culpa responsável pela multiplicidade[230]. Ao passo que não há culpa, passividade, ou negatividade, na criação e na unidade puras da vida. A inocência está do lado da criação, ela outorga positividade à atividade criadora da vida e, portanto, alcançar a inocência do princípio criador da vida é o mesmo que viver de tal modo entregue ao sentimento de que um Absoluto vive conosco.

Diante da possibilidade presente em Bergson do renascimento de um dualismo no qual se desloca toda a atividade criadora para um naturante positivo – e toda a inocência para a unidade transcendente de um princípio –, Merleau-Ponty afirma a necessidade de se recuperar a infraestrutura ontológica do conceito de Natureza que, no caso de Bergson, deve passar pela concepção das ideias de ser e de nada assim como das suas relações.

3.4. A dissolução do positivismo da oposição entre o Ser e o Nada

[230] A inversão que a matéria representa é caracterizada como uma supressão da ordem inversa através de um enfraquecimento do querer, e nesta marcha da materialidade temos a ideia de uma coisa *que se desfaz* (BERGSON, 2010, p. 268), de tal forma que, por exemplo, a análise físico-química específica da matéria que, sem dúvida descobre causas e elementos reais, diz respeito à destruição orgânica (BERGSON, 2010, p. 248-9), e tal defesa do inerte que se revela e se afirma através do *se desfazer*, se encaminha na direção do imóvel como sinônimo de morte, enquanto que o platonismo, em defesa da realidade positiva da Ideia ou da Forma, como algo que *é mais* do que o movente, desloca toda a vida para o imóvel, excluindo da vida todo negativo, toda mudança. E para esta filosofia, portanto, idealmente livre da natureza sísifica da materialidade, o físico é caracterizado por um *déficit* marcado por oscilações indefinidamente renovadas que impedem a estabilidade de um equilíbrio, o que equivale a dizer, em outros termos, "que o domínio físico é o domínio lógico estragado" (BERGSON, 2010, p. 348). Mas, para Bergson, "se o progresso deve ser contínuo, na natureza, desde os seres que vibram quase em uníssono com as oscilações etéreas até àqueles que imobilizam trilhões dessas oscilações na mais curta das suas percepções simples" (2010, p. 328), então, é preciso reconhecer que "a forma é coisa que não existe, pois pertence ao domínio do imóvel, ao passo que a realidade é movimento" (BERGSON, 2010, p. 329), é mudança contínua de forma. Há fluidez ao invés de forma.

Conforme Merleau-Ponty, quando Bergson polemiza contra os conceitos negativos, ele pretende eliminar a ideia de contingência, Bergson

> quer eliminar questões do gênero: Por que existe alguma coisa? Por que este mundo e não um outro mundo? visto que elas só se apresentam quando damos prioridade à fabricação sobre a produção, seja por x, seja por nós. *Mas já não são formuladas quando se passa ao ponto de vista de uma produção natural. Cumpre retornar a um ser que existe, muito simplesmente* (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 94-5; grifo nosso).

Bergson considera inadmissível o fato de que o mundo poderia não existir, mas, se ele pode fazê-lo, segundo Merleau-Ponty, então ele pressupõe, mesmo a contragosto, a possibilidade de uma inexistência intrínseca ao ser do mundo. Porém, como nos libertarmos dessas tradicionais questões renitentemente teológicas e humanistas? Afinal, se este mundo foi criado é porque este mundo é o mundo onde o homem vive. Se retirarmos o homem deste mundo perderíamos o mundo? Enfim, qual o estatuto ontológico – não teológico e nem humanista – do mundo propriamente? Será através da retomada da *produção natural* da própria Natureza que nos libertaremos da necessidade de ainda continuarmos formulando essas questões tradicionais da metafísica clássica dualista. Ou seja, ao longo da frequentação filosófica da Natureza como produtividade iremos compreender, por fim, a forma como o Ser existe simplesmente. A investigação da produção natural é uma propedêutica para compreendermos o sentido da simples existência do Ser. Em suma, a filosofia da natureza, empenhada em explorar a negatividade da produtividade natural, é apresentada, por Merleau-Ponty, como um *novo* caminho para o Ser.

Mas, afinal, qual o sentido da presença de Bergson no curso sobre o conceito de natureza de Merleau-Ponty? A resposta a esta pergunta nos ajudará a esclarecer o caráter e o propósito da leitura merleau-pontyana da filosofia da vida de Bergson, em que pese a avaliação da contribuição deste para a renovação da filosofia da natureza como propedêutica para uma *nova* ontologia. Neste sentido, Merleau-Ponty volta a destacar a polêmica de Bergson contra os conceitos ou ideias negativas, notadamente as ideias de desordem, de nada, e de possível, com o intuito não apenas de reforçar a sua acusação do positivismo bergsoniano que inviabiliza uma filosofia cuja tarefa é a de reconhecer e de pensar a contingência interior à Natureza, mas também, o de demonstrar a necessidade dessa retomada filosófica da produtividade natural através da explicitação da

inconsistência latente e da autocontradição da positividade de princípio do pensamento. Sua estratégia de leitura agora está clara. Merleau-Ponty pretende mostrar que, no limite, o próprio pensamento positivo tem necessidade da negatividade, mesmo se, no fim, devido a uma, talvez proposital, confusão metodológica e conceitual, ele busque entificar a negatividade ou negar-lhe uma operação. Dito isto, vejamos porque aprouve a Merleau-Ponty analisar o positivismo bergsoniano, que lhe é inegável mesmo não sendo de teor cartesiano, dentro do seu projeto de renovar o pensamento ontológico a partir de uma revivificação de uma *Naturphilosophie*.

> Segundo Bergson, a ideia de desordem é desprovida de sentido: só acreditamos que há desordem porque nos encontramos em presença de uma realidade ordenada de um modo diferente daquele que esperávamos. Mas essa noção só pode ser relativa, nunca absoluta (...)[231]. Bergson supõe duas ordens: a ordem físico-matemática e a ordem vital, e afirma que essas duas ordens são não só contrárias, mas contraditórias (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 95).

Não há desordem prévia e absoluta porque há duas ordens não apenas contrárias, mas contraditórias[232]. Há sempre um certo tipo de ordenação, ou segundo o vital, ou segundo o físico-matemático, o que exclui, de antemão, a ausência absoluta de leis que estruturam as realidades das respectivas experiências e conhecimentos. A possibilidade de confundir essas duas ordenações lhes é congênita, posto que o espírito caminha em dois sentidos contrários. Quando o espírito segue a sua natureza própria "temos então o progresso sob a sua forma de tensão, a criação contínua, a atividade livre" (BERGSON, 2010, p. 245), que são específicas da ordem vital orientada para o voluntário, mas, outras vezes, o espírito inverte a direção, e tal inversão, no limite, "conduziria à extensão, à determinação recíproca necessária dos elementos exteriorizados relativamente uns aos outros, em suma, ao mecanismo geométrico" (BERGSON, 2010, p. 246)[233]. Assim, para

---

[231] De forma semelhante, "a ideia de caos é contraditória. Para que o caos seja caos, é preciso que eu me represente, no interior desse caos, uma potência que zele para que jamais ocorra uma legalidade, ou seja, para que a realidade se limite à lei de ser do caos: daí a ausência de caos absoluto" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 95).

[232] Em Bergson, a recusa da desordem é própria de uma crítica do conhecimento que visa refutar o realista e o idealista, pois, a partir de uma ausência de ordem, aquele "fala na regulamentação que as leis 'objetivas' impõem efetivamente a uma desordem possível da natureza, e o idealista quando supõe uma 'diversidade sensível' que se coordenaria – sendo consequentemente destituída de ordem – sob a influência organizadora do nosso entendimento" (BERGSON, 2010, p. 243). O realista e o idealista se prendem ao dualismo metafísico entre a forma e a matéria.

[233] Portanto, o "primeiro gênero de ordem é o do *vital* e do *querido*, em oposição ao segundo, que é o do *inerte* e do *automático*" (BERGSON, 2010, p. 247). Mas, Bergson destaca a possibilidade de aproximar a

falarmos do conhecimento do vital temos que nos dar conta da contradição da sua ordenação em relação à ordem físico-matemática. É devido a essa irredutibilidade positiva que, diante da ausência de uma, não nos encontramos na ausência total de ordem. Em outros termos, "a fragilidade da ordem em que acredito decorre da dualidade das ordens", e por essa razão, "a ausência de ordem reconduz à presença da ordem, visto que a negação de uma das duas ordens é uma forma de designar a presença da outra ordem" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 95). A negação não afirma uma desordem, a negação não é absoluta. Por essa razão, o ponto de vista filosófico que foca e sobreleva a correlação entre ordem e desordem se equivoca e gera falsos problemas. Se a existência de ordem não é tomada como um fato, supõe-se a existência, ao menos de direito, de uma desordem, daquilo que é menos que a ordem, e então, a existência desta seria um mistério a esclarecer e admitida como um problema em relação ao qual se estabelecem formas de pensamento (BERGSON, 2010, p. 254-5), para as quais a ordem seria em si mesma contingente, figurando como uma conquista sobre alguma coisa ou como uma adição a algo que seria a "ausência de ordem". A partir disto, o realismo pode falar de uma "matéria" à qual se acrescenta a Ideia, e o idealismo moderno pode supor uma "diversidade sensível" que a organização do entendimento transformaria em natureza (BERGSON, 2010, p. 255)[234]. É preciso destacar que a ordem é contingente, mas não em relação a uma desordem prévia, e sim, ela é contingente em relação à ordem inversa.

Merleau-Ponty entende a necessidade de ressaltar que a apresentação de duas ordens não combina com o resto da doutrina bergsoniana, além de suspeitar da real contraditoriedade entre as duas ordens (1995, p. 95).

> Mas admitamos a existência de duas ordens, ambas positivas e excluindo-se reciprocamente. Se essas duas ordens formam uma alteridade absoluta, então formam, em relação ao Ser, uma negatividade. Temos, então, não mais duas coisas em presença, mas um só ser que possui na sua carne uma negatividade absoluta, que é ora tal ordem, ora tal outra. O positivismo radical é, finalmente, um negativismo radical, uma vez que as duas ordens se sucedem sem ordem, estando cada uma ligada à outra por sua própria negação (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 96).

---

ordem vital e a ordem matemática, "a despeito da sua interna diversidade, a qual só importa à especulação. Daí a ideia de uma *ordem geral da natureza*, a mesma em toda parte, planando ao mesmo tempo sobre a vida e sobre a matéria" (BERGSON, 2010, p. 249).

[234] Ultimamente, isto significa que, para Bergson, "o problema do conhecimento é complicado, e talvez tornado insolúvel, pela ideia de que a ordem preenche um vazio, e que a sua presença efetiva se sobrepõe à sua ausência virtual. Passamos da ausência para a presença, do vazio para o pleno, em virtude da ilusão fundamental do nosso entendimento" (BERGSON, 2010, p. 300).

Uma alteridade absoluta se torna pensável a partir da contraditoriedade das duas ordens, pois, ontificadas positivamente, elas constituem, propriamente, um não-ser, um outro-que-o-Ser cuja negatividade absoluta admite a alternância e a sucessão das duas ordens que são, portanto, intrinsecamente suscetíveis de negação.

> Bergson pode, da mesma forma, dispensar a ideia de ausência. Não haveria ausências, mas presenças alternantes. Para Bergson, tudo é positivo: a ausência de uma coisa não é, para ele, senão a presença de uma outra coisa, no lugar onde se esperava aquela que falta (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 96).

Dito de outro modo, a ausência de uma coisa não significa a ausência de toda coisa. Além disso, a própria constatação da ausência, que já é uma certa presença que se dá em espírito, depõe contra uma ausência absoluta. Em suma, a ausência de uma coisa é uma constatação que ocorre apenas no espírito, ao passo que, fora desta dimensão, a ausência não possui uma autonomia e realidade sólidas. "Mas em biologia a ausência tem uma significação", exatamente porque o organismo não se reduz à materialidade de uma coisa que ocupa um lugar no qual esperamos sempre encontrá-la. Em biologia, o *não se encontrar no lugar esperado* que desperta frustração, angústia, e desespero, também representa a morte de um organismo, que não se reduz somente à presença de um sistema físico. A ausência que a morte orgânica simboliza não pode ser preenchida. Na ordem orgânica, a substituição de uma presença por outra não suprime o fato de que houve uma morte, e assim a ordem vital nos oferece a oportunidade primordial da experiência da ausência como uma realidade biológica[235].

Neste momento da sua leitura, Merleau-Ponty expressa a sua relutância em aceitar que, na filosofia bergsoniana, "a ordem físico-matemática seja uma coisa positiva", pois, ele lembra que Bergson define como uma das características essenciais da materialidade o se desfazer. O físico-matemático é aquilo que se desfaz, ou seja, trata-se antes, e em

[235] Em última instância, "numa ordem orgânica, num mundo natural onde só existem seres individuais, a ausência de uma ordem não pode reduzir-se à presença de uma outra: ela tem uma significação objetiva" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 96). No orgânico, a ausência não é algo que deve ser excluído, e sim, interpretado. E receptivo a essa negatividade significante que lhe é, propriamente, constitutiva, o orgânico, ele mesmo, se apresenta como uma realidade a ser interpretada, visto que, ele possui uma significação imanente que se perde tão logo se passa para uma outra ordem.

certo sentido, de uma negatividade. Nessas condições, é preciso se dar conta de que o positivismo de Bergson o conduz a duas exigências, quais sejam:

> Em primeiro lugar, a vida é uma realidade positiva donde deriva a matéria, por simples resolução; em seguida, a vida e a matéria são duas ordens positivas. Por um lado, Bergson afirma a passagem contínua de uma ordem à outra, quer dizer, a continuidade de duas ordens; por outro, separa-as radicalmente, como duas entidades contraditórias[236] (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 96).

Para Merleau-Ponty é notório que, num primeiro momento, há uma passagem e continuidade entre o positivo e o negativo, da vida para a matéria, de modo que, se não houvesse uma negatividade, não haveria passagem e continuidade prévias à descontinuidade entre duas entidades contraditórias, ambas ontificadas. As posteriores separação radical e contradição entre as duas ordens, implicadas e testemunhando-nos um processo de ontificação que rebaixa a vida e eleva a matéria, assinalam-nos não apenas a perda da passagem e da continuidade entre a vida e a matéria, mas também, e justamente devido a esta perda, o fato de que a vida e a matéria não são mais consideradas em sua realidade fundamental prévia à separação e à descontinuidade. Para retornarmos e recuperarmos essa realidade fundamental, precisamos admitir a plausibilidade de uma negatividade que não separa ao ponto da descontinuidade entre homogêneos. Ou seja, "essa contradição entendida como interior à Natureza deve ser assumida. É preciso admitir a ideia de uma negação agindo na Natureza, ideia sem a qual esta noção se desfaz" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 97). E deste modo, Merleau-Ponty explicita como a crítica bergsoniana do conceito negativo de desordem culmina no reconhecimento da necessidade da negação como atividade interior à Natureza, se temos o propósito de ver uma filosofia da natureza em Bergson apesar do seu positivismo. Isto é, como o entende Merleau-Ponty, há uma contribuição de Bergson para um projeto que se dispõe a renovar a ontologia a partir de uma proposta de compreender o sentido da vida segundo uma retomada filosófica crítica da Natureza, na medida em que o seu positivismo, para não se esfarelar completamente, deixa-nos entrever, com algum desconcerto, a necessidade de

---

[236] "Mas esta última exigência, considerada literalmente, seria suscetível de demolir o conceito bergsoniano de Natureza, segundo o qual, a vida é a retomada do movimento criador suspenso, e cuja suspensão dá a matéria, sendo a vida uma realidade que se faz num mundo que se desfaz" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 96-7). Ao contemplarmos a natureza, vemos a continuidade da criação da vida, na qual nada se desfaz, e que luta contra o se desfazer que define o mundo. Nesses termos, poderíamos ver entre a vida e o mundo uma antinomia que seria derivada da distinção entre o se fazer e o se desfazer?

uma negatividade que qualifica a operação natural ou a produtividade da Natureza. E é tendo em vista o seu projeto ontológico, proposto como uma base teórica crítica para a elaboração de uma filosofia da vida que, agora, Merleau-Ponty vai passar sob o seu crivo a ideia do nada em Bergson. Mas antes de nos inteirarmos sobre a sua análise, vejamos brevemente como o tratamento bergsoniano da ideia do nada culmina na recuperação do Absoluto em nossa vida, e desta maneira, nos permite compreender que a recuperação da nossa vida é indissociável da reabilitação de um contato com o Absoluto, um contato que a ideia do nada apagou ao dar passagem para a logicização da essência e para a matematização.

Para Bergson, a ideia do nada é "o motor invisível do pensamento filosófico" (BERGSON, 2010, p. 300) despertado e alimentado pela oposição entre o Ser e o Não-ser segundo a qual se define a existência como uma conquista sobre o nada[237]. "Primeiro havia o nada, e o ser surgiu por acrescentamento", ou então, ainda permanecendo deste modo estáticos, "se alguma coisa sempre existiu, é preciso que o nada lhe tenha sempre servido de substrato ou de receptáculo, e consequentemente lhe seja eternamente anterior" (BERGSON, 2010, p. 301). Esse modo de pensar que passa pelo nada para chegar ao ser representa o desprezo que a metafísica tem pela duração porque ela não acredita que uma existência que dura é suficientemente forte para vencer a inexistência e se afirmar a si mesma (BERGSON, 2010, p. 301). "É sobretudo em virtude dessa razão que ela tende a dotar o ser verdadeiro com uma existência *lógica*, e não psicológica ou física" (BERGSON, 2010, p. 301). E desta forma se reforça a oposição entre lógica e realidade, entre forma e matéria, entre essência e existência. Se a existência puramente lógica basta-se a si mesma devido à força imanente da sua verdade enquanto uma conquista sobre o nada desde a eternidade, então "o mistério da existência desvanece-se, pois o ser que está no fundo de tudo se afirma então no eterno, tal como a própria lógica" (BERGSON, 2010, p. 302). Eis a condição de uma explicação completa da existência reduzida a uma identidade ideal com um axioma lógico ou com uma definição matemática. Nesses termos, a existência não seria nada mais do que aplicações de um axioma ou a

[237] Diferentemente, para Bergson, "existir consiste em mudar; mudar em amadurecer; amadurecer em se criar indefinidamente" (2010, p. 22), isto é, a existência é o fluir de uma continuidade, ao invés de ser constituída "por estados separados cuja síntese teria de ser feita por um 'eu' impassível". Esta atividade sintética eliminaria a duração e se perderia a profundidade psicológica da existência. "Porque um eu que não muda não dura, e um estado psicológico que permanece idêntico a si próprio, enquanto não é substituído pelo estado seguinte, igualmente não tem duração" (BERGSON, 2010, p. 18); esta justaposição de estados, este colar de sólidos, não passa de uma imitação artificial da vida interior.

consequência de uma definição, e em virtude disto, "não haverá lugar quer nas coisas, quer no seu princípio para a causalidade eficaz entendida no sentido de uma livre escolha" (BERGSON, 2010, p. 302). É a ordem vital do querer que é rechaçada assim como a evolução rumo a um progresso contínuo da liberdade de escolha, e isto significa recusar a possibilidade de um Absoluto que agiria livremente, que duraria eminentemente, abrindo o caminho para uma filosofia mais perto da intuição (BERGSON, 2010, p. 303).

Em última instância, a crítica à ideia do nada tem o propósito de recuperar a duração como uma realidade que se basta a si mesma. Destacamos que o problema de se passar pela ideia do nada para se chegar à do Ser, é que desde modo, "o Ser a que se chega é uma essência lógica ou matemática, intemporal portanto" (BERGSON, 2010, p. 325). E uma vez admitido esse pressuposto, ocorre a imposição de "uma concepção estática do real: tudo parece ser dado de uma só vez, na eternidade" (BERGSON, 2010, p. 325). Mas, quando uma filosofia da supraintelectualidade da intuição nos permite pensar o Ser diretamente, sem desvios e exorcizando o fantasma do nada que se interpõe entre ele e nós, "então o Absoluto revela-se muito perto de nós e, em certa medida, dentro de nós" (BERGSON, 2010, p. 325). E neste intuitivo e desinteressado *ver para ver* da supraconsciência livre de toda ação, compreendemos que o Absoluto "é de essência psicológica, e não matemática ou lógica" e que ele "vive conosco" (BERGSON, 2010, p. 325). E esse Absoluto que vive conosco, ao qual se chega libertando-se reflexivamente da ideia do nada, é contraposto ao Deus de Aristóteles, que é um círculo instantâneo e eterno cuja afirmação é indissociável da afirmação de si do nada, isto é, dada a perfeição divina segue-se por graus descendentes até o nada absoluto (BERGSON, 2010, p. 352-3). Segundo esse intervalo, a duração simboliza a diminuição e a degradação do primeiro princípio cuja vitalidade é a imobilidade[238]. Assim, a duração seria uma espécie de nadificação enquanto degradação da perfeição divina.

---

[238] Diferentemente do Absoluto bergsoniano cuja realidade coincide com sua atividade criadora que é a sua própria vida, o Deus aristotélico é uma realidade separada de todo trabalho cuja vitalidade reside em sua contemplação. Para Aristóteles existe algo de eterno, "algo que sempre move o que está em movimento", e esse "primeiro movente é, por si, imóvel" (*Metafísica*, Γ 8, 1012b 30). Sendo necessário, ele existe como um Bem e é deste modo Princípio. "E seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo", então estamos separados de Deus em razão da diferença dos respectivos modos de viver, porque Deus está sempre naquele estado de excelência. "Isso é impossível para nós, mas para Ele não é impossível", visto que Ele é o pensamento por si que "tem como objeto o que por si é mais excelente", que é a si mesmo em grau máximo. "A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível", e essa coincidência contemplativa entre inteligência e inteligível é a de um Ato. Eis a feliz condição em que Deus, numa condição superior e maravilhosa para nós, se encontra perenemente. "E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E Ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e

Para Merleau-Ponty, a dissolução crítica da ideia do nada não pode resultar na afirmação de uma plenitude positiva independente da manifestação fenomênica da vida. Já de antemão Merleau-Ponty avança a sua tese relativa à crítica bergsoniana do conceito negativo do nada: "O verdadeiro sentido da filosofia bergsoniana não é tanto o de eliminar a ideia de nada quanto o de incorporá-la à ideia de ser" (1995, p. 97). O que Bergson rejeita, como contraditória, é a ideia de um nada absoluto. Podemos falar sempre e tão somente do nada de alguma coisa que, no entanto, não é suficiente para inserir o vazio no mundo, uma vez que, "todo pensamento do vazio é pensamento de uma certa plenitude", isto é, "se aniquilo, pelo pensamento, o mundo exterior, esse mundo refugia-se no mundo interior da minha consciência" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 97). Mais do que consciente, o nada é uma realidade correlata, distinta e separada do pensamento, enquanto o meu pensamento, ele mesmo, é uma realidade positiva da qual não posso me desprender. Se é uma contradição eu ter pensamentos negativos, então, quando eu penso, realizo uma positivação. Nesta mesma linha de raciocínio, dizer que algo não é não difere de dizer que algo é. Eu simplesmente afirmo algo que, de alguma forma, é, ainda que se trate, simplesmente, da minha afirmação. Deste modo, por exemplo, "dizer que alguma coisa não está aí é dizer que outra coisa aí está (...). Existe, no pensamento negativo, uma afirmação do pensamento" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 97). Desta forma, não há como *registrar*, em termos filosóficos ou científicos, a inexistência do inexistente. Mas, esta impossibilidade do registro só é pertinente ao espírito positivo que, fundamentalmente, registra as impressões recebidas do em si, do que não provém qualquer impressão de negação de acordo com a qual se registraria uma inexistência. Para o espírito positivo há apenas fatos sucedendo a fatos, estados a estados, coisas a coisas, enfim, apenas a atualidade e a existência do presente. Contemplando o retrato bergsoniano do espírito positivo, pintado através da crítica à ideia do nada, Merleau-Ponty sublinha o que, para ele, se configura como um efeito colateral, difícil de aclimatar junto ao fluxo uno, contínuo e criador da duração, a saber: a ideia do *em si* (1995, p. 98). Merleau-Ponty não aceita que esta ideia de em si, que parece emoldurar o retrato do espírito positivo bergsoniano, constitua o modelo de todos os nossos pensamentos sobre o Ser, porque "um tal ser positivo não comportaria história" (MERLEAU-PONTY, 1995,

---

Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus" (*Metafísica*, Λ 7, 1072b 20-30).

p. 98). Alcançado esse impasse, como compreender o Ser em Bergson e qual a influência da ideia de nada nesta compreensão? De antemão, Merleau-Ponty entende que existe essa influência, que é para Bergson inadmissível, porque, para ele, o Ser deve ser pensado diretamente, isto é, o Ser se dá, diretamente, ao pensamento, sem a mediação ou sem um desvio pelo fantasma do nada, embora isto não queira dizer que, para Bergson, o Ser seja uma igualdade consigo mesmo, ele é, preferivelmente, uma existência que dura, estabelecendo-se a si própria na luta contra a inexistência. Em sua duração, o Ser é uma existência ameaçada, e devido a esta ameaça, foi que se fizeram do ser necessário uma existência lógica desembaraçada da existência psicológica e da existência física. A necessidade do Ser foi pensada e estabelecida a partir do princípio de que a essência lógica da verdade dispõe de uma força imanente suficiente para assegurar a existência contra a inexistência. Diante deste desvio no qual Bergson recusar caminhar, Merleau-Ponty expressa-lhe a sua anuência: "A ideia do Ser necessário seria o cúmulo da vertigem, a compreensão de uma contingência radical" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 99). É bem provável que, ao se ter diante do olhar estupefato a mais profunda indeterminação da vertigem ou a própria contingência radical, se busque pensar e estabelecer a necessidade do ser como uma existência puramente lógica permanentemente assegurada pelo seu parentesco formal com a essência eterna da verdade. Ainda quanto a sua anuência à rejeição de Bergson de definir o Ser por meio de uma essência lógica (ou matemática), é preciso ressaltar que se trata de uma anuência parcial, e ela não é completa porque Merleau-Ponty ainda está impressionado pelo retrato do espírito positivo, ao passo que, de acordo com o seu olhar discreto e arguto, Merleau-Ponty nos assinala que "propor um ser que dura é propor um ser que 'hesita', que não pode fazer todas as coisas ao mesmo tempo, *que introduz o negativo em seu ser*" (1995, p. 99; grifo nosso). Eis o retorno e a revivificação da contingência radical, diante da qual o Ser não pode senão hesitar, e já nesta hesitação sobre o que fazer, durar. Ao elevar à qualidade ontológica a hesitação, Merleau-Ponty está afirmando que não há Ser antes da introdução do negativo. E desta forma, Merleau-Ponty aponta para um negativo introduzido no Ser que pretendia abandonar a sua duração posando para um retrato. Nesses termos, remetido à contingência radical por intermédio da qual ele assume a hesitação como sua qualidade que nos testemunha a sua negatividade intrínseca, o Ser é ele mesmo possível? Como conceber a possibilidade do Ser? Merleau-Ponty então passa a analisar a ideia de possível em Bergson.

"As ideias de nada e de desordem nunca seriam levadas a sério, sendo nulas, se não fossem concebidas como possíveis e se não se concebesse o Ser como vitória sobre o nada, como possível superado" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 99). O nada e a desordem são pertinentes apenas à possibilidade, que é o sintoma de uma espécie de queda e de enfraquecimento, isto é, o nada e a desordem são possíveis e jamais atuais, porque a atualização significa ascensão, de forma que o Ser é desde sempre uma presença pura e plena enquanto superação de toda possibilidade. O sentido fundamental do Ser é o da superação rumo à sua atualidade originária. "Bergson mostra que a ideia de possível, longe de ser a ideia de um começo de ser, anterior à atualização desse ser, é uma ideia formada a partir do atual" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 99)[239]. Não encontramos o começo do Ser no possível, isto é, a possibilidade é destituída da origem ontológica. O Ser começa quando se superou ou quando não há ainda nenhuma possibilidade. E é por se tratar de um Ser começado que se pode lhe atribuir uma duração que, entretanto, é anterior à temporalidade segundo a possibilidade. Esta temporalidade não psicológica é marcada pela linearidade e pela descontinuidade entre o passado, o presente, e o futuro, como momentos apenas justapostos e mensuráveis, que se relacionam de modo a excluir a antecipação de um no outro e a continuidade de si no próximo, e assim, cada um é apenas ele mesmo sem a alteridade em sua identidade, que não se encontrava antes nem depois. Ao passo que, sendo sempre atrasada em relação à duração, toda a temporalidade segundo a possibilidade – isto é, as identidades derivadas do passado, presente, e futuro – nela se encontra em germe e envolvida pela duração que, enquanto *Ser começado*, é um *Ser-passado* ativo e indestrutível cuja *sempre-novidade* de criação e de diferenciação de acordo com uma continuidade de atualidade fluente constitui o futuro mesmo do próprio futuro. O que falta ao tempo linear dos elementos em série são a germinação e o envolvimento, ou seja, no possível não há um-no-outro (*Chiasme; Ineinander*). E esta

[239] Trata-se de questionar a prioridade ontológica do possível ou de reverter a idealização do objeto que consiste em afirmar a *inexistência* acrescentando à ideia de objeto uma outra ideia, a de *exclusão* (BERGSON, 2010, p. 310-311). A representação assegura alguma existência ao objeto: "Representar-se um objeto como irreal não pode consistir em privá-lo de toda e qualquer espécie de existência, pois a representação de um objeto é necessariamente a representação desse objeto como existente. Um ato dessa natureza consiste simplesmente em declarar que a existência atribuída pelo nosso espírito ao objeto, e inseparável de sua representação, é uma existência eminentemente ideal, a existência de um simples possível" (BERGSON, 2010, p. 211-213). A afirmação da inexistência pressupõe o dualismo entre o atual e o possível. E o juízo de inexistência acredita, erroneamente, que um certo possível estava realizado. A inexistência é a afirmação dessa realidade do possível que, no entanto, não se sustenta no confronto com uma realidade mais substancial.

falta determina o sempre atraso da consciência em relação ao Ser. Merleau-Ponty salienta que, sem o envolvimento, as palavras "duração" e "vida" perdem o significado, sugerindo-nos que devemos ir buscar o significado da vida e da duração no retorno e na recuperação da relação contínua e sempre nascente do um-no-outro. Nesses termos, Merleau-Ponty ressalta que, para as descrições bergsonianas acerca da crítica do possível permanecerem válidas, é prudente distinguir, "ao lado de um possível lógico, que nada é, um 'possível orgânico' que é alguma coisa, que é germe" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 100). Com isto, naturalmente, a crítica bergsoniana não incidiria sobre o possível orgânico enquanto germinação ou um-no-outro, que é fonte de possibilidades históricas, e mesmo lógicas, sem que haja, aí, previsão, pois, a germinação nos remete, antes, para a noção de profecia, de tal maneira que já o instinto, por exemplo, "só é pensável em função do que fará, sem nunca saber que futuro lhe está reservado" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 100)[240]. Eis como a vida pode e se permite ser pensada segundo uma dificuldade incontornável que exige a vira-volta do próprio pensamento que, doravante, deve ser capaz de ultrapassar o caráter meramente retrospectivo da possibilidade, e de compreendê-la como "um ser fazendo-se" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 100). Unicamente o pensamento da vida não pode incorrer na dissociação e na rejeição da complementaridade entre as direções retrospectiva e prospectiva devido ao risco eminente de perder o um-no-outro cuja duração mantém a distância entre o conhecimento e o objeto, entre o Ser e nós, sem que esta distância queira dizer, para Merleau-Ponty, um defeito, e sim, significa, antes, um estar a caminho do próprio conhecimento da natureza que tem, aí, a sua possibilidade. "Em suma, é indispensável à concepção bergsoniana da Natureza admitir o possível como ingrediente do Ser, e fazer dele outra coisa que não uma curiosidade psicológica" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 101). Em outros termos, sem a inserção do possível no ontológico, Bergson incorreria num naturalismo e, portanto, para Merleau-Ponty não se empreende a elaboração de uma autêntica ontologia da Natureza com o intuito de se propor uma *nova* ontologia, sem retornar a ele e sem a retomada do parentesco entre o Ser e a contingência radical que somente a Natureza – recuperada em sua produtividade primordial de germinação e de envolvimento – abriga, protege e nos concede.

---

[240] Para sermos justos, Merleau-Ponty deve o argumento da distinção entre o possível lógico e um possível orgânico tornado imprescindível, assim como a noção de "profecia" como orientação da direção da vida e da duração, a Jankélévitch, que se destaca na leitura merleau-pontyana de Bergson.

A leitura merleau-pontyana se dispôs, de forma crítica, a analisar a filosofia bergsoniana com o intuito não apenas de retomar e de esclarecer o sentido de vida segundo a sua contingência radical, mas também, o de demonstrar a necessidade que o conceito bergsoniano de Natureza (e portanto também o de Ser) tem de uma ideia de operação negativa – ou qualitativa, se preferir. Essa ideia de operação do negativo, que foi extraída da continuidade entre a vida e a contingência radical, nos testemunha, igualmente, a mistura do Ser e do nada, e com isto, torna pensável a Natureza para além de qualquer negativismo (Sartre) e de qualquer positivismo (Bergson)[241], tornando possível uma ontologia do existente como retomada da *opinião originária*, uma vez que, para Merleau-Ponty, que destaca a sua natureza *dóxica*, o sentido da existência precede a afirmação essencialista de que "o Ser é" e "o Nada não é". Livre desse essencialismo, a autoprodutividade da Natureza, que é a própria atividade de um *há antitético e intransponível*, nos propicia uma arqueologia da relação e da afinidade entre o Ser bruto e o *Logos* livres de todas as relações tradicionalmente idealizadas e conhecidas entre o Ser e o saber.

Inicialmente, testemunhamos a necessidade de uma crítica do nosso conhecimento porque este era incapaz de nos apresentar e de nos pôr em contato com o Absoluto que, por seu turno, uma ciência da vida deve evidenciar ultimamente, e por esta razão, vimos que a apreensão científica da vida ficou a cargo de uma *nova* metafísica que pretendeu purificar o contato com o Ser sobrelevando-o à experiência perceptiva da fenomenalidade da vida. No entanto, o problema é que, para Merleau-Ponty, se desviar da fenomenalidade, concedendo uma atividade atual a um positivo separado, implica em se encaminhar para a afirmação do *Ser em si* da vida. Foi este o resultado último do *desvio de Bergson* que, revivendo um dualismo clássico, deslocou toda atividade criadora para uma positividade verdadeira que deve ser uma consciência plena de si mesma, uma consciência iluminada que, dissipando todo *Verborgen*, não admite nenhum *Abgrund* que

[241] Se são comparáveis as filosofias de Bergson e de Sartre, se há uma convergência entre o positivismo e o negativismo, é porque ambos não admitem mistura do Ser e do nada, em ambas não ocorre a fusão verdadeiramente dialética das ideias do Ser e do nada, e por isto, se em Sartre não há lugar para uma concepção de Natureza nem para uma concepção de história, em Bergson, a ideia de Natureza é arruinada pela posição oficial do positivismo. Portanto, para Merleau-Ponty, "só se pode elaborar um conceito válido de Natureza se for encontrado na junção do Ser e do nada" (1995, p. 102), precisamente um-no-outro. "Apesar do que diz Bergson", defende Merleau-Ponty, "existe um parentesco entre os conceitos de Natureza e contingência radical. A fim de elaborar esse conceito, é preciso sair do positivismo ou do negativismo que sempre mantém um distanciamento entre o objetivo e o subjetivo e impossibilitam, portanto, esse subjetivo-objetivo que sempre será a Natureza" (1995, p. 102).

lhe fosse constitutivo. Assim, todo ser estaria do lado da consciência que seria um espírito puramente positivo, fora do qual, tudo que não fosse ele, seria um não-ser destituído de uma atividade própria. Ainda aqui há um flerte indiscreto com a história confusa e com a mitologia laboriosa e bastarda da *psyché*. É contra a permanência em uma forma de pensamento que idealizou a *psyché* atribuindo-lhe uma fundamentação metafísica do seu autoconhecimento, que se insurge uma filosofia da vida que vê, entrelaçada à operação antitética da Natureza, a brutalidade ontológica de um *Logos em estado nascente*.

Conclusão

Afinal, constatamos que pensar autenticamente uma ontologia da vida é indissociável da defesa e do esclarecimento de como desceram à terra o Absoluto e a racionalidade. Trazendo consigo a morte de Deus, essa descida ou encarnação se opõe ao teísmo tradicional que, cedendo à tentação do ontologismo, põe Deus como *Ens realissimum* e *Ens necessarium* que, pensado por meio da essência e do Ser como instrumentos constitutivos do entendimento puro, além de fundamentar uma teologia racionalista e ultimamente explicativa que impõe uma harmonia contra toda contingência do mundo, é "apresentado como o objeto verdadeiramente objeto" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 170). Se, no teísmo tradicional, Deus sobrevive como um objeto do qual a infinitude serve de fonte para a dedução das leis que regerão e conservarão a criação de acordo com uma homogeneidade generalizada que igualmente exterioriza e objetiva, então, contra este desrespeito de ver Deus como um infinito positivo, mostramos que foi preciso entender a morte de Deus, que a ontologia da vida deve vivenciar, como um ateísmo que se contrapõe ao teísmo da transcendência positiva do Absoluto que submete toda realidade a princípios explicativos supervenientes. Neste caso, por exemplo, a Natureza é um produto sem interior e sem sentido próprio que não pode ser diferente daquilo que as leis deduzidas da Objetividade divina determinam. A morte de Deus é a morte do Objeto, e portanto, nesse ateísmo se dá uma reviravolta do pensamento que se vê livre dos seus velhos ídolos e se torna capaz de apreender, apropriadamente, o sentido e o valor da vida. Esse ateísmo, que se apresentou como uma necessidade para a terapêutica genealógica do espírito, traz consigo a recuperação do entrelaçamento pré-reflexivo da vida e do Absoluto, do mundo e do *Logos*, do homem e da Natureza, um entrelaçamento cuja vivência exige que a nossa fé se faça não-fé quando sentimos o

mesmo abandono presente no mistério ontológico que "separa o Deus bíblico, providencial, e o Deus cristão, que como derradeira fala clama: 'Por que me abandonaste?'" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 180). Esse abandono nos insere no cristianismo porque, de acordo com Merleau-Ponty, "há um ateísmo no cristianismo, a religião do Deus feito homem, em que o Cristo morre, abandonado por Deus" (1995, p. 184), mas, acrescenta Merleau-Ponty, "é possível, diz um *Hino*, que a Paixão do Cristo não seja tornada vã" (1995, p. 184)[242]. O ateísmo então significa o vir a ser real de Deus na história da humanidade sofredora ou o se fazer homem por parte de Deus. O ateísmo de que precisamos para redescobrir o sentido e o valor da vida, assim como o sal da Terra (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 185), é aquele que nos revela a significação da humildade do Deus que perdeu a forma de Deus a si mesmo esvaziando-se e tomando a forma de servo, conforme nos relata o *Hino* ao qual Merleau-Ponty se refere. A humildade e o serviço – que são eles mesmos um amor que revigora e consola – se mostram como um sair de si mesmo, despindo-se da sua vaidade destrutiva de querer ser igual a Deus, e se fazer e absorver em si o seu outro, em suma, a incorporação do ateísmo na autorrealização e autoconhecimento de nós mesmos nos leva à humildade de entender a vida como um ser-para-outro, como um servir.

[242] Merleau-Ponty remete o leitor ao início de *Filipenses* 2 e a *Colossenses* 1, 13-20.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse momento das reflexões finais do nosso trabalho, fazemos apelo ao "*meu plano*" de Merleau-Ponty apenas esboçado e inesperadamente interrompido por um fim que não se prenunciava. Cerca de dois meses antes da sua morte abrupta, em março de 1961, Merleau-Ponty ainda pensa o começo que ele apresenta em um plano no qual se relacionam o visível, a Natureza e o *logos*, um plano "que deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o *humanismo*, nem, igualmente, com o *naturalismo*, nem, enfim, com a *teologia*", pois "trata-se precisamente de mostrar que a filosofia não pode mais pensar segundo esta clivagem: Deus, o homem, as criaturas, que era a clivagem de *Espinosa*" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 328). Foi a dissolução dessa clivagem que encontramos na *Naturphilosophie*, uma dissolução que se revelou uma recuperação não apenas da animalidade e do homem a ela geneticamente entrelaçado, mas também, significou uma restituição do sentido da divindade. E pudemos ver que esse *vinculum* ou *nexus* exigia que a filosofia retornasse ao *estado nascente* do *Logos* restaurando a cumplicidade, que o nosso corpo esposa, entre a essência e a fenomenalidade, e assim, nessa arqueologia do *Logos*, Merleau-Ponty esclarece o quiasma percepção-pensamento, carne-ideia. E devido a esta atenção ao *Logos* ressuscitada por Merleau-Ponty, Hamrick e Van der Veken dirão que o nosso filósofo "ultrapassa não apenas a bifurcação entre ideias e Natureza, mas também, aquela entre o reino dos valores e o reino dos fatos, aquela entre Deus e o mundo" (2011, p. 104). Para a *Naturphilosophie* não há uma instância noumênica de valores em si fundamentados, em termos racionais e teológicos, por um Deus como espectador externo, *un penseur absolu du monde*, ou um *Ens realissimum* diante do qual a significação existencial do mundo é substituída pela harmonia imperativa de uma teleologia pré-formada que dá base para uma teologia explicativa, da qual é um exemplo a teodiceia de Leibniz, conforme nos relatam Hamrick e Van der Veken (2011, p. 118-119)[243]. Ao dissolver aquelas bifurcações metafísicas, a *Naturphilosophie* vai

[243] Segundo os autores, uma teleologia externamente imposta que pressupõe a concepção de Deus como pensador absoluto que faz repousar numa harmonia pré-estabelecida a significação do mundo é inconsistente com a consciência moral que, para Merleau-Ponty, se encontra imersa numa contingência radical e total da existência. De acordo com essa teologia explicativa, a relação de Deus com o mundo é pensada por e substituída por um sistema de explicações que elimina as contradições, os paradoxos, os dilemas, os conflitos de interesse, as tragédias e a angústia, que constituem aquilo que o sujeito deve enfrentar a fim de alcançar a moralidade inseparável da sua vida, e por isto, é preferível um Deus *oculto* no mundo, que está ao nosso lado ou é o outro lado de nós mesmos assim como o Invisível é apenas o avesso

encontrar no *estado nascente* do *Logos* – emaranhado à autoprodutividade bárbara da própria Natureza – o elo carnal entre a vida e o infinito.

Terminamos por ver que, através da nossa proposta de recuperação fenomenológica da vida baseada na obra de Merleau-Ponty, não podemos menosprezar e prescindir do fato, que foi se evidenciando ao longo da nossa análise, de que o nome do nosso filósofo não pode, de forma alguma, dela ser omitido ou negligenciado por aquele que, prudentemente, se incumbe por ventura de fazer uma história filosófica da noção de *infinito* na contemporaneidade. Isto porque, conforme tivemos a oportunidade de constatar, o principal obstáculo teórico da restituição ontológica da vida foi uma concepção idealizada de infinito que fundamentava a ideia de objetividade como extensão indefinida. O infinito *em ideia* reduz tudo a uma objetividade ontológica e epistemologicamente privilegiada e separada da brutalidade e da atividade da vida. Em suma, foi o infinito da *Unendlichkeit* cúmplice da ontologia da determinação plena do Ser oposto ao Não-ser a partir da qual começa a mitologia da *psyché* que elegemos como o principal responsável pela crise do sentido da vida e da filosofia. Por essa razão, dirigimos as nossas considerações finais para aquilo que entendemos ser uma contribuição de Merleau-Ponty para a história do infinito na filosofia contemporânea, na qual ele se insere, precisamente, devido à sua fidelidade em certa medida ateia à fenomenologia de Husserl.

Em Merleau-Ponty, a restauração da verdadeira transcendência do infinito – que não é a transcendência positiva e acósmica da autoidentidade avessa à abertura e indiferente à alteridade – deve combater a mitologia da *Psyché*, pois, alimentando a ruptura do espírito e da vida, tal mitologia da interioridade pura e absoluta culmina na posição do Eu como fundamento último do saber, de tal forma que não há saber legitimamente válido fora da consciência de que o Eu é capaz de alcançar através das suas reflexões inteiramente iluminadas pela luz formal da essência ou da ideia. Sendo assim, se a luz do saber encontra a sua fonte na consciência de que o Eu é desde sempre dotado, não apenas a filosofia é reduzida à Egologia, mas também, a própria história do infinito é subordinada a uma Filosofia do Eu. Todavia, além de um ímpio desrespeito, essa subordinação representa, para Merleau-Ponty, uma restrição antropologista do saber

---

do visível, do que o Deus dos filósofos cuja divindade rejeita assumir a condição humana (HAMKICK; VAN DER VEKEN, 2011, p. 119-121).

caracterizada pelo não-saber da sua própria origem. A plenitude de consciência que o saber *egológico* reclama e professa é interditada pela obscuridade da sua origem, e portanto, se a consciência não é a fonte da sua própria luz, é preciso reconhecer um não-saber – ou um não-sabido – intrínseco ao saber *egológico*. É precisamente a explicitação deste não-sabido originário, questionando a divindade da posse *egológica* do saber, que deve ser realizada pelo pensamento do infinito que, sendo absorvido como um remédio para a crise da filosofia, possibilitará a restauração e o fortalecimento da sabedoria, que sempre exigiu a humildade e o sacrifício de quem filosofa. E, contra as pretensões antropologistas, o reconhecimento do não-saber originário que revela um abismo (*Abgrund; Verborgen*) intrínseco ao *ego* que o deixa perplexo e admirado diante da infinitude incoativa, já foi antecipado por Heráclito, em seu *fragmento 50*: "Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar, tudo é um" (1991, p. 56)[244]. O vigor e a vida da sabedoria não estão em escutar o *ego*, e sim, em escutar o *Logos*. Se a sabedoria – como escuta do *Logos* que silencia o *ego* – é homologação, ela é a investigação da junção genética das coisas, uma investigação que exclui, de início, alguma separação ascética. Escutar o *Logos* é escutar que "tudo é um", e assim, homologar é identificar o *Logos* misturado e imanente à junção das coisas, que nela se dá e não preexiste a esta junção, enfim, é admitir a sua *encarnação* bruta e sempre nascente, conforme o faz Merleau-Ponty, para quem este "tudo é um" encarnado ou pregnante nas coisas é próprio de um sentido antes da lógica (*Logos endiathetos*) que está presente no amorfismo selvagem do vir à luz ou do vir a ser prévio às formas objetivas que se determinam excluindo a transcendência, o não-ser, em suma, a fecundidade incoativa da pregnância pré-lógica[245]. Considerando a sua gravidez carnal pré-ontológica como a *Verborgenheit*

---

[244] Merleau-Ponty diria que essa subversão da unilateralidade *egológica* – que a sua noção de quiasma completa – representa um *desapossamento* da filosofia que, para ele, não pode ser uma conquista total e ativa. Portanto, o filósofo retira da filosofia as suas posses intelectuais, propondo uma renovação da filosofia que, então, não se encontra "*acima* da vida, fora de rumo. Mas embaixo" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 319).

[245] Então essa fecundidade não é a de um princípio alojado no invisível rigorosamente separado da *Offenheit* do visível, mas é a da própria *Verborgenheit* radicalmente oposta à *Unendlichkeit*, oposição que nos permite reencontrar o invisível entrelaçado à abertura do *Umwelt* e a infinidade do Ser inseparável da operação e militância da finitude (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 305). Não sendo compreendido "como *outro visível* 'possível' ou um 'possível' visível para outro" que o positivaria além do seu *ser para nós*, o invisível não é a defesa dogmática de um "outro mundo", pelo contrário, considerando a restituição ontológica do *Lebenswelt*, Merleau-Ponty afirma que "o invisível reside *aí* sem ser *objeto*, é a pura transcendência, sem máscara ôntica" (1964, p. 284). E nesses termos, uma *nova* ontologia deve "propor a questão: a vida invisível, a comunidade invisível, o outro invisível, a cultura invisível" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 283), substituindo fenomenologicamente o *imaginário* do "outro mundo" pelo *oculto* da nossa residência e

matricial, podemos dizer que essa pregnância, antes ocultada pelo infinito da idealização, é a *Offenheit* que restitui e que evidencia o mundo da vida como o *Umwelt* que abriga as raízes da ontologia, o que significa, em outros termos, não apenas afirmar a habitabilidade como imprescindível característica ontológica da vida, mas também, restaurar o *Lebenswelt* como *habitação do Ser*. Se a vida não tem valor fora da sua habitação e descendência, o vigor e o sentido do viver se alimentam da *Unverborgenheit* da pregnância matricial enquanto Abertura que retoma o pré-Ser indissociável do seu *Umwelt*, no qual ele é inseparável da sua fenomenalidade. A matricialidade fenomenológica da pregnância carnal nos revela o *brotamento* das significações pondo-nos em contato com o Há puro que reclama, primeiramente, um "*logos* que se pronuncia silenciosamente em cada coisa sensível" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 261), segundo o qual, a nossa participação genética no sentido se dá através do nosso corpo, levando-nos a ficar face a face com o *próprio* mundo, e nos mostrando que, reencontrar assim esse "presente pré-intencional" é reencontrar a "visão das origens" – "aquilo que se vê em nós" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 261). Esse presente pré-intencional que nos exige a visão das origens é o da elementaridade pré-objetiva, isto é, ele é constituído pelos *elementos* (água, ar, terra, fogo, carne) e não ainda por objetos, e como vimos, a própria Terra como centro metafísico desfruta de uma presença pré-intencional que, para ser novamente vista, requer uma ontologia que possibilite um reaprendizado da visão. Por trazerem em si a produtividade do vir à luz, os elementos são igualmente portadores de uma fenomenalidade intrínseca que, ainda que de modo obscuro, estará pré-intencionalmente presente nas coisas gestadas[246]. Mas, a fenomenalidade pregnante, amorfa e incoativa, é a vida fecunda do pré-Ser, e portanto, a ontologia da vida nega a existência de um Ser em si positivamente transcendente, e por extensão, ainda combatendo essa transcendência estéril e acósmica, a ontologia da vida igualmente nega

---

transcendência, sim, porque só reside *aí* sem máscara ôntica o invisível que restitui a pureza ontológica da transcendência.

[246] Em outros termos, essa elementaridade dota as coisas de uma profundidade transformando-as em "estruturas, membruras, estrelas da nossa vida", e lhes outorga um poder de coerência e de participação em nossa orientação. E essa inserção das coisas numa espécie de constelação que desceu à vida significa reconhecer que não há estrelas orientadoras fora da nossa vida, e assim, temos uma recuperação ontológica do nosso entorno vital, que significa o retorno do universo para o nosso *Umwelt*. A elementaridade é um aprofundamento das coisas porque, no elemento, ainda há o parentesco profundo entre a essência e a percepção, e neste nível, a essência é ser uma membrura que não existe além do mundo sensível, "mas abaixo dele, ou seja, na sua profundidade, na sua espessura" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 273) – ou na pregnância matricial do seu presente pré-intencional que se encontra *abaixo*, na obscuridade carnal do *Verborgen*.

a existência de um infinito indiferente e separado do seu próprio *ser para nós* que devemos reencontrar em nossa vida fenomênica se vivemos de tal forma que o nosso viver se torne a encarnação de semelhante abertura ou a atualização constante e incoativa desse *ser para outrem*.

Portanto, não podemos pensar ontologicamente uma vida colocada fora do seu nascimento em um *Umwelt* que lhe acompanha como suas raízes. Se o espírito não encontra o que o retira da sua convalescência idealista, o que o revivifica e fortalece, fora dessa vivência fundamental da habitação invisível e oculta, então, acusando a imagética metafísica acerca da objetivação do infinito, é preciso dizer que a perda do *Umwelt* se junta, em um momento inevitável, à perda do sentido do infinito, e quando, deste modo, não mais compreendemos que há um infinito *vivo* cuja vida, obscuramente entrelaçada a eles, é incoativamente a gestação de nascimentos carnais do espírito, então, inconscientes do labirinto metafísico que nos recalca, nos artificializamos de forma ultrarracionalista e ultraceticista a tal ponto que nos prontificamos a nos ajoelharmos devotamente diante da Objetividade – essa divindade indiferente e acósmica que reduz a felicidade à racionalidade teísta purificada de todo nascimento e afetividade. E a partir daí se instaura uma crise ética, uma crise filosófica, uma crise da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

ARISTÓTELES. *Metafísica*; volume II; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine; 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BARBARAS, Renauld. *Introduction à une phénoménologie de la vie.* Paris: Vrin, 2008.

_____. A Phenomenology of Life. In: *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Edited by Taylor Carman and Mark B. N. Hansen. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty.* Paris: Vrin, 1998.

BÉGOUT, Bruce. L'ontologie dans les limites de la simple phénoménologie: Husserl et le primat de la théorie phénoménologique de la connaissance. In: *Aux origines de la phénoménologie: Husserl et le contexte des* Recherches Logiques. Québec/Paris: Les Presses de l'Université Laval/Vrin, 2003.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

_____. A consciência e a vida. In: *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira; apresentação Luís Antônio Umbelino. Coimbra: Almedina, 2005.

BERNET, Rudolf. Husserl's concept of the world. In: *Edmund Husserl: critical assessments of leading philosophers*. Edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota. Volume V. New York: Routledge, 2005.

_____. The subject in nature: reflections on Merleau-Ponty's *Phenomenology of perception*. In: *Merleau-Ponty in contemporary perspective.* Edited by Patrick Burke and Jan Van der Veken. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers, 1993.

BIMBENET, Étienne. *Nature et humanité – Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

BOEHM, Rudolf. Husserl's concept of the "absolute". In: *Edmund Husserl: critical assessments of leading philosophers.* Edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota. Volume V. New York: Routledge, 2005.

BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo.* Trad. João Paulo Monteiro, Patrizia Piozzi e Mauro Almeida Alves. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BRENTARI, Carlo. *Jakob von Uexküll: the discovery of the Umwelt between biosemiotics and theoretical biology.* New York; London: Springer, 2015.

CAPALBO, Creusa. *A filosofia de Maurice Merleau-Ponty: historicidade e ontologia*. Londrina: Edições Humanidades, 2004.

DÉLIVOYATZIS, Socratis. *La dialectique du phénomène: sur Merleau-Ponty.* Paris: Méridiens Klincksieck, 1987.

DODD, James. *Crisis and reflection:* an essay on Husserl's *Crisis of the European Sciences*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

_____. Attitude – Facticity – Philosophy. In: *Alterity and facticity*: new perspectives on Husserl. Edited by Natalie Depraz and Dan Zahavi. Dordrecht: Springer Science/Business Media Dordrecht, 1998.

DUCROS, Paul. La théorie du géostatisme d'Edmund Husserl. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Liège, v. III, n. 5, p. 1-88, 2007.

DUFOURCQ, Annabelle. Pensar e viver para além das categorias do real e do irreal: Merleau-Ponty e o imaginário operante. *Revista doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p. 227-249, abril, 2012.

FALABRETTI, Ericson. Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 305-341, jul./dez. 2013.

_____. *Experiência primeira e estrutura:* uma abordagem sobre o comportamento na obra de Merleau-Ponty. 2006. 309 f. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2006.

FARGES, Julien. Vie, science de la vie e monde de la vie: sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Liège, v. VI, n. 2, p. 42-72, 2010.

FINK, Eugen. *Proximité et distance*: essais et conférences phénoménologiques. Traduit par Jean Kessler. Paris: Jérôme Millon, 1994.

_____. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

GILSON, Etienne. *A filosofia na idade média.* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GÓMES-HERAS, José M. G. *El apriori del mundo de la vida:* fundamentación fenomenológica de una ética de la ciência y de la técnica. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

GORDON, Haim; TAMARI, Shlomit. *Maurice Merleau-Ponty's phenomenlogy of perception*: a basis for sharing the Earth. Westport: Praeger, 2004.

HAMRICK, Willian S.; VAN DER VEKEN, Jan. *Nature and Logos*: a whiteheadian key to Merleau-Ponty's fundamental thought. Albany, NY: State University of New York Press, 2011.

HANSEN, Mark B. N. The embryology of the (in)visible. In: *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Edited by Taylor Carman and Mark B. N. Hansen. New York: Cambridge University Press, 2005.

HEINÄMAA, Sara. From decisions to passions: Merleau-Ponty's interpretation of Husserl's reduction. In: *Merleau-Ponty's reading of Husserl*. Edited by Ted Toadvine and Lester Embree. Emporia; Boca Raton: Kluwer Academic Publishers, 2002.

HENRY, Michel. *Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2015.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. (Husserliana I). Editado por Stephan Strasser; trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica. (Husserliana VI). Editado por Walter Biemel. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Cinq articles sur le renouveau.* Traduits et présentés par Laurent Joumier. Paris: Vrin, 2005.

_____. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy:* studies in the phenomenology of constitution (second book). Translated by R. Rojcewics and A. Schuwer. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2000.

_____. *La terre ne se meut pas.* Traduit par D. Franck, D Pradelle et J.-F Lavigne. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.

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

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Dois filósofos da vida: Bergson, Guyau. In: *Primeiras e últimas páginas*. Trad. Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1995.

KAFKA, Franz. *A metamorfose*. Trad. e posfácio Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KAPUST, Antje. The so-called "Barbarian Basis of Nature" and its Secret Logos. *Chiasmi International* 2, p. 167-182, 2000.

KORELC, Martina. Teleologia e vontade segundo Husserl. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 343-382, jan/jun, 2013.

LE BAUT, Hervé. *Présence de Maurice Merleau-Ponty*: la réception de sa philosophie du corps et de la chair par ses pairs et ses exégètes en France. Paris: L'Harmattan, 2010.

LEFORT, Claude. Préface. *Notes de cours – 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Sur une colonne absente*: écrits autour de Merleau-Ponty. Paris: Gallimard, 1978.

LÉVINAS, Emmanuel. Um Deus homem? In: *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Pivatto [et al.], (coord.), 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

MADISON, Gary B. Merleau-Ponty's destruction of logocentrism. In: *Merleau-Ponty vivant*. Edited by Martin C. Dillon. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

MARTINS, Paula M. Entre visível e invisível, para além do entendimento: o tema da natureza no último Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 469-482, jul./dez. 2010.

MAZIS, Glen. Merleau-Ponty's concept of nature: passage, the oneiric and interanimality. *Chiasmi International* 2, p. 223-247, 2000.

MELLE, Ullrich. Edmund Husserl: from reason to love. In: *Edmund Husserl: critical assessments of leading philosophers.* Edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota. Volume V. New York: Routledge, 2005.

MERCURY, Jean-Yves. *L'Expressivité chez Merleau-Ponty*: Du corps à la peinture. Paris: L'Harmattan, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie – et autres essais.* Paris: Gallimard, 1953.

_____. Le philosophe et son ombre. In: *Éloge de la philosophie – et autres essais.* Paris: Gallimard, 1953b.

_____. Partout et nulle part. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. Bergson se faisant. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960b.

_____. Le langage indirect et les voix du silence. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960c.

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

_____. Le fantôme d'un langage pur. In: *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969a.

_____. L'algorithme et le mystère du langage. In: *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969b.

_____. O metafísico no homem. In: *Os Pensadores*. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975a.

_____. Marxismo e filosofia. In: *Os Pensadores*. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975b.

_____. A dúvida de Cézanne. In: *Os Pensadores*. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975c.

_____. O olho e o espírito. In: *Os Pensadores*. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975d.

_____. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: *Os Pensadores*. Vol. XLI, São Paulo: Abril Cultural, 1975e.

_____. *La nature*. Paris: Le Seuil, 1995.

_____. *Notes de cours – 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. 2ª edição. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Palestras*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Tradução Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MONTERO, Fernando. *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. València: Universitat de València, 1994.

MORÃO, Artur. A lição da ambiguidade na filosofia de M. Merleau-Ponty. In: *Palestras*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

NETO, Francisco Benjamin de Souza. Introdução. *O ente e a essência*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PATOCKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Traduit par Erika Abrams. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Críton*. Trad. Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. 3ª ed. rev. e bilíngue. Belém: 2015.

_____. *Diálogos I*: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007.

Pré-socráticos, Os: fragmentos, doxografia e comentários. Traduções José Cavalcante de Souza [et al.]. 5ª ed.. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores; 15).

RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno.* 3ª ed. Trad. e comentários de Dora Ferreira da Silva. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Editora Globo, 1984.

ROBERT, Franck. Fondement et fondation. *Chiasmi International* 2, p. 351-372, 2000.

ROBINET, André. *Merleau-Ponty – sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: PUF, 1963.

SAINT-AUBERT, Emmanuel de. *Vers une ontologie indirect*. Paris: Vrin, 2006.

SAN MARTIN, Javier. Phénoménologie et Anthropologie. *Études phénoménologiques*, n. 13-14, p. 85-114, 1991.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. Merleau-Ponty e a herança hegeliana da dialética. *Veritas*, Porto Alegre, v. 59, n. 2, p. 315-338, maio-agosto, 2014.

_____. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o* ***logos*** *do mundo estético*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2010.

SLATMAN, Jenny. *L'expression au-delà de la représentation – Sur l'aisthesis et l'esthétique chez Merleau-Ponty.* Paris: Vrin, 2003.

SMITH, Michael B. Merleau-Ponty's aesthetics. In: *Merleau-Ponty: critical assessments of leading philosophers,* v. 2. Edited by Ted Toadvine. London; New York: Routledge, 2006.

TAMINIAUX, Jacques. The thinker and the painter. In: *Merleau-Ponty: critical assessments of leading philosophers,* v. 2. Edited by Ted Toadvine. London; New York: Routledge, 2006.

TOADVINE, Ted. *Merleau-Ponty's philosophy of nature*. Evanston: Northwestern University Press, 2009.

UEXKÜLL, Jakob Von. *Mondes animaux et monde humain; suivi de théorie de la signification*. Paris: Éditions Denöel, 1965.

VALLIER, Robert. The elemental flesh: Nature, life, and difference in Merleau-Ponty and Plato's *Timaeus*. In: *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy*: transforming the tradition. Edited by Bernard Flynn, Wayne J. Froman and Robert Vallier. Albany, NY: State University of New York Press, 2009.

VICO, Giambattista. *A ciência nova*. Tradução, prefácio e notas, Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999.

VOLTAIRE. *Micrômegas*: uma história filosófica. Tradução Maria Valéria Rezende; ilustrações Diogo Droschi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

WAHL, Jean. *Tratado de metafísica*. Província de Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1960.

WATSON, Stephen H. *In the shadow of phenomenology:* writings after Merleau-Ponty. Part 1. New York; London: Continuum, 2009.

WISKUS, Jessica. *The rhythm of thought*: art, literature, and music after Merleau-Ponty. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

ZAHAVI, Dan. Merleau-Ponty on Husserl: a reappraisal. In: *Merleau-Ponty's reading of Husserl*. Edited by Ted Toadvine and Lester Embree. Emporia; Boca Raton: Kluwer Academic Publishers, 2002.