

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CHRISTOPHER JONATHAN MORO

ENTRE CIÊNCIA E FILOSOFIA: UMA LEITURA DE *A ESTRUTURA DO  
COMPORTAMENTO* DE MERLEAU-PONTY

CURITIBA

2023

CHRISTOPHER JONATHAN MORO

ENTRE CIÊNCIA E FILOSOFIA: UMA LEITURA DE *A ESTRUTURA DO  
COMPORTAMENTO* DE MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim.

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Moro, Christopher Jonathan

Entre ciência e filosofia : uma leitura de A estrutura do comportamento de Merleau-Ponty. / Christopher Jonathan Moro. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim.

1. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. 2. Comportamento humano. 3. Ciência e Filosofia. 4. Filosofia da natureza. I. Cardim, Leandro Neves, 1973-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **CHRISTOPHER JONATHAN MORO** intitulada: **Entre ciência e filosofia: uma leitura de 'A estrutura do comportamento' de Merleau-Ponty**, sob orientação do Prof. Dr. LEANDRO NEVES CARDIM, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 26 de Janeiro de 2023.

Assinatura Eletrônica

31/01/2023 09:13:13.0

LEANDRO NEVES CARDIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

30/01/2023 10:50:06.0

RONEI CLECIO MOCELLIN

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

30/01/2023 11:01:19.0

JOSÉ LUIZ NEVES

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC)

---

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: [pgfilos@ufpr.br](mailto:pgfilos@ufpr.br)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 251971

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>  
e insira o código 251971

*Aos professores e professoras  
que inspiraram e marcaram minha formação – e vida –  
até aqui.*

## AGRADECIMENTOS

À minha família. A meu ver, o termo *família* corresponde às pessoas que alguém estima e quer bem.

A Leandro Neves Cardim – meu orientador –, obrigado pela confiança, pelo incentivo e, também, pelo esmero.

À Caroline Feltz Pajewsky, pelas leituras da obra de Merleau-Ponty que, juntos, empenhamos. Obrigado, Carol, por proporcionar discussões e por apresentar uma interpretação bastante rica da obra deste filósofo.

Aos professores José Luiz Neves e Ronei Clécio Mocellin, pela participação em minha banca de defesa. Suas questões e seus apontamentos foram essenciais à presente dissertação.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

À Universidade Federal do Paraná.

À CAPES, pela bolsa de mestrado.

“Não se derruba de uma só vez todo um sistema de pensamento”.

– Antoine de Saint-Exupéry, in: *Piloto de Guerra*.

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é compreender como Maurice Merleau-Ponty estabelece um diálogo entre ciência e filosofia em seu primeiro livro, *A estrutura do comportamento* (1942). Apresentamos, por esse motivo, uma leitura aprofundada da primeira obra de Merleau-Ponty, visando compreender seu contexto de redação e, também, sua situação na história dos problemas filosóficos abordados nela. Nos momentos oportunos, cotejamos o texto de Merleau-Ponty com suas outras obras, bem como com trabalhos de especialistas no autor. No livro mencionado, Merleau-Ponty retrabalha o tema husserliano da crise das ciências e esboça uma solução distinta da operada por Edmund Husserl. O estado do saber das ciências de sua época permite que Merleau-Ponty retome e reinterprete os problemas filosóficos clássicos das relações entre a Consciência e a Natureza e das relações entre a Alma e o Corpo. A partir da noção de *comportamento* – neutra em relação à distinção entre psíquico e fisiológico – e por intermédio da noção de *forma*, Merleau-Ponty busca, de um lado, refutar o realismo e naturalismo científicos, que, de modo geral, compreendem o organismo e a consciência como produtos do meio e como simples acontecimentos na natureza. De outro lado, o filósofo francês também visa preparar o solo de sua crítica ao idealismo e intelectualismo filosóficos presente em seu segundo livro, *Fenomenologia da percepção* (1945). Veremos que, somada ao abandono do pensamento causal em prol do pensamento dialético, a análise filosófica da noção de *forma* oferece um meio de distinguir e, ao mesmo tempo, unificar Consciência e Natureza sem reduzir um dos termos ao outro.

Palavras-chave: Maurice Merleau-Ponty; comportamento; forma/estrutura; relações entre cultura e natureza; relações entre filosofia e ciência.

## ABSTRACT

The aim of this dissertation is to understand how Maurice Merleau-Ponty establishes a dialogue between science and philosophy in his first book, *The Structure of Behavior* (1942). For this reason, we present an in-depth reading of Merleau-Ponty's first work, aiming at understanding its writing context and its situation in the history of the philosophical problems it examines. At the appropriate moments, we compare Merleau-Ponty's text with his other works, as well as with works by specialists on the author. In the mentioned book, Merleau-Ponty reworks the Husserlian theme of the crisis of the sciences and outlines a solution distinct from the one operated by Edmund Husserl. The state of scientific knowledge of his time allows Merleau-Ponty to take up again and reinterpret the classical philosophical problems of the relations between Consciousness and Nature and the relations between Mind and Body. Starting from the notion of *behavior* – neutral in regards to the distinction between psychic and physiological – and through the notion of *form*, Merleau-Ponty seeks, on the one hand, to refute scientific realism and naturalism, which, in general, understand the organism and consciousness as products of the environment and as simple events in nature. On the other hand, the French philosopher also aims to prepare the ground for his critique of philosophical idealism and intellectualism present in his second book, *Phenomenology of Perception* (1945). We will see that, added to the abandonment of causal thinking in favor of dialectical thinking, the philosophical analysis of the notion of *form* offers a means of distinguishing and, at the same time, unifying Consciousness and Nature without reducing one of the terms to the other.

Keywords: Maurice Merleau-Ponty; behavior; form/structure; relations between nature and culture; relations between philosophy and science.

## RESUMÉ

Le but de ce mémoire est de comprendre comment Maurice Merleau-Ponty établit un dialogue entre science et philosophie dans son premier livre, *La structure du comportement* (1942). C'est pourquoi nous présentons une lecture approfondie du premier ouvrage de Merleau-Ponty, afin de comprendre son contexte d'écriture et, également, sa situation dans l'histoire des problèmes philosophiques qui y sont abordés. Aux moments opportuns, nous collationnons le texte de Merleau-Ponty avec ses autres ouvrages, ainsi qu'avec les travaux des spécialistes de l'auteur. Dans le livre mentionné, Merleau-Ponty retravaille le thème husserlien de la crise des sciences et il esquisse une solution distincte de celle opérée par Edmund Husserl. L'état du savoir des sciences de son époque permet à Merleau-Ponty de reprendre et de réinterpréter les problèmes philosophiques classiques des rapports entre la Conscience et la Nature et des relations entre l'Âme et le Corps. À partir de la notion de *comportement* – neutre à l'égard de la distinction du psychique et du physiologique – et à travers la notion de *forme*, Merleau-Ponty cherche, d'un côté, réfuter le réalisme et le naturalisme scientifiques que, en général, comprennent l'organisme et la conscience comme de produits du milieu et comme de simples événements dans la nature. De l'autre côté, le philosophe français vise aussi préparer le sol de sa critique de l'idéalisme et de l'intellectualisme philosophiques présent dans son deuxième livre, *Phénoménologie de la perception* (1945). Nous verrons que, ajoutée à l'abandon de la pensée causale au profit de la pensée dialectique, l'analyse philosophique de la notion de *forme* offre un moyen de distinguer et, à la fois, unifier Conscience et Nature sans réduire l'un des termes à l'autre.

Mots-clés: Maurice Merleau-Ponty; comportement; forme/structure; rapports entre nature et culture; rapports entre philosophie et science.

## LISTA DE ABREVIATURAS <sup>1</sup>

PTNP – *Projet de travail sur la nature de la perception* [*Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção*].

NP – *La nature de la perception* [*A natureza da percepção*].

SC – *La structure du comportement*.

PP – *Phénoménologie de la perception* [*Fenomenologia da percepção*].

P – *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* [*O primado da percepção e suas consequências filosóficas*].

SNS – *Sens et non-sens*.

C – *Causeries 1948* [*Conversas – 1948*].

UAC – *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*.

EP – *Éloge de la philosophie et autres essais*.

RC1 – *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours: 1949 –1952* [*Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: filosofia e linguagem*].

RC2 – *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours: 1949 –1952* [*Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: psicossociologia e filosofia*].

S – *Signes*.

P1 – *Parcours*.

P2 – *Parcours deux*.

VI – *Le visible et l'invisible* [*O visível e o invisível*].

---

<sup>1</sup> As abreviaturas desta dissertação estão de acordo com o título original das obras (mesmo para aquelas cuja referência é de livros traduzidos, como ocorre, por exemplo, com a *Fenomenologia da percepção*) e conforme as abreviaturas empregadas por Pascal Dupont, no livro *Vocabulário de Merleau-Ponty*, e por Jean Deprun, em *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Para as obras de Merleau-Ponty, as citações são apresentadas da seguinte forma: *abreviatura da obra* seguida do *número da página* (por exemplo: SC, 193). Os livros de Merleau-Ponty que foram utilizados nesta dissertação em suas edições traduzidas têm, nesta página, seus títulos traduzidos entre colchetes. Para os demais autores, faz-se uso do sistema *sobrenome do autor, data da edição da obra citada e número da página* (por exemplo: CHAUÍ, 2002, p. 209). Todas as citações desta dissertação foram apresentadas em português. Assim sendo, informo que a tradução das citações de livros em língua estrangeira é de minha autoria. A paginação das citações está em consonância com as referências.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<i>O problema – Descartes e a historicidade do problema – Sartre como contraponto – idealismo e realismo – Husserl e a crise das ciências – a dupla abordagem de Merleau-Ponty e o vislumbre de uma solução.</i>	
<b>1. CIÊNCIA E FILOSOFIA .....</b>	<b>22</b>
<i>O problema de acordo com o livro de 1942 – o tema geral, o comportamento – a forma e seu horizonte crítico – o espectador estrangeiro – partindo “de baixo” – ciência e filosofia.</i>	
<b>2. O ESTUDO DO COMPORTAMENTO .....</b>	<b>31</b>
<b>2.1 O ORGANISMO E O MEIO .....</b>	<b>31</b>
<i>A teoria clássica do reflexo e a análise real – o desacordo com as pesquisas contemporâneas – organismo formador de estímulos – organismo e meio: causalidade circular – a significação biológica do reflexo – interpretação pela noção de forma.</i>	
<b>2.2 O CONCRETO E O POSSÍVEL .....</b>	<b>44</b>
<i>Pavlov e a teoria clássica – os comportamentos não estão, como conteúdos, no cérebro – o problema das localizações: tipos de condutas – o concreto e o possível: problemas de estrutura – explicação pela forma.</i>	
<b>2.3 TIPOS DE COMPORTAMENTO.....</b>	<b>57</b>
<i>Aprendizagem e adaptação – formas sincréticas – formas amovíveis – formas simbólicas.</i>	
<b>3. A NATUREZA DA FORMA E AS FORMAS DA NATUREZA .....</b>	<b>70</b>
<i>A forma é para uma consciência – ordem física – a ordem vital – a ordem humana – integração e desintegração – o status filosófico da noção de forma.</i>	
<b>4. O VIVIDO E O CONHECIDO .....</b>	<b>102</b>
<i>A distinção e a união da alma e do corpo iluminadas pela noção de forma – a transformação de um problema clássico: o vivido e o conhecido.</i>	
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>110</b>

<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>119</b>
<b>ANEXO 1 – A QUERELA DO EXISTENCIALISMO .....</b>	<b>121</b>

## INTRODUÇÃO: O CONTEXTO DAS PRIMEIRAS OBRAS DE MERLEAU-PONTY

Os dois primeiros livros de Maurice Merleau-Ponty – respectivamente, sua tese complementar, *A estrutura do comportamento* (1942)<sup>2</sup>, e sua tese de estado, *Fenomenologia da percepção* (1945) – se voltam para um antigo problema filosófico que, segundo o próprio autor, tendo resistido ao passar dos séculos, foi “posto de uma maneira mais aguda desde o desenvolvimento das ciências do homem, a ponto de levar a uma crise de nossa ciência e, ao mesmo tempo, de nossa filosofia” (P2, 11). O desafio filosófico dos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty é o de investigar e de compreender “como o homem é simultaneamente sujeito e objeto, primeira pessoa e terceira pessoa, absoluto de iniciativa e dependente” (P2, 12). Mas é prudente, antes de tudo, atentarmos à historicidade deste problema.

Já mencionamos, o problema abordado por Merleau-Ponty *não é novo*. Aliás, sabemos precisamente quando e com quem ele se estabelece na história da filosofia: no século XVII, com René Descartes. A formulação mais célebre desse problema se encontra nas *Meditações Metafísicas* (1641)<sup>3</sup> – esboçado desde a segunda meditação, sob a forma do dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*, mas reconhecido e explanado apenas na sexta meditação. Falamos, é claro, do “composto humano”, da união ou da mistura entre a alma e o corpo<sup>4</sup>. A alma e o corpo, conforme os trabalhos de Descartes, são distinguíveis e separáveis, já que, entre os termos, existe uma ligação contingente ou *de fato*, mas não

---

<sup>2</sup> O livro em questão já havia sido concluído no ano de 1938. Cf. GERAETS, Théodore. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, p. 1.

<sup>3</sup> É oportuno lembrar que o problema da união da alma e do corpo já havia sido formulado anos antes da publicação das *Meditações Metafísicas*, no livro *O homem* (1630). Descartes abre este livro descrevendo de quais partes o *homem* é composto: “esses homens [que Descartes descreverá em seu livro] serão compostos, como nós, de uma alma e de um corpo. É preciso que eu vos descreva, primeiramente, o corpo à parte, depois, a alma também à parte; e, enfim, que eu vos mostre como essas duas naturezas devem estar conjugadas e unidas para compor esses homens que nos assemelham” (DESCARTES, 2018, p. 127). O livro em questão, no entanto, resta inacabado.

<sup>4</sup> Nas palavras de Descartes, “a natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc. nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo” (DESCARTES, 1996, p. 328 e 329).

necessária ou *de direito*. Para Descartes, o modo de existência do *corpo* é substancialmente diferente do modo de existência do *espírito*. Isso significa que eles não podem coexistir, mas, concretamente, a existência humana nega o que o entendimento separa. Sendo assim, o problema de Descartes, segundo Merleau-Ponty, é o de “dar conta de um fato paradoxal: a existência do corpo humano” (UAC, 13) e sobre este fato paradoxal, “a análise filosófica não esgota a experiência” (UAC, 15). Merleau-Ponty se prende precisamente neste ponto, afinal, “Descartes não sustenta, pois, em parte alguma que se possa pensar a união. Não há nada a dizer sobre ela [...] A união só pode ser conhecida pela união” (UAC, 15), ou seja, em sua solução, “Descartes não buscou integrar o conhecimento da verdade e a prova da realidade, a intelecção e a sensação” (SC, 298 e 299). Eis, conforme Merleau-Ponty, a grande dificuldade do cartesianismo:

Descartes [...] que havia distinguido rigorosamente o espírito do corpo, chegou a afirmar que a alma era não apenas o comandante do corpo, como o piloto em seu navio, e sim, tão estreitamente unida a ele, que nele sofre, como observamos quando dizemos que temos dor de dente. Só que, segundo Descartes, quase não podemos falar dessa união da alma e do corpo, podemos apenas experimentá-la pela prática da vida; para ele, qualquer que seja nossa condição de fato e mesmo se de fato vivemos, segundo seus próprios termos, uma verdadeira “mescla” do espírito com o corpo, isso não nos tira o direito de distinguir absolutamente o que está unido em nossa experiência, de manter em direito a separação radical do espírito e do corpo, que é negada pelo fato de sua união e, finalmente, de *definir o homem sem se preocupar com sua estrutura imediata* e tal como ele aparece a si mesmo na reflexão: como um pensamento esquisitamente vinculado a um aparelho corporal, sem que a mecânica do corpo ou a transparência do pensamento sejam comprometidas pela sua mescla (C, 46 e 47; grifo nosso).

O ponto em questão é fundamental porque, para Merleau-Ponty, o fenômeno humano, tal como retratado por Descartes, é uma espécie de vereda bifurcada ou, no mínimo, um enigma, haja vista que,

Se levarmos a sério as etapas da *Iª Meditação*, não somos levados a considerar a *VIª Meditação* como uma simples aparência? E, inversamente, se levarmos a sério a *VIª Meditação*, como as etapas da *Iª* foram possíveis? [...]. Se a união da alma e do corpo é um pensamento confuso, como eu pude descobrir o *cogito*? E se eu descobri o *cogito*, como eu posso ser o sujeito naturado da *VIª Meditação*? (UAC, 16; grifo do autor).

Não é à toa, então, que, desde seus primeiros trabalhos, Merleau-Ponty se questiona a respeito do fenômeno humano, em especial, sobre a maneira como ele tem sido definido,

sobre o mistério da união da alma e do corpo. Neste sentido, Merleau-Ponty é um herdeiro de Descartes e, para Merleau-Ponty, a herança cartesiana é um campo de estudo essencialmente problemático. A respeito disto, concordamos com André Robinet que nos diz que Merleau-Ponty é, ao mesmo tempo, fiel e infiel a Descartes, pois o problema que Merleau-Ponty visa solucionar se origina na filosofia cartesiana, mas a solução proposta é a menos cartesiana possível. É verdade que, por um lado, o projeto merleau-pontiano se faz a partir de um dilema substancial do cartesianismo; é verdade também que, por outro lado, o racionalismo cartesiano encontra na filosofia merleau-pontiana uma de suas mais fortes críticas. Eis o *roteiro cartesiano* do qual fala Emmanuel de Saint Aubert <sup>5</sup>.

No entanto não é somente sobre o fundo da filosofia moderna que podemos compreender a filosofia de Merleau-Ponty; é igualmente preciso assumir como horizonte as filosofias e as ciências de sua época. Afinal, mencionamos acima, o problema se agravou. Em primeiro lugar, isso significa que é preciso considerá-lo em conformidade com as modificações ocasionadas ao longo dos anos, em especial, pelo desenvolvimento das ciências e das filosofias até meados do século XX. Em segundo lugar, isso significa que o problema perdurou a ponto de ser abordado por alguns dos contemporâneos de Merleau-Ponty.

---

<sup>5</sup> O *roteiro cartesiano* “percorre a obra de Merleau-Ponty do início ao fim” (SAINT AUBERT, 2005, p. 241), aliás, de acordo com Saint Aubert, o pensamento de Merleau-Ponty é “despertado por uma interrogação sobre a questão clássica da união da alma e do corpo e por uma contestação dos dualismos antropológicos” (SAINT AUBERT, 2005, p. 17 e 18 *et seq.*). No ano de 1959, em uma entrevista, Merleau-Ponty aborda novamente o assunto: “eu me lembro muito bem que, desde o fim de meus estudos, eu me encontrava apegado às relações da alma e do corpo como um problema que me interessava especialmente [...], e continuei nesse sentido por uma quinzena de anos, e é o resultado desse esforço que apareceu sob a forma de dois livros [...], ambos são mais ou menos consagrados ao problema das relações da alma e do corpo [...]. Desde o tempo dos meus estudos, eu me propus trabalhar sobre esse problema, as relações do espírito com aquilo que ele não é: como torná-los compreensíveis, como torna-los pensáveis” (MERLEAU-PONTY, *Chutes des Entretiens de Merleau-Ponty avec G. Charbonnier/ apud.* SAINT AUBERT, 2005, p. 17 e 18 – nota 4). Para Barbaras, Merleau-Ponty mantém com Husserl “um debate ininterrupto” (BARBARAS, 2001, p. 9). Ora, a mesma coisa ocorre com Descartes, inclusive porque, em certo aspecto, debater com Husserl é também debater com Descartes. Lembremo-nos de que, no ano de 1929, em uma de suas conferências proferidas em Paris, Husserl reconhece Descartes como patriarca da fenomenologia. De acordo com o fenomenólogo, o estudo das meditações cartesianas foi tão crucial à fenomenologia e ao sentido que esta adquiriu na época, que, por isso, ela poderia se denominar “novo Cartesianismo, um Cartesianismo do século XX” (HUSSERL, 2013, p. 1/ Hua I, 3). Além do mais, de acordo com Merleau-Ponty, a fenomenologia não poderia ter-se desenvolvido sem os saberes adquiridos desde René Descartes, melhor dizendo, ela não poderia ter-se constituído “antes de todos os outros esforços filosóficos que a tradição racionalista representa, nem antes da construção da ciência. Ela mede o afastamento entre nossa experiência e essa ciência” (P, 55). É, pois, neste sentido, que se pode compreender outra afirmação de Barbaras, qual seja, que o legado no qual o pensamento de Merleau-Ponty se enraiza é “cartesiano mais ainda que husserliano” (BARBARAS, 2001, p. 14).

A mesma dificuldade, a título de exemplo, também foi tratada por Jean-Paul Sartre em suas primeiras obras. Merleau-Ponty não perdeu a oportunidade de comentar e de se posicionar em relação aos trabalhos de seu então amigo – especialmente, em relação ao livro *O ser e o nada* (1943). No ano de 1946, em uma entrevista intitulada *O movimento filosófico moderno*, Merleau-Ponty afirma concordar com Sartre quando este define o fenômeno humano por certo número de contradições – como, por exemplo, a do *para-si* e do *em-si*, a do *eu* e do *outro* –, mas ressalta que, se Sartre as descreve como insuperáveis, para ele, ao contrário, “elas são ultrapassadas pelo próprio fato de vivermos, de percebermos as coisas, de percebermos os outros. Neste sentido, a síntese é dada com a antítese” (P1, 68). O mesmo ponto de vista é apresentado um ano antes, no artigo *A querela do existencialismo* (1945). Discorrendo sobre o livro de Sartre, Merleau-Ponty alega que, nele, as antíteses supracitadas “aparecem como alternativas, no lugar de serem descritas como o elo vivo de um dos termos ao outro e como sua comunicação” (SNS, 144). De um lado – e eis, para Merleau-Ponty, o mérito de Sartre –, o autor de *O ser e o nada* põe “de uma maneira aguda e com uma nova profundidade o problema central da filosofia, tal como ele se apresenta após as aquisições dos últimos séculos” (SNS, 145). De outro lado, o livro de Sartre “permanece demasiado e exclusivamente antitético” (SNS, 144). Em vista disso, Sartre, aos olhos de Merleau-Ponty, ainda é demasiado cartesiano.

O paralelo que Merleau-Ponty estabelece entre sua obra e a de Sartre já anuncia, de certo modo, algumas particularidades de seu projeto conciliatório. Afinal, desde o início, diz Merleau-Ponty, tratava-se “de unir a perspectiva idealista, segundo a qual nada é senão como objeto para a consciência, e a perspectiva realista, segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si” (PP, 574). É neste sentido, ou seja, por procurar uma espécie de síntese apaziguadora – ou melhor, um *terceiro termo* –, que podemos dizer que Merleau-Ponty é, também, um herdeiro de Hegel <sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Aliás, conforme André Robinet, Merleau-Ponty parece ter uma preferência por aquelas interpretações de Hegel que afirmam uma “dialética aberta e não sistematizada” (ROBINET, 1963, p. 63). Se levarmos em consideração o texto *L’existencialisme chez Hegel*, concluiremos que, de fato, Merleau-Ponty demonstra certa preferência ao Hegel da *Fenomenologia do espírito* (1807), o jovem Hegel, aquele para quem “todo problema de sistema parece esquecido” (SNS, 129), em detrimento do último Hegel ou, como diz Merleau-Ponty, ao “Hegel de 1827”.

É oportuno alertar: não se trata literalmente de unir duas visões de mundo contraditórias, uma defendida pela filosofia e outra pela ciência. Por este motivo, é mais adequado falarmos de um terceiro termo. A questão que norteia Merleau-Ponty é: “como sair do idealismo sem recair na ingenuidade do realismo?” (P1, 66). É preciso, primeiramente, abordar ambos os pontos de vista de um modo crítico, preservando o que cada um tem de verdadeiro, para, em seguida, pensar sua comunicação sob um novo prisma. A querela se afirma porque “parece impossível renunciar a alguma dessas perspectivas” (P2, 12). Afinal, “depois de Descartes, não podemos negar que a existência como consciência se diferencie radicalmente da existência como coisas” (SNS, 145) e, “depois do século XIX e tudo aquilo que ele nos ensinou sobre a historicidade do espírito, não podemos negar que a consciência esteja sempre em situação” (SNS, 145). Todavia, nas palavras de Merleau-Ponty, “nenhuma dessas duas perspectivas é satisfatória” (SNS, 142).

O problema corresponde, então, à discrepância entre a percepção “que o homem pode tomar de si mesmo, pela reflexão ou pela consciência, e a que ele obtém religando suas condutas às condições exteriores das quais elas claramente dependem” (P2, 11). Trata-se, em suma, de saber “como o mundo e o homem são acessíveis a duas espécies de investigação, umas explicativas, outras reflexivas” (PP, 574) <sup>7</sup>. É precisamente a oposição entre ambos os pontos de vista mencionados, entre ambas as investigações, que estabelece, como dissemos acima, uma querela ou, para utilizarmos outro termo – de origem husserliana –, uma *crise*.

O que está em questão por trás dessa problemática é, na verdade, a crise dos saberes anunciada, amplamente discutida por Edmund Husserl e reinterpretada por Merleau-Ponty <sup>8</sup>. Um dos objetivos de Husserl, segundo Merleau-Ponty, é o de tornar possível a coexistência entre esses saberes ou investigações de modo que “nosso pensamento não

---

<sup>7</sup> Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty descreve essa questão da seguinte forma: “o mundo, em seus setores que formam uma estrutura, é comparável a uma sinfonia, e o conhecimento do mundo é acessível por duas vias: podemos notar a correspondência das notas tocadas por diferentes instrumentos em um mesmo momento e o curso das notas tocadas isoladamente por eles” (SC, 199).

<sup>8</sup> Para Merleau-Ponty, crise é sinônimo de antinomia. A formulação merleau-pontiana da *crise*, de acordo com Leandro Cardim, “considera a terceira antinomia kantiana. De um lado, essa antinomia afirma a *necessidade* sustentada pelas ciências humanas (e as ciências em geral) para as quais o homem é um objeto condicionado pelo meio físico, orgânico, social e histórico. De outro lado, ela afirma a *liberdade* a partir de uma filosofia da consciência de herança cartesiana [...]. Aqui, a consciência é uma potência incondicionada que faz com que o sujeito jamais seja um objeto” (CARDIM, 2006, p. 23). O quadro apresentado é antinômico, pois aponta para uma situação em que encontramos duas afirmações que são, ao mesmo tempo, legítimas e contraditórias entre si.

seja considerado por nós nem como eterno e sem raízes no presente nem como evento sem valor intrínseco” (RC2, 173). Como? “Através de uma elucidação das suas relações e de seus procedimentos de conhecimento” (RC2, 152)<sup>9</sup>. Dessa forma, desde sua origem, a fenomenologia e o método fenomenológico aparecem como uma tentativa de reafirmar o diálogo entre filosofia e ciência. De acordo com Merleau-Ponty, Husserl não pensa a relação entre esses saberes como uma relação de dependência ou de subordinação, mas, sim, como “uma relação de envolvimento recíproco” (RC2, 175)<sup>10</sup>. Aliás, no artigo *O filósofo e a sociologia* (1951), encontramos a mesma colocação: Merleau-Ponty afirma que o grande mérito do último Husserl é apresentar “um campo e uma atitude de investigação onde a filosofia e o saber positivo podiam se reencontrar” (EP, 104). Apesar de reconhecer que Husserl sempre manteve uma rigorosa diferença entre a filosofia e as ciências, o filósofo francês insiste que, por exemplo, não é preciso “arruinar as ciências do homem para fundar a filosofia, nem arruinar a filosofia para fundar as ciências do homem” (EP, 97). Para Merleau-Ponty, a “tese de um paralelismo entre o saber positivo e filosofia, que faz com que cada afirmação de um corresponda a uma afirmação de outro, conduz, na verdade, àquela de um *envolvimento recíproco*” (EP, 104; grifo do autor). A

<sup>9</sup> Aliás, tal empenho, segundo Merleau-Ponty, também se encontrava na filosofia bergsoniana, haja vista que, “ele entreviu até a necessidade, afirmada por Husserl, de unir o saber filosófico e o saber positivo” (RC2, 179), embora, aos olhos de Merleau-Ponty, a filosofia de Bergson não tenha mantido sua promessa.

<sup>10</sup> Na seção denominada *Husserl, Scheler e Heidegger* do curso sobre as ciências humanas e a fenomenologia, Merleau-Ponty afirma que, ao contrário de Scheler e de Heidegger, que opõem filosofia e o saber positivo, Husserl “indica relações secretas entre essas duas ordens de pesquisa” (RC2, 175). Neste sentido, Merleau-Ponty é mais husserliano do que heideggeriano. Existe uma diferença fundamental entre o pensamento de Merleau-Ponty e o pensamento de Heidegger: para Merleau-Ponty, filosofia e ciência não apenas se comunicam, como, também, não há privilégio de um saber sobre o outro. Para Heidegger, ao contrário, diz Merleau-Ponty, “as ciências do homem são pura e simplesmente subordinadas à filosofia” (RC2, 175), aliás, “Heidegger utiliza um poder filosofante considerado ilimitado e que não necessita de recurso à etnologia ou à psicologia” (RC2, 175). Eis por que Merleau-Ponty o acusa de reivindicar “uma prioridade da filosofia” (RC2, 175). Além disso, cabe lembrar de uma nota de trabalho de Merleau-Ponty datada de novembro de 1960 – pertencente, portanto, à última filosofia de Merleau-Ponty. Nesta nota, o filósofo exprime que “não há nenhuma diferença *absoluta* entre a filosofia ou o transcendental e o empírico (vale mais dizer: o ontológico e o ôntico) – não existe fala filosófica absolutamente pura” (VI, 241; grifo do autor). Sabe-se que, para Merleau-Ponty a distinção mencionada não faz sentido, já que, para ele, não é possível realizar uma ontologia direta, mas somente uma ontologia indireta, ou seja, um discurso sobre o Ser por meio dos seres. Isso significa duas coisas. Em primeiro lugar, que a filosofia não pode se fechar sobre si mesma – algo que identificamos já no primeiro livro de Merleau-Ponty –, ela não pode se descolar de suas dependências, afinal, para se desenvolver, ela depende da linguagem, dos fenômenos, dos diferentes saberes, etc. E, em segundo lugar, que o método de Merleau-Ponty não é fortuito, já que “o filósofo francês assume a investigação sobre do ser como tarefa da filosofia, mas sua própria filosofia considera o ente como absolutamente necessário” (CARDIM, 2021, p. 122) Eis outro aspecto que distancia a filosofia de Merleau-Ponty da filosofia de Heidegger. A leitura que o próprio Merleau-Ponty apresenta da filosofia de Heidegger, autoriza-nos a dizer que, em certo aspecto, Merleau-Ponty se distancia do pensamento de Heidegger.

leitura que Merleau-Ponty engendra da obra de Husserl alega que não há oposição nem rivalidade entre essas duas investigações, pois, ao fornecer o fundamento transcendental das ciências, Husserl fornece uma maneira adequada para pensar sua relação.

Os trabalhos de Husserl colocam em evidência o agravamento do estado de crise dos saberes – que, nas palavras de Merleau-Ponty, culmina na concepção da filosofia como “afirmação autoritária de uma autonomia do espírito” (EP, 98) e na concepção da ciência como “simples notação dos fatos” (EP, 98). Haja vista este contexto, Husserl não só repensa, como, também, retoca o problema cartesiano de modo astuto e sofisticado. Se o estado de crise, apresentado na obra de Husserl, inspira Merleau-Ponty, é oportuno lembrar que, em contrapartida, *o filósofo francês não aceita a solução do fundador da fenomenologia*<sup>11</sup>. Eis o motivo pelo qual Merleau-Ponty, especialmente no livro de 1945, posiciona-se constantemente em relação a Husserl – aliás, o método fenomenológico e os trabalhos de Husserl são mais bem explorados no segundo livro, apesar de anunciado desde o quarto e último capítulo do primeiro livro. A relação de Merleau-Ponty com Husserl é, em suma, uma relação de adoção crítica.

É, portanto, sobre essa crise dos saberes que, desde seus primeiros projetos de pesquisa, Merleau-Ponty se debruça. Veremos que, na filosofia merleau-pontiana, “será a ciência, do interior dela mesma, que se abrirá para um novo domínio [...], o que permitirá a Merleau-Ponty afirmar que a ciência envolve, de forma inevitável, filosofia” (MOUTINHO, 2006, p. 42) e, reciprocamente, “a filosofia se verá impossibilitada de instalar-se na interioridade de um sujeito transcendental ou em análises de puras significações” (MOUTINHO, 2006, p. 42). Merleau-Ponty defende o mútuo envolvimento das ciências e da filosofia, uma vez que “toda ciência secreta uma

---

<sup>11</sup> O impasse é bem resumido por José Luiz Neves: ele ocorre porque, em última instância, para Husserl, a correlação intencional é “uma correlação transcendental e assimétrica: o mundo deve seu sentido à consciência, que não deve seu sentido ao mundo [...]”. É o que Merleau-Ponty não cessará de criticar ao longo de toda a obra” (NEVES, 2018, p. 28). Desde seus primeiros trabalhos até suas últimas publicações, Merleau-Ponty não deixa de apontar que, para Husserl, a redução sempre foi problemática. Na *Fenomenologia*, por exemplo, diz-nos Merleau-Ponty, “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis por que Husserl sempre volta a se interrogar sobre a possibilidade da redução. Se fôssemos espírito absoluto, a redução não seria problemática” (PP, 10), ou ainda, em *O filósofo e sua sombra* (1959), a redução fenomenológica “nunca deixou de ser uma possibilidade enigmática para Husserl” (S, 203). O fato é que, para Merleau-Ponty, “a fenomenologia é o estudo das essências” (PP, 1), tal como era para Husserl; mas, antes, ela é “uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo senão a partir de sua ‘facticidade’” (PP, 1). Isso quer dizer que o verdadeiro interesse de Merleau-Ponty não é o fluxo transcendental, mas, sim, a experiência da percepção, o mundo vivido.

ontologia, toda ontologia antecipa um saber e que, enfim, cabe a nós resolvermos isso de modo que filosofia e ciência sejam ambas possíveis” (EP, 97 e 98). Sendo assim, a *desaprovação da ciência* – mencionada por Merleau-Ponty<sup>12</sup> – é, na verdade, uma crítica a seu cientificismo, que tem como movimento simétrico a desaprovação da significação pura. De um lado, a ciência perde suas fronteiras na medida em que seus fatos “são modelos construídos, são idealizações, o que implica dizer que eles envolvem significações” (MOUTINHO, 2006, p. 42). De outro lado, “a filosofia não se define por certo domínio que lhe seja próprio” (EP, 117), o que significa que ela busca seu material fora de si mesma. Os problemas filosóficos estão, de algum modo, presentes no desenvolvimento dos saberes particulares e estes, por sua vez, abrem novos caminhos à filosofia, já que “uma ciência sem filosofia não saberia, literalmente, do que fala. Uma filosofia sem exploração metódica dos fenômenos só chegaria a verdades formais, quer dizer, a erros” (SNS, 170 e 171).

Em síntese, se quisermos compreender o fenômeno humano, não poderemos, por um lado, ater-nos a um caminho exclusivamente objetivo ou realista e, em compensação, é impreterível admitir que, para Merleau-Ponty, afirmar isso não é advogar por qualquer espécie de idealismo. Merleau-Ponty não se coloca em frente à alternativa para aceitá-la, mas para repensar seus termos e, dessa maneira, superá-la. À vista disso, é necessário, resume bem Geraets, “manter as duas perspectivas naquilo que elas têm de legítimo e, a partir disso, compreender sua relação” (GERAETS, 1971, p. 35). Como, então, suplantar a alternativa que, há muito, impôs-se? Conforme Merleau-Ponty, é preciso de uma *dupla abordagem*, ou seja,

É preciso, de um lado, seguir o desenvolvimento espontâneo da ciência positiva, perguntando-nos se ela verdadeiramente reduz o homem à condição de objeto, e, por outro lado, reexaminar a atitude reflexiva e filosófica, buscando se ela verdadeiramente nos autoriza a nos definir como sujeito incondicionado e atemporal. Quiçá, essas pesquisas convergentes terminarão por colocar em evidência um *meio comum* da

---

<sup>12</sup> Cf. PP, 3. Ao afirmar isso, Merleau-Ponty não está negando o valor das ciências. O que se quer saber é se “a ciência oferece ou oferecerá uma representação do mundo que seja completa, que se baste, que se feche de alguma maneira sobre si mesma, de tal forma que não tenhamos mais nenhuma questão válida a colocar além dela” (C, 5 e 6). Sendo assim, o questionamento que o pensamento moderno destina à ciência não visa a limitar ou, antes, a contestar sua existência. Trata-se, em suma, de saber se “ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela [...] e que não sejam concluídas por leis, como as da física clássica, vinculando determinadas consequências a determinadas condições (C, 6). É preciso considerar que a própria ciência está inclusa no que Merleau-Ponty chama de *pensamento moderno*. Aliás, é a própria ciência, com base nos desenvolvimentos da época, que nos convida a formular essas questões “e nos convida a responder negativamente” (C, 6).

filosofia e da ciência positiva, e por nos revelar, abaixo do sujeito e do objeto puros, como que uma *terceira dimensão* onde nossa atividade e nossa passividade, nossa autonomia e nossa dependência, cessarão de ser contraditórias (P2, 13; grifo nosso).

No contexto de crise – onde se mantém a distância e o antagonismo entre os diferentes modos de investigação – explica-nos Chauí, “a ciência trabalha às cegas” (CHAUÍ, 2002, p. 209) e a filosofia trabalha “sem ter o que ver” (CHAUÍ, 2002, p. 209). Assim sendo, é preciso encontrar uma maneira de romper com o cordão sanitário que os separa e, ao mesmo tempo, buscar o meio comum capaz de “pensar o espírito *e sua dependência* – ideias e seu movimento, o entendimento e a sensibilidade” (EP, 98; grifo do autor). É necessário, de uma vez por todas, “compreender as duas coisas de uma vez” (SNS, 145).

As primeiras obras de Merleau-Ponty, portanto, compõem um esforço do autor para elucidar e superar as dicotomias e antinomias impostas desde a filosofia moderna, como, por exemplo, os problemas da *relação entre consciência e natureza, sujeito e objeto, alma e corpo, interioridade e exterioridade, liberdade e determinação* ou ainda, em outros termos, entre *sentido e não-sentido*<sup>13</sup>. Sabemos que, em suas obras iniciais, o objetivo de Merleau-Ponty é compreender o paradoxo humano (ao mesmo tempo, sujeito e objeto, primeira pessoa e terceira pessoa, livre e determinado). A tese – mostrar que “interior e exterior são inseparáveis” (PP, 546) – é a mesma em ambos os livros, no entanto o método descritivo se orienta de acordo com a dupla abordagem supramencionada: de um lado, o primeiro livro, *A estrutura do comportamento*, considera o homem pela perspectiva da terceira pessoa, ou seja, do exterior e, de outro lado, o segundo livro, a *Fenomenologia da percepção*, considera o homem de seu interior, ou seja, em primeira pessoa.

Por fim, cabe alertar que, quem nunca teve contato com a filosofia de Merleau-Ponty, poderá se sentir desconfortável na medida em que lê suas obras, pois, como bem explica Waelhens, o que é defendido pelo autor “não é de fácil acesso e, se não choça certo sentimento espontâneo de nosso ser, vai diretamente de encontro a tudo o que a filosofia moderna nos ensinou a pensar no que concerne a esse ser” (WAEHENS, 1970,

---

<sup>13</sup> A expressão mencionada aparece originalmente no final do livro de 1945. Segundo Merleau-Ponty, ela formula “esses problemas clássicos em uma outra linguagem que os reduz ao essencial: em última análise, a questão é compreender qual é, em nós e no mundo, a relação entre o *sentido* e o *não-sentido*” (PP, 574). Mais tarde, em 1948, a mesma expressão é utilizada como título de um livro de Merleau-Ponty. O livro, *Sens et non-sens*, reúne artigos de publicados em diferentes periódicos entre 1945 e 1947.

p. 12). Segundo Waelhens, o que Merleau-Ponty parece querer dizer ao seu leitor é que “todos os caminhos traçados por *uma certa* história são becos sem saída” (WAELEHENS, 1970, p. 13; grifo nosso). Resta, então, que, a partir desse “beco sem saída”, um novo caminho seja aberto, a começar por uma reforma do entendimento e, *a fortiori*, por uma revisão das categorias tradicionais, pois,

Se mantidas, reviveriam o conflito perpétuo do saber positivo e da filosofia, e deixariam, face à face, um saber empírico rico, mas cego, e uma consciência filosófica que bem enxerga a particularidade do homem, mas que não sabe que nasceu, e para a qual os acontecimentos exteriores que mais diretamente lhe dizem respeito permanecem sem sentido (P2, p. 12).

## 1. CIÊNCIA E FILOSOFIA

Em 1942, Merleau-Ponty publica seu primeiro livro e, assim, dá um passo importante em direção à reformulação das categorias tradicionais, bem como à resolução da crise mencionada anteriormente. O problema central do livro é “compreender as relações da consciência e da natureza” (SC, 1). Para o filósofo, tamanha empreitada só é possível graças à conjuntura das pesquisas filosóficas e experimentais de sua época: estas pesquisas “se orientam, cada uma à sua maneira, em direção a mesma revisão das relações do subjetivo e do objetivo” (SNS, 172) <sup>14</sup>. O tema geral da obra ou, como nos diz Natália Fujita, o “eixo organizador da exposição” (FUJITA, 2018, p. 45), é a valiosa noção de *comportamento*. Valiosa por dois motivos. Em primeiro lugar, pois ela é um objeto comum às diferentes psicologias experimentais abordadas pelo filósofo. E, em segundo lugar, pois, “tomada em si mesma, ela é neutra em relação às distinções clássicas do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’ e pode, assim, dar-nos a ocasião de defini-los novamente” (SC, 3).

A noção de *comportamento*, esclarece-nos Bimbenet, surge no início do século XX, com o behaviorismo (e, em seguida, é adotada por outras escolas da psicologia), porquanto o psicólogo decide trabalhar “a partir das respostas observáveis que um indivíduo fornece às situações observáveis” (BIMBENET, 2004, p. 38) ou, em outras palavras,

Reagindo contra a falta de objetividade do método de introspecção, o psicólogo progressivamente deslocou sua definição de fato psíquico: doravante, ele não mais se ocupará dos estados interiores da consciência, que, de fato, são acessíveis apenas a um, mas das reações

---

<sup>14</sup> Sobre o tema em questão, recomendamos a leitura dos primeiros projetos de pesquisa de Merleau-Ponty, respectivamente, *O Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção* (1933) e o segundo projeto, denominado *A natureza da percepção* (1934). O primeiro projeto propõe, em especial, retrabalhar o problema da percepção, *dado o estado das pesquisas filosóficas e científicas da época*. Segundo Merleau-Ponty, cabe “uma síntese dos resultados das psicologias experimentais e da neurologia no que tange ao problema da percepção” (PTNP, 12); é preciso, segundo ele, “determinar pela reflexão a sua significação exata e talvez reformular certas noções psicológicas e filosóficas em uso” (PTNP, 12). Já o segundo projeto apresenta alguns dos resultados obtidos no primeiro ano de pesquisa. Merleau-Ponty entrevê que a *Gestalt* apresenta uma “concepção inteiramente nova do conteúdo da consciência” (NP, 28). E, além disso, propõe avanços em relação ao tema em questão. De acordo com Merleau-Ponty, no que concerne à percepção, nos trabalhos mais canônicos, assim como nas recentes publicações, não se encontravam, na França dos anos 1930, referências às últimas pesquisas experimentais e filosóficas elaboradas entre o final do século XIX e o início do século XX (o que justificava ainda mais sua investigação). Dentre essas pesquisas, encontramos os nomes de Husserl, Heidegger, Fink, Scheler, Koehler, Koffka, Gelb, Goldstein, Wertheimer, Buytendijk, Freud, etc.

observáveis de um indivíduo em face de uma situação determinada (BIMBENET, 2000, p. 59).

A assimilação do *comportamento* representa uma modificação no estado do saber da psicologia, uma vez que, em proveito de um objeto de estudo acessível a todos, ou seja, de um objeto verificável, abandona-se o subjetivismo<sup>15</sup>. Entretanto, “reagindo contra as trevas da intimidade psicológica” (SC, 4 – nota 1), “a negação da consciência como realidade interior se faz, segundo a antinomia clássica, em prol da fisiologia” (SC, 4) e, assim, “o comportamento é reduzido a uma soma de reflexos e de reflexos condicionados entre os quais não se admite nenhuma conexão intrínseca” (SC, 4). Portanto, o behaviorismo se retira do subjetivo para se firmar no objetivo. Eis a “desordem ideológica” (SC, 3 – nota 1) que, conforme Merleau-Ponty, comprometeu a noção de *comportamento* desde suas origens.

A interpretação do comportamento como coisa não é, entretanto, um destino, não é uma necessidade. “A pretensão do behaviorismo era de nos instalar no objetivo, mas a noção de *comportamento*, pela análise, se aprofunda e se desdobra” (RC2, 184). O aprofundamento da noção de *comportamento*, conforme Merleau-Ponty, sugere que “Watson tinha em vista, quando falava de comportamento, aquilo que outros chamaram de *existência*” (SC, 3 – nota 1; grifo do autor). Isso quer dizer que, bem compreendido, o comportamento anuncia ou antecede o *terceiro gênero de ser* do qual fala o livro de 1945. Diz-nos Bimbenet, o comportamento já opera “o tipo redução que praticará a *Fenomenologia da percepção*” (BIMBENET, 2004, p. 41), uma vez que, em certo sentido, “suspende as oposições familiares à atitude natural” (BIMBENET, 2004, p. 41). Já mencionamos, o que há de profundo e de saudável na noção de *comportamento* é sua neutralidade: para compreendê-la, não é preciso inscrevê-la, de antemão, em um dos lados da alternativa. E, sendo assim, ela manifesta o ser humano como *debate perpétuo* com um mundo (físico, biológico e social). Aliás, “um debate entre o indivíduo e o mundo” (RC2, 182) é a própria definição de *comportamento*. Optar por um dos termos da alternativa – como fez o behaviorismo – é reduzir este debate a um monólogo ou a um solilóquio. Um debate, ao contrário, é um diálogo, uma permuta.

---

<sup>15</sup> De um lado, o fato psíquico, inextenso, é “conhecido por apenas um” (SC, 3; grifo do autor), de outro lado, a objetividade é “a possibilidade de um conhecimento válido para uma pluralidade de pessoas e a observação funda a verificação. A alternativa é entre um saber indizível e um saber comunicável” (RC2, 177).

Ora, conforme o Merleau-Ponty, um dos méritos da filosofia fenomenológica ou existencial é o de nos “fazer *ver* o liame do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros” (SNS, 120; grifo do autor). A *existência*, diz Merleau-Ponty, não é senão “o movimento pelo qual o homem é no mundo” (SNS, 143), ela é o movimento pelo qual o homem se engaja numa situação (física, biológica, social ou histórica). O comportamento, dado que precede a noção de *existência*, já desvela ou exprime a *relação de ser* entre o sujeito e o mundo, ou seja, aquela relação segundo a qual, “paradoxalmente, o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, em certa medida, esse *intercâmbio*” (SNS, 144; grifo do autor). Portanto, Merleau-Ponty não tardou em notar que as ciências e as filosofias contemporâneas têm, pelo menos, um ponto em comum: “nos apresentar [...] a consciência lançada no mundo” (SNS, 120). À vista disso, o problema do comportamento se resume do seguinte modo:

O comportamento envolve um campo físico, um campo fisiológico e um campo mental, nele se articulam matéria, vida e espírito, de modo que, se encontrarmos a chave segundo a qual esses campos se articulam, isto é, se encontrarmos a chave da *unidade do sujeito*, não teremos apenas a resposta para o problema clássico da relação entre corpo e alma, teremos ainda o fundamento da unidade das ciências, uma vez que, evidentemente, os domínios da ciência aí se articulam (MOUTINHO, 2006, p. 56)

O comportamento é o protagonista dessa história, porém seu movimento, suas falas e seus gestos só são compreendidos ou elucidados por intermédio da noção de *forma*. A forma é o ponto aglutinador por meio do qual podemos compreender a articulação entre as ordens mencionadas por Moutinho, ou ainda, conforme Chauí, a *forma* é “princípio unificante, diferenciador e articulador da unidade e da diferença” (CHUAÍ, 2002, p. 246). A forma é um operador conceitual que dissolve a falta de comunicação entre as concepções idealistas e realistas, essa noção, diz o filósofo francês, “poupa-nos da alternativa de uma filosofia que justapõe os termos exteriormente associados e de outra filosofia que reencontra as relações intrínsecas do pensamento em todos os fenômenos” (SC, 193 e 194). No livro de 1942, no entanto, Merleau-Ponty oferece apenas uma definição funcional do termo, isto é, há forma “onde as propriedades de um sistema se modificam para qualquer alteração ocorrida em apenas uma de suas partes e se preservam, ao contrário, quando todas elas se modificam, mas conservam entre elas a mesma relação” (SC, 67). À vista disso, ela possui duas propriedades complementares e antagônicas: “ela é resistente ou flexível, já que a alteração das partes individuais pode manter inalterada a

relação entre as partes” (BIMBENET, 2000, p. 61) e, ao mesmo tempo, “ela é frágil ou contingente, já que a alteração de uma única parte é suficiente para modificar as propriedades do todo” (BIMBENET, 2000, p. 61).

A noção de *forma*<sup>16</sup> se origina, no final do século XIX, com trabalhos de Christian von Ehrenfels – particularmente, com o livro intitulado *Sobre as qualidades formais* (1890) – e se consolida com os estudos da *Gestaltpsychologie*, que enfatizam o papel dos conjuntos, configurações ou todos percebidos, que não podem ser reduzidos ou decomponíveis em elementos ou objetos simples. O que isso significa? Encontramos uma boa imagem no livro *Piloto de guerra* (1942), de Antoine de Saint-Exupéry:

Uma catedral é bem diferente de uma soma de pedras [...]. Não são as pedras que a definem, é ela que enriquece as pedras com seu próprio significado. Essas pedras são enobrecidas por serem pedras de uma catedral. As pedras mais diversas contribuem para sua unidade. A catedral absorve até as carrancas mais careteiras em seu cântico (SAINT-EXUPÉRY, 2015, p. 162).

Ao compreender o comportamento à luz da noção de *forma*, Merleau-Ponty quer dizer que, assim como a catedral, ele é uma unidade cujo sentido ultrapassa a soma de suas partes. Merleau-Ponty, de fato, “retoma os dois critérios de Ehrenfels, a saber, o da anterioridade do todo sobre as partes e o da transponibilidade” (NEVES, 2018, p. 49), ou seja, o todo não é a soma de suas partes, mas, também, não é indiferente a elas.

É nesse contexto que, livre dos prejuízos em que se encontrava inicialmente, a noção de *forma* permite a Merleau-Ponty “alcançar uma nova racionalidade, livre do intelectualismo e do subjetivismo filosóficos e do realismo e do objetivismo científicos” (CHAUÍ, 2002, p. 218). Ora, uma vez que permite relacionar o todo e as partes e que “estabelece uma comunicação e uma mistura do objetivo e do subjetivo” (SNS, 172), a forma “recoloca em questão a alternativa clássica da *existência como coisa* e da *existência*

---

<sup>16</sup> Segundo o verbete *estrutura* do *Dicionário dos intraduzíveis*, “derivado de um particípio de *stellen*, ‘juntar, compor, criar’, *Gestalt* (forma, configuração) pertence ao alemão coloquial, mas tem sido usado por psicólogos, baseados na *Gestaltqualität*, a ‘qualidade da forma’ de C. von Ehrenfels (1890), para designar a forma global percebida como tal, o todo ou ‘totalidade’ (*Ganzheit*) que é mais do que a soma de suas partes [...]. Disseminada pela *Gestalttheorie*, *Gestalt* aparece quase como sinônimo de estrutura” (BOURGET, 2014, p. 1067). Merleau-Ponty, por sua vez, traduz *Gestalt* por *forme* (forma). Por vezes, como mencionado, os conceitos de *estrutura* (*gestalten*) e *forma* podem parecer intercambiáveis, não obstante, prefere-se utilizá-los da seguinte maneira: o arranjo de partes que constitui um todo é uma *estrutura*, enquanto esse todo, considerado como uma unidade, é denominado *forma*. Toda forma é estruturada e toda estrutura tem forma. Ademais, quando Merleau-Ponty utiliza o termo original, isto é, *Gestalt*, é normalmente para se referir à *Gestalttheorie*.

como consciência” (SNS, 171 e 172), ou seja, estabelece uma *nova dimensão de ser*, já que ela é “a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis” (SC, 313). Ao apresentar uma região que não se deixa inscrever na dualidade clássica, a prática científica não somente questiona o sentido dado à palavra *existência*, como, também, “exige do filósofo um novo comentário” (CARDIM, 2006, p. 30).

É a partir da perspectiva do *espectador estrangeiro* que, no livro de 1942, Merleau-Ponty busca descrever as relações entre a consciência e a natureza. Para bem entender este percurso metodológico do autor, é preciso, antes de qualquer coisa, levar em consideração a relação entre *A estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção*.

Basta lembrarmos de sua dupla abordagem para afirmarmos que, em síntese, Merleau-Ponty propõe um jogo de perspectivas sobre o mesmo tema, já que, explica-nos Waelhens, em certo sentido, “é dedicar-se a um mesmo objeto tanto descrever o comportamento do homem quanto sua percepção da coisa” (WAEHENS, 1970, p. 10). E, sendo assim, as perspectivas apresentadas nos dois livros, respectivamente, a da terceira pessoa e a da primeira pessoa, apesar de distintas, não somente se complementam como, também, estão em íntima relação. No entanto não é somente o tema das obras que desenha sua interdependência. A complementariedade dos livros se dá, antes, pela necessidade de ampliar o escopo da crítica, pois o problema em questão não é absolutamente resolvido na primeira obra. Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty desenvolve uma crítica ao realismo e ao naturalismo científicos, porém, recorda-nos Neves,

Na medida em que a solução se apoia em apresentar o comportamento como forma gestaltista, e, portanto, como sentido *para* uma consciência, essa desautorização do realismo ainda não basta para refutar o intelectualismo do ego transcendental, kantiano ou husserliano, cuja revisão é apenas esboçada nas passagens finais do livro sem que isso acarrete uma efetiva redescrição da intencionalidade adequada ao caráter autóctone da forma (NEVES, 2018, p. 35)

A refutação do realismo não implica a rejeição do intelectualismo. A abordagem em primeira pessoa, apresentada na *Fenomenologia da percepção*, pretende dar conta do limite das análises do ponto de vista do espectador estrangeiro. Afinal, no segundo livro, o filósofo aborda o mesmo problema, mas, ali, “trata-se de combater o intelectualismo em seu terreno próprio” (NEVES, 2018, p. 36). O que, segundo Bimbenet, deve ser

reiterado é que nada, “além da diferença do ponto de vista adotado no início, separa as duas obras” (BIMBENET, 2004, p. 41), sobretudo, porque o método “permanece fundamentalmente descritivo nos dois casos, e autoriza, em ambas as obras, a passagem quase sem transição do ponto de vista exterior da psicologia ao ponto de vista reflexivo” (BIMBENET, 2004, p. 41) ou interior, que exige uma fenomenologia da percepção.

Isto posto, retornemos às considerações concernentes ao *espectador estrangeiro* e, para tanto, pensemos analogamente com o que ocorre, por exemplo, no teatro e no cinema. Quando vamos ao teatro e nos propomos a assistir um espetáculo, quase sempre o assistimos enquanto espectadores estrangeiros. Por um lado, no teatro – em especial, no denominado teatro burguês –, o ponto de vista da primeira pessoa é o do ator, que, em cena, vive e participa do jogo cênico. Por outro lado, a perspectiva do público é a da terceira pessoa, que, *de fora*, apenas observa o espetáculo. O cinema – em contraponto ao uso da *câmera subjetiva*, cuja intenção é colocar o espectador no lugar da personagem, ou seja, colocá-lo em primeira pessoa –, também faz uso recorrente desse recurso por intermédio da *câmera objetiva*, que dá uma visão do exterior ao espectador. Observamos um diálogo *de fora*, atentamo-nos às reações de cada personagem, às vezes, de perto, às vezes, de longe, mas nunca de dentro da cena; somos capazes de descrever seus detalhes, mas, supostamente, observando-a de fora, não participamos efetivamente dela, não interferimos, e, dessa forma, tornamo-nos alheios em relação a cena. Em suma, não nos identificamos com o sujeito da experiência. Ora, não é esta a ambição das ciências clássicas? Não é precisamente este o seu procedimento? Sim. E, de fato, Merleau-Ponty parece se inspirar no método objetivo das ciências para abordar os próprios trabalhos científicos.

Em *A estrutura do comportamento*, o filósofo francês age “*como se fosse possível que um saber sobre o mundo fosse constituído sem que a consciência se fizesse parte interventora*” (ROBINET, 1963, p. 6; grifo nosso). A consciência será, dessa maneira, vista como uma coisa ou como um objeto. E, para tanto, o autor aceita e parte da definição dominante de *natureza*, isto é, “uma multiplicidade de eventos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade” (SC, 1), que, no decorrer da obra, será situada e abandonada. Fiéis ao realismo e à explicação causal, as ciências que assim pensam expressam “uma posição filosófica (epistemológica e ontológica) pré-crítica” (FUJITA, 2018, p. 47). Apesar da desordem ideológica, dos quadros ontológicos inadequados, a

ciência afirma o contato com o mundo que era negado pelas filosofias neokantianas. Por esse motivo, o diálogo com a ciência “constitui uma necessidade fundamental” (FUJITA, 2018, p. 57).

À vista disso, é importante ter em mente que, na obra de Merleau-Ponty, o método do *espectador estrangeiro*, “com sua exigência de neutralidade descritiva, é inseparável, ao mesmo tempo, de um trabalho crítico dedicado a ultrapassar o pensamento causal em direção de um ponto de vista transcendental”. (BIMBENET, 2000, p. 27), com a promessa de não assumir um idealismo. O que, em suma, o autor propõe, diz-nos Bimbenet, é ultrapassar “o mito de uma exterioridade sem interioridade” (BIMBENET, 2004, p. 45). O fato é que ao se retirar do mundo ou ao se fazer estrangeira para si mesma, “a consciência continua, no entanto, a pensar a *si mesma*” (BIMBENET, 2004, p. 43; grifo do autor), pois “esse entendimento *fora de si* somente se compreende juntamente a um entendimento *reflexivo de si*” (BIMBENET, 2004, p. 44; grifo do autor)<sup>17</sup>. Sendo assim, Merleau-Ponty levanta um questionamento que dá o tom da obra:

A solução, ela se encontra em um puro e simples retorno ao criticismo? E, uma vez feita a crítica da análise real e do pensamento causal, não haveria nada de fundado no naturalismo da ciência, nada que, “compreendido” e transposto, devesse encontrar lugar em uma filosofia transcendental? (SC, 3).

Veremos que, de fato, Merleau-Ponty encontrará “a verdade filosófica do naturalismo e do realismo” (SC, 338) que, bem compreendida e transposta, terá seu lugar em uma filosofia transcendental.

Por fim, o trajeto de Merleau-Ponty não só tem seu ponto de partida *do exterior*, mas também *de baixo*<sup>18</sup>. Há, pelo menos, duas interpretações para tal expressão. Uma delas concerne ao método do livro, quer dizer, Merleau-Ponty não parte de uma teoria, mas se volta à *observação e a descrição dos comportamentos*. Afinal, explica-nos Bimbenet, “a psicologia clássica é acusada de ir de uma teoria mal fundada até os

---

<sup>17</sup> No curso denominado *Estrutura e conflitos da consciência infantil*, Merleau-Ponty reitera que “não há diferença de natureza entre observação de si (introspecção) e observação exterior. Mesmo para nós nos observarmos, recorreremos à prova da conduta, não confiamos nas impressões, concluímos segundo os dados de nossa própria conduta. É inútil se deixar possuir pela alternativa, há uma identidade consumada de todos os métodos, já que todos aplicam-se a encontrar a estrutura de uma conduta” (RC1, 186).

<sup>18</sup> Nas palavras do filósofo, “chegaremos a essas questões partindo de baixo” (SC, 3). Cf. também GOLDSTEIN, Kurt. *A estrutura do organismo*, Introdução.

comportamentos mal interpretados” (BIMBENET, 2004, p. 39) <sup>19</sup>, por sua vez, “inversamente, na psicologia contemporânea, é a observação direta de nossos comportamentos, dito de outro modo, dos únicos dados verificáveis, que guia a construção teórica” (BIMBENET, 2004, p. 39). A segunda interpretação é justamente acerca desses “únicos dados verificáveis”, isto é, sua investigação tem sua gênese ao nível dos comportamentos reflexos, perpassando pelos comportamentos superiores até, por fim, chegar aos comportamentos propriamente humanos. Esta é a interpretação de Geraets, para quem a expressão *partir de baixo* significa “começar ao rés dos fenômenos exteriores, e não pelo cogito, por uma reflexão para a qual só haveria um pensamento de comportamento” (GERAETS, 1971, p. 39). Antes de serem interpretações antagônicas, embora distintas, elas são complementares e, de fato, parecem fazer jus às ambições de Merleau-Ponty com *A estrutura do comportamento* – e também, é claro, com o livro de 1945. Portanto, o movimento de *A estrutura do comportamento* é ascendente, ou seja, *do baixo ao alto*, e centrípeto, isto é, *do exterior ao interior* – diametralmente inverso ao movimento da *Fenomenologia da percepção*.

Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty se dedica às investigações explicativas e, pelo mesmo gesto, afirma a comunicação do saber filosófico e do saber científico. Afinal, o próprio cientista se porta como filósofo “na medida em que não é somente encarregado de anotar os fatos, mas de os compreender. No momento da interpretação, ele mesmo já é filósofo” (EP, 102 e 103). No entanto, “se os fatos dizem outra coisa ou algo além daquilo que o cientista viu ali, o filósofo profissional não está desqualificado para reinterpretar os fatos que ele mesmo não observou” (EP, 103). Eis o ponto de partida da reflexão. Eis o itinerário a ser percorrido a partir de agora. Portanto, embora seus pés estejam na filosofia, Merleau-Ponty está com olhos voltados para outras áreas do saber. Assim, “a vida não-filosófica, sob suas diferentes modalidades – política, científica, e também literária e artística – se oferece menos como um meio de acabar com a interrogação filosófica, do que, ao contrário, como um meio de relançá-la”

---

<sup>19</sup> Veremos que Merleau-Ponty acusará Ivan Pavlov – assim como a Charles S. Sherrington – de partir de uma teoria, sem se preocupar, de fato, com uma fiel descrição dos fenômenos; como se – explica-nos Bimbenet – “o postulado materialista valesse de início em face à observação, como se o essencial fosse *salvar* esse postulado mais que aos próprios fenômenos” (BIMBENET, 2004, p. 38 e 39). Segundo Merleau-Ponty, quanto à reflexologia de Pavlov, por exemplo, “os fatos não caminham no sentido da sua teoria” (RC2, 209).

(BIMBENET, 2004, p. 26). E, neste sentido, as modalidades da vida não-filosófica são, nas palavras de Merleau-Ponty, “metafísicas ou transnaturais” (SNS, 162).

## 2. O ESTUDO DO COMPORTAMENTO

### 2.1. ORGANISMO E MEIO

A relação do organismo e do meio foi compreendida, por muitos anos, a partir da noção de *reflexo*. A história da noção de *reflexo*, de acordo com Merleau-Ponty, ressalta ainda mais a insuficiência das alternativas clássicas do sujeito e do objeto, do materialismo e do espiritualismo e do mecanicismo e do vitalismo. Como mencionado anteriormente, na medida em que os psicólogos se desfilaram do subjetivismo dos dados imediatos da consciência, buscou-se construir uma explicação objetiva em psicologia com base na concepção de *comportamento*. Entretanto, ao se retirarem de um extremo, os psicólogos se estabeleceram em outro. O comportamento, como resultado, passou a ser compreendido segundo os métodos de *análise real* e de *explicação causal* que consistem, grosso modo, na decomposição do *objeto* estudado: presume-se a possibilidade de encontrar, enumerar e explicar separadamente os mais simples elementos que o constituem. Uma vez descobertos, para construir e reproduzir sua cadeia causal, basta que os religuemos. É justamente o método de análise real que a *teoria clássica do reflexo* aplica para explicar qualquer comportamento. Aliás, o próprio conceito de *reflexo* abarca, em sua definição, noções como as de *estímulo*, *local da excitação*, *circuito reflexo* e *reação*, ou seja, desde o início se pressupõe partes e processos espaciais e temporalmente distintos. O reflexo, explicado pela causalidade linear, enquanto uma soma de partes, regra tanto a explicação dos *comportamentos reflexos* quanto dos *comportamentos superiores*<sup>20</sup>. Portanto, os comportamentos eram explicados segundo uma concepção atomista e mecanicista. De acordo com Merleau-Ponty, esse *modus operandi* é infiel com os fatos. A observação é conduzida segundo as hipóteses da própria teoria do reflexo e, na maior parte dos casos, o cientista se preocupa em salvar a teoria da qual ele partiu do que, ao contrário, reinterpreta os fenômenos observados por ele. Eis o motivo pelo qual a teoria clássica do reflexo, sem abandonar suas ideias diretrizes, acrescenta hipóteses auxiliares que literalmente contradizem seus próprios postulados.

---

<sup>20</sup> Veremos mais à frente que, por exemplo, no behaviorismo, a definição apresentada acima foi, conforme Merleau-Ponty, estendida aos comportamentos superiores e, desde então, estes foram tratados “como simples complicações da conduta reflexa” (P2, 14). Por outro lado, em outros autores, como é o caso de Pavlov, “instâncias superiores foram sobrepostas às condutas elementares [...], mas, superadas ou não por outra instância, o mecanicismo era admitido sem dificuldade na base” (P2, 14).

Ora, ao longo do primeiro capítulo de *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty elenca inúmeras observações críticas concernentes à concepção clássica de *reflexo*. Os fatos e os exemplos mencionados são, segundo ele, amplamente difundidos no meio científico. No entanto os trabalhos de Weizsäcker e de Goldstein, bem como os de Gelb e de Buytendijk, os abordam sob categorias originais que sugerem “uma concepção nova da explicação em fisiologia” (SC, 9 – nota 1). Veremos que Merleau-Ponty se esforça para mostrar que “o organismo não funciona como uma máquina” (P2, 14) e que, além disto, “a teoria clássica do reflexo é ultrapassada pela fisiologia contemporânea” (SC, 9).

Para discorrer sobre a concepção clássica do funcionamento nervoso, Merleau-Ponty nos apresenta primeiramente uma distinção que situa tanto o universo da ciência – o que podemos denominar de *consciência científica* – quanto aquilo que ele chama de *consciência ingênua*. O primeiro é definido por oposição ao segundo: a teoria clássica exige que rejeitemos os fenômenos perceptivos e que os compreendamos “como aparências sob as quais devemos descobrir uma realidade de outro gênero” (SC, 5). Os fenômenos perceptivos são vistos como epifenômenos de uma realidade cuja ciência é incumbida de explicar através de seus signos, como, por exemplo, a causalidade: o real não é percebido, mas *pensando* enquanto causa positiva. Retomemos, em vista disso, o exemplo empregado por Merleau-Ponty, o reflexo de fixação ocular:

Se eu estou em uma sala escura e um ponto luminoso aparece na parede e se movimenta, direi que ele atraiu minha atenção, que eu virei os olhos em sua direção, que em todos os seus movimentos ele dirige meu olhar. *Apreendido do interior*, meu comportamento aparece como orientado, dotado de uma *intenção* e de um *sentido* (SC, 5; grifo nosso).

O que está em questão neste ponto é precisamente o pressuposto realista das ciências. A interpretação clássica do reflexo, na medida em que se extirpa da experiência em primeira pessoa, acredita explicar esse fenômeno “sem introduzir nele nada que se pareça com uma *intenção*” (SC, 6; grifo do autor). A explicação deste comportamento não se encontra no interior, mas *no exterior, na natureza*. “A partir do momento em que a luz é definida como um agente físico que impressiona minha retina, não temos mais o direito de considerar como dados, nela, as qualidades que pertencem à luz fenomenal” (SC, 5 e 6). Afinal, as qualidades formais não existem à maneira das coisas, elas não são uma realidade física. “A forma espacial ou temporal de um evento físico não se deposita sobre o receptor, ela não deixa nenhum traço nele, salvo uma série de estimulações exteriores umas às outras” (SC, 7) e, em contraponto, os agentes físicos “não podem impressionar o

organismo por suas propriedades de *forma*” (SC, 7; grifo do autor), ou seja, eles “só podem agir por suas propriedades pontuais” (SC, 7). Há, de um lado, o movimento vibratório, entendido como *luz real* ou *luz verdadeira* e, de outro lado, a *luz fenomênica*, que ostenta certas qualidades como, por exemplo, o movimento, o ritmo e a distribuição espacial. Sendo assim, sigamos com o exemplo.

Se meus olhos se movem de tal forma que o ponto luminoso se reflete em minha retina, a razão suficiente dessa adaptação deve ser encontrada nas causas ou nas condições antecedentes do movimento [...]. Dizer-se-á que cada lugar da retina tem um “valor espacial” determinado, quer dizer, que está unido por circuitos nervosos preestabelecidos a certos músculos motores, de modo que a luz, tocando-o, só tenha que acionar um mecanismo pronto para funcionar (SC, 6).

O exemplo apresentado por Merleau-Ponty nos coloca em face de um ponto luminoso que, no que lhe concerne, provoca uma reação: eis a causa que age sobre o organismo. E, de outro lado, defrontamo-nos com o organismo-máquina, cujo papel “se limita a executar o que lhe é prescrito pelo lugar da excitação e pelos circuitos nervosos que têm sua origem nele” (SC, 8). O organismo é visto, pela teoria clássica, como um ser passivo-reativo, isto é, como um conjunto de *receptores* e de *mecanismos prontos para funcionar*. A adaptação do organismo ao estímulo – ou, em outras palavras, sua resposta – é explicada a partir da decomposição das partes e dos processos causados pela estimulação. Sendo assim, se quiséssemos explicar o reflexo de fixação ocular em conformidade com a teoria clássica, precisaríamos encontrar as condições que tornaram a adaptação possível segundo os elementos anatômicos presentes na retina.

A teoria clássica do reflexo, portanto, “coloca, em primeiro plano, as considerações de topografia” (SC, 10), haja vista que a ordem, ou seja, a adaptação da resposta ao estímulo, bem como a coordenação dos movimentos que a constituem, “é garantida pelas conexões preestabelecidas desde a superfície sensível até os músculos efetores” (SC, 9 e 10). É, em suma, o lugar da excitação que decidirá qual mecanismo funcionará e qual será a reação esperada. E, “nessa série linear de acontecimentos físicos e fisiológicos, o estímulo tem a dignidade de uma causa, no sentido empirista de um antecedente constante e incondicionado” (SC, 8). De modo geral, todo comportamento reflexo é entendido como “a operação de um agente físico ou químico definido sobre um receptor localmente definido, que provoca, por um trajeto definido, uma resposta definida” (SC, 7). O reflexo é, conseqüentemente, um encadeamento de acontecimentos espacial e temporalmente

exteriores uns aos outros e conectados por relações de causalidade. O problema é que mesmo Sherrington, que procede segundo o método de análise clássica, encontra inúmeras inadequações que o impedem de manter o *modus operandi* clássico sem retoques.

Sherrington representa um avanço essencial para compreendermos os comportamentos reflexos e o sistema nervoso. Conforme Fujita, a obra de Sherrington “representa uma sofisticação da teoria clássica dos reflexos, bem como o momento em que o problema metodológico se torna consciente” (FUJITA, 2018, p. 70). Em diversos momentos, segundo Merleau-Ponty, o fisiólogo britânico reconhece que é preciso abandonar a concepção clássica de ordem – que explica a “solidariedade entre um receptor especializado e um efetor especializado” (SC, 18) – porquanto assume que um mesmo substrato nervoso é capaz de desencadear reações qualitativamente diferentes<sup>21</sup>. Mas – eis o que, segundo Merleau-Ponty, gera múltiplas dificuldades – o fisiologista britânico aplica esta tese somente para o setor eferente (relacionado à execução das respostas motoras). Se Sherrington também estendesse sua suposição para o setor aferente (relacionado à afecção) – ou se ele tivesse a aplicado ao todo –, nós finalmente poderíamos compreender que “os diferentes reflexos, no lugar de corresponderem ao número de circuitos privados, representariam os variados modos do funcionamento de um mesmo aparelho nervoso” (SC, 19).

As observações supramencionadas não questionam somente a preponderância do *local da excitação* – visto até então como responsável por uma determinada reação –, mas, também, elas põem em xeque a noção de *circuito reflexo*. As *mudanças qualitativas* ou os *diferentes modos de funcionamento* indicam que Sherrington já havia constatado que outra ordem – no caso, a biológica – “substitui a ordem mecânica das conexões anatômicas” (SC, 43), quer dizer, “as diferentes regiões nervosas não correspondiam às partes reais do comportamento [...], mas a certos tipos ou a certos níveis de atividade” (SC, 25)<sup>22</sup>. O grande problema, conforme o filósofo francês, é que, para o fisiólogo

---

<sup>21</sup> Conforme à concepção clássica, “é absolutamente excluído que um substrato orgânico possa cumprir a cada vez funções realmente diferentes e a reação mudar de *natureza* por uma simples diferença no ritmo das excitações aplicadas a cada vez nos mesmos sistemas” (SC, 11 e 12).

<sup>22</sup> Em síntese, é precisamente “essa mudança de forma descontínua no quadro das excitações reflexas motoras” (SC, 33) – ou seja, “o aparecimento, no funcionamento nervoso, de um novo tipo de ordem, não mais fundada com base na permanência de certos circuitos, mas criada a cada momento pela própria atividade do sistema nervoso e segundo as exigências vitais do organismo” (SC, 33) – que, para Merleau-

britânico, isso não significa muita coisa. Preso aos postulados clássicos, Sherrington interpreta esse fenômeno como uma intervenção de “instâncias superiores” nos reflexos simples. Amparado pelas concepções de *inibição* e de *controle*, Sherrington sustenta uma teoria hierárquica para explicar como um mesmo excitante pode produzir reações distintas e como a excitação de dois pontos diferentes pode provocar a mesma resposta. As hipóteses auxiliares de *inibição* e de *controle* não são, todavia, suficientes para explicar as variações de função, pois supõem “um processo que regule sua distribuição” (SC, 42), isto é, “as instâncias superiores, às quais os fatos nos obrigam a subordinar o reflexo, precisam ser, elas mesmas, explicadas, e pelas mesmas razões as que foram introduzidas” (SC, 42). Não obtemos, tal como quer a teoria clássica, uma explicação mais simples, mas uma explicação *ad infinitum*, ou seja, uma explicação impossível. E, assim, “o mesmo raciocínio deverá recomeçar indefinidamente, e a solução será sempre adiada, jamais fornecida até o momento em que tenhamos introduzido, no funcionamento nervoso, um princípio que *constitui* a ordem, no lugar de se submeter a ela” (SC, 43; grifo do autor). Entre seus pressupostos teóricos e suas observações, Sherrington escolhe os primeiros: o fisiólogo “busca salvar os princípios da fisiologia clássica” (SC, 44). Porém “suas categorias não são feitas para os fenômenos que ele mesmo colocou em evidência” (SC, 44). São os pressupostos de Sherrington que prejudicam uma interpretação consequente de suas descobertas: “é com uma série de abstrações que ele quer reconstruir o concreto” (SC, 43).

Os fenômenos iluminados por Sherrington necessitam, então, de uma nova abordagem, de uma interpretação que se funde e se construa sobre os próprios fatos – ao invés de se empenhar em adaptar os dados observados a seus postulados ou de mascarar o desacordo entre a teoria e a experiência. Ora, Merleau-Ponty encontra nos trabalhos de Goldstein, Buytendijk, Gelb e Weizsäcker, uma perspectiva muito mais fecunda. De acordo com o filósofo francês, as pesquisas dos autores supracitados nos mostram que o *reflexo*, tal como definido pela teoria clássica, “é raramente observável” (SC, 10): ele não é uma regra, mas um caso excepcional que ocorre “nas condições artificiais da experiência de laboratório ou ainda em condições patológicas” (WEIZSÄCKER, *Leis do reflexo*, p. 42/ *apud*. SC, 17). Isso significa que não podemos compreender nem definir

---

Ponty, “nas próprias observações de Sherrington, ultrapassa a antiga concepção do reflexo, a qual, no entanto, ele permanece ligado” (SC, 33).

os comportamentos “pela exterioridade mútua das partes ou dos processos” (SC, 9). Em geral, esses trabalhos realçam a inseparabilidade das partes (do estímulo e da reação, do organismo e do meio).

No que concerne ao *estímulo*, tudo indica que o ele age “bem menos por suas propriedades elementares que por sua distribuição espacial, seu ritmo ou o ritmo de suas intensidades” (SC, 10), é recorrente, acrescenta Merleau-Ponty, que “o efeito de um estímulo complexo não seja previsível a partir dos elementos que o compõe” (SC, 10). E, por isso, “considerando as observações mais frequentes, nada autoriza a tratar as reações que chamaremos de qualitativas como aparências – e as reações conformes à teoria do reflexo como as únicas reais” (SC, 13). As qualidades formais são muito mais significativas para um comportamento que não foi decomposto em partes exteriores umas às outras. Se apenas em condições incomuns um organismo responde a estímulos rudimentares ou a elementos simples, em condições normais, suas condutas se formam em situações mais complexas que formam uma constelação de estímulos. Consequentemente,

As excitações pontuais, não sendo decisivas, o *lugar da excitação* também não poderia sê-lo, o que confirma a labilidade dos campos receptores. Assim, o mesmo estímulo parcial pode dar lugar a efeitos variáveis e o mesmo elemento nervoso funcionaria de maneira qualitativamente diferente segundo o que é prescrito pela constelação dos estímulos e pela elaboração a qual ela dá lugar para além das terminações sensoriais descontínuas (SC, 41).

O elemento real, que repousa em si mesmo, é superado, já que as qualidades formais envolvem o organismo: “antes de toda interpretação sistemática, a descrição dos *fatoss conhecidos* mostra que o destino de uma excitação é determinado por sua relação ao conjunto do estado orgânico” (SC, 17; grifo do autor). Portanto, não são nas partes, mas no organismo “que nós temos que procurar o que faz de um estímulo complexo outra coisa além da soma de seus elementos” (SC, 12).

As considerações de forma ou de totalidade do estímulo não pressupõem, alerta Merleau-Ponty, “nada que, para ser registrado, suponha uma espécie de psiquismo” (SC, 13; grifo nosso). Há, inclusive, máquinas construídas para receber formas, como ocorre, por exemplo, com o teclado e com o telefone. O teclado “permite, segundo a ordem a cadência dos impulsos recebidos, produzir inumeráveis melodias, todas diferentes entre si” (SC, 13) e o telefone, no que lhe diz respeito, porquanto responde a determinado

excitante, “modifica suas respostas segundo a ordem espacial e temporal dos estímulos” (SC, 13). Se estes exemplos podem nos ajudar a melhor compreender o que é uma forma, não podemos, entretanto, comparar esses aparelhos com o organismo. No teclado, ou melhor, em um piano “nada além dos movimentos separados dos martelos ou das cordas é produzido” (SC, 13), ou seja, é em sua relação com o ouvinte que esses fenômenos físicos ganham um sentido e se constituem como “um fenômeno de conjunto” (SC, 13). Isso significa que

O organismo não pode ser comparado com um teclado sobre o qual os estímulos exteriores tocariam e onde eles desenhariam a forma que lhes é própria justamente pela simples razão de que *ele contribui para constituir-la*. Quando minha mão, segurando um instrumento de captura, acompanha cada esforço do animal que se debate, está claro que cada um dos meus movimentos responde a uma estimulação externa, mas está claro também que essas estimulações não poderiam ser recebidas sem os movimentos pelos quais eu exponho meus receptores a sua influência. “[...] *As propriedades do objeto e as intenções do sujeito [...] não somente se misturam, mas ainda constituem um novo todo*”<sup>23</sup> (SC, 13 e 14; grifo nosso).

É precisamente neste sentido, isto é, por contribuir para a constituição da forma dos estímulos que, segundo Waelhens, “a situação interior do organismo intervém à título de coestímulo” (WAEHENS, 1970, p. 19). Na medida em que aprofundamos nossa análise com base nessas novas observações, notamos que, ao contrário do que se pensava, o organismo tem um papel ativo para com a própria estimulação. O organismo é *Reizgestalter* – para empregarmos o termo que Merleau-Ponty empresta de Weizsäcker – ou, em outras palavras, ele é *formador de estímulos*. Assim sendo, a noção de *estímulo*, diz Merleau-Ponty,

Remete à atividade original pela qual o organismo recolhe excitações local e temporalmente dispersas sobre seus receptores e dá uma existência corporal a esses seres de razão que são o ritmo, a figura, as relações de intensidade, em uma palavra, a forma de conjunto dos estímulos locais (SC, 41).

O estímulo é uma espécie de resposta às condutas do organismo, já que, em última análise, ele *depende* do organismo para ser o que é. O estímulo não é, então, algo “importado de fora do organismo” (SC, 41), o estímulo envia à *atividade original do organismo*, na medida em que é “o primeiro ato de seu próprio funcionamento” (SC, 41). Por um lado,

---

<sup>23</sup> O trecho final está entre aspas porque é uma citação do livro *Leis do reflexo* (p. 45) de Weizsäcker.

o organismo está situado em um meio. Por outro lado, é o próprio organismo que configura ou recorta o seu meio, bem como, e por consequência, os estímulos aos quais ele se doa. Os estímulos, compreendidos como respostas, não são a causa de um comportamento, mas, ao contrário, é porque um organismo é um comportamento que ele pode elaborar estímulos. De acordo com Merleau-Ponty,

Uma vez que todos os movimentos do organismo são sempre condicionados pelas influências externas, podemos, se quisermos, tratar o comportamento como um efeito do meio. Mas, da mesma maneira, como todas as estimulações que o organismo recebe só foram possíveis por seus movimentos precedentes, que terminaram por expor o órgão receptor às influências externas, poderíamos dizer também que o comportamento é a causa primeira de todas as estimulações. Assim, *a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira particular de se oferecer às ações do exterior. Sem dúvida, para poder subsistir, ele deve encontrar em torno de si um certo número de agentes físicos e químicos. É ele, porém, segundo a própria natureza de seus receptores, segundo os limites de seus centros nervosos, segundo os movimentos dos órgãos, que escolhe, no mundo físico, os estímulos aos quais ele será sensível.* “O meio (*Umwelt*) se recorta no mundo segundo o ser do organismo – sabendo que um organismo só pode ser se ele encontra, no mundo, um meio adequado”<sup>24</sup> (SC, 14; grifo nosso).

O trecho nos parece demasiado importante. Os movimentos do organismo conduzem, segundo seu ritmo, conforme seu modo particular de ser, uma espécie de dança com o meio. A dupla, em uma dança, não é uma soma de dançarinos nem é estabelecida por adjacência: seus movimentos não são executados independentemente do outro, mas, ao contrário, o gesto de um só se compreende em alusão ao gesto do outro. Buytendijk menciona uma melodia entre o organismo e o meio. A melodia não é uma soma de notas, afinal, o sentido que uma nota adquire depende das notas precedentes, síncronas e subsequentes. A ordem dos fatores, na música, é fundamental. A melodia não é apenas uma prossecução de notas, já que ela se transforma de acordo com a altura, a duração, o ritmo, o timbre do instrumento utilizado, etc. Tal como o gesto dos dançarinos ou como as notas de uma melodia, que são compreendidos a partir de uma relação, o estímulo não é definido à parte do organismo, pois “ele não é uma realidade física, ele é uma realidade fisiológica ou biológica” (SC, 40) e, por esse motivo, “o que desencadeia necessariamente uma resposta reflexa, não é um agente físico-químico, é uma forma de excitação cujo agente físico-químico é a ocasião mais do que a causa” (SC, 40).

---

<sup>24</sup> Tal como na nota anterior, o trecho final está entre aspas porque é uma citação, mas, desta vez, do livro *A estrutura do organismo* (p. 58) de Goldstein.

O que, na verdade, está em questão é a mescla ou a confusão do organismo e do meio, pois juntos, mencionamos acima, eles *constituem um novo todo*. Chauí nos diz que, “entre as condições do ambiente e o organismo, estabelece-se uma relação intrínseca ou de sentido, de modo que não se pode estabelecer com precisão até onde vai um e onde começa o outro, isto é, ambiente e organismo não são entidades isoláveis” (CHAUÍ, 2002, p. 237). Segundo Buytendijk, o meio está “ligado com o corpo próprio do animal como uma parte de sua carne” (BUYTENDIJK, *Experiências sobre o controle dos movimentos*, p. 94/ *apud*. SC, 40). A adequação do meio ao organismo é fundamental: o espaço em que o organismo se encontra não somente é um espaço geométrico ou geográfico – em que, por exemplo, poderíamos dizer que o organismo *está* – mas, antes, um espaço vivido, íntimo ao organismo, segundo o qual ele *existe*<sup>25</sup>. O espaço do organismo extrapola sua existência corporal; o espaço do organismo é, também, seu campo de ação enquanto um “campo de formas” (FUJITA, 2018, p. 80). Eis o verdadeiro local das estimulações. Só podemos compreender adequadamente a promíscua relação do organismo e de seu meio, se os interpretamos pela implicação mútua, ou melhor, pela *causalidade circular* ou *dialética*.

O comportamento, então, não se reduz à lógica da causa e do efeito. A noção de *comportamento*, de acordo com Merleau-Ponty, implica o abandono do “pensamento causal ou mecânico em prol do pensamento dialético” (SC, 4), ou seja, em prol daquele modo de pensar que “não sacrifica nada e sempre quer os dois” (SNS, 273). Explica-nos Merleau-Ponty: “entre o organismo e seu meio as relações não são de causalidade linear, mas de causalidade circular” (SC, 17). Isso quer dizer que nenhum dos dois termos pode ser explicado sem o outro.

Os fatos não permitiram que nos tivéssemos a essa análise real do comportamento em fragmentos isoláveis. Cada vez mais, foi-se percebendo que as diferentes regiões nervosas correspondiam, não a partes reais do comportamento [...], mas a certos tipos ou a certos níveis de atividade. É, portanto, um novo gênero de análise fundado sobre o sentido biológico dos comportamentos que se impõe, ao mesmo tempo, à biologia e à psicologia. A intervenção das influências cerebrais teria por efeito reorganizar o comportamento, de o elevar a um nível superior de adaptação e de vida, e não apenas associar e dissociar dispositivos

---

<sup>25</sup> Por esse motivo, Merleau-Ponty não deixa de apontar que “o espaço corporal é ambivalente” (SC, 25 – nota 2). Veremos, mais adiante, que o “espaço do organismo” ou seu “campo de ação” será definido como o *meio de comportamento*, que se recorta em conformidade ao *a priori da espécie*. O que notamos claramente nestas passagens é que, mesmo para os comportamentos reflexos, o meio se recorta conforme o organismo, ou melhor, o meio é *para* um organismo.

preestabelecidos [...]. Essa hipótese foi calcada sobre os fatos [...]. Ela apresenta o sistema nervoso como um todo, e não como um aparelho feito de duas peças heterogêneas. Ou, de modo geral, *o aparecimento da razão, aquela do sistema nervoso superior, transforma as próprias partes do comportamento que dependem do cérebro médio e que aparecem como as mais instintivas* (SC, 25 e 26; grifo nosso).

De um lado, mesmo arriscando algumas repetições, Merleau-Ponty se empenha em apresentar a interpretação clássica do reflexo. De outro lado, somadas às críticas advindas das pesquisas posteriores, essas repetições nos fornecem contraprovas de que o estímulo, o receptor e o circuito reflexo se fundem um no outro, o que nega o reflexo como “uma série de acontecimentos justapostos no corpo” (SC, 40). A partir dos trabalhos de Goldstein, Weizsäcker, Gelb e Buytendijk, Merleau-Ponty conclui que não é uma mudança local, uma mudança de circuito ou mesmo um dispositivo inibidor que provoca alterações nas respostas, mas, sim, uma “transformação qualitativa do funcionamento nervoso” (SC, 24) fundada sobre o próprio ser do organismo, quer dizer, “há em nossas respostas reflexas alguma coisa de *geral* [...]”. O que regra nossas reações motoras de uma maneira decisiva é esse fator geral que não está ligado necessariamente a nenhum dos materiais do comportamento” (SC, 39; grifo do autor). O que, em suma, Merleau-Ponty faz questão de reiterar é que o reflexo não é determinado, como se pensava antes, por partes ou elementos descontínuos, mas, sim, pelo o conjunto do organismo; é ele quem dá o verdadeiro sentido da resposta reflexa. Eis o que a *Gestalt* considera quando oferece suas explicações.

A interpretação que a *Gestalt* oferece do reflexo de fixação ocular – o mesmo exemplo que, anteriormente, ajudou-nos a definir a teoria clássica do funcionamento nervoso – põe o problema em outros termos. A *teoria da forma* nos oferece explicações globais do fenômeno em questão, distanciando-se, assim, das reduções pertencentes à análise real. Para entender o reflexo mencionado, a *Gestalt* leva em consideração a relação do organismo com seu meio, ou melhor, visa compreendê-lo dentro de uma situação normal e vital que, em última instância, contribui para dar um sentido mais amplo à resposta. O conjunto, para a teoria da forma, é anterior ao simples elemento. Isso significa que, em prol das articulações, ou melhor, das situações naturais ou orgânicas, abriremos mão do mundo de coisas e de propriedades absolutas que a teoria clássica do reflexo sustentava. À vista disso, consideremos o exemplo empregado por Merleau-Ponty:

Suponhamos, com efeito, que o olho de um sujeito fixado sobre *A* se desloque em direção a *A'* e que, em seguida, sem nenhum movimento de cabeça, ele se desloque em direção a *B*. O ponto *B* é refletido na retina no mesmo lugar em que o ponto *A* se refletia antes, já que ambos servem sucessivamente de ponto de fixação para o olho. E, quando o olho do sujeito está fixado sobre *B*, o ponto *B'* é refletido no mesmo lugar em que *A'* se refletia quando o olho fixava *A*. Assim, o mesmo lugar da retina é excitado sucessivamente pelos dois pontos luminosos *A'* e *B'*. E, no entanto, as contrações musculares produzidas para passar, respectivamente de *A* a *A'* e de *B* a *B'* são muito diferentes (SC, 44 e 45).

O exemplo apresentado nos põe diante de um caso em que “o lugar da excitação, assim como o efeito funcional, permanece constante, entretanto, os fenômenos intermediários ou, se podemos dizer, os instrumentos reflexos, são diferentes” (SC, 46). Se quiséssemos interpretar o fenômeno em questão em termos de conexões preestabelecidas, precisaríamos “de um mecanismo de orientação extremamente complexo” (SC, 45), mas, conforme Merleau-Ponty, “nada obriga a conservar, aqui, a hipótese de conexões preestabelecidas nem a tratar as impressões retinianas e as estimulações proprioceptivas como componentes realmente distintos da excitação total” (SC, 46). As concepções anatômicas, segundo Merleau-Ponty, não permitem que, em suas explicações, a regulação do reflexo seja orientada a partir da situação à qual ele responde, já que a função é “somente um produto ou um resultado das estruturas existentes” (SC, 47), ela não possui “realidade própria e objetiva” (SC, 47). Contudo,

Para que os movimentos vitais tenham imediatamente a precisão e a leveza que são marcantes neles, ou para que, ao menos, possam se corrigir pela experiência, é preciso que a inervação motora seja regrada, a cada momento e em cada caso, em consideração às particularidades da situação (SC, 47).

Ora, eis o modo como a *Gestalt* dirige sua explicação: as ações se adequam às circunstâncias intrínsecas à situação. E, sendo assim, as propriedades de cada ponto retiniano não são determinadas por dispositivos locais preexistentes, mas, sim, por processos de distribuição flexível, por uma “permutação sistemática das funções” (SC, 56). Por exemplo,

Se, à noite, um ponto luminoso aparece em uma zona marginal, tudo se passa como se o equilíbrio do sistema sensório-motor fosse rompido; resulta disso, um estado de tensão resolvido pelo movimento de fixação que leva o ponto luminoso ao centro funcional da retina; os dispositivos motores aparecem, assim, como os meios de restabelecer um equilíbrio cujas condições são dadas no setor sensorial do sistema nervoso, os

movimento como a expressão exterior dessa reorganização do campo de excitações (SC, 49).

Não é à toa, então, que o campo receptor e o campo motor do sistema nervoso não devem ser compreendidos como sistemas independentes, “os fatos sugerem que, ao contrário, *sensorium* e *motorium* funcionam como as partes de um único órgão” (SC, 48). Eis o motivo pelo qual as regulações são “instantaneamente executadas” (SC, 48). Os movimentos, diz-nos Fujita, “aparecem como ações de compensação, pelas quais se restaura o equilíbrio de forças no campo perceptivo” (FUJITA, 2018, p. 85). O que, por exemplo, aconteceria se a mesma luz – do ponto de vista da análise real, isto é, com o mesmo comprimento de onda – se apresentasse durante o dia? <sup>26</sup> Certamente, não provocaria o mesmo efeito, pois o desequilíbrio seria muito menor, o contraste seria muito menos marcante. Ademais, se estabelecermos que “os processos nervosos em cada situação visam sempre restabelecer certos estados de equilíbrio privilegiados, estes últimos representariam os valores objetivos do organismo” (SC, 51). E, em razão disso, nós teríamos “o direito de classificar os comportamentos com relação a eles em ordenados e desordenados, significativos ou insignificantes” (SC, 51). Ora, os trabalhos apresentados por Koffka e, também, por Goldstein sustentam esta hipótese: “a função que cada parte da retina exerce no processo de conjunto varia segundo a tarefa para a qual o organismo se encontra, segundo o gênero de solução que cada situação particular torna necessária” (GOLDSTEIN, *A estrutura do organismo*, p. 37/ *apud.* SC, 58). Portanto, “é a função que permite compreender o organismo” (SC, 51).

A concepção clássica do reflexo se funda, no entanto, “sobre certo número de observações das quais é preciso considerar” (SC, 60). O reflexo – tal como definido pela teoria clássica – não está em harmonia com a atividade ou a situação normal do organismo. Mas ele existe, ou seja, “ele representa um caso particular de conduta, observável em condições determinadas” (SC, 64). Os dados sugerem, então, que é preciso dar outro significado para a noção clássica de *reflexo*: ela reenvia a um comportamento de laboratório, isto é, à “reação que se obtém de um organismo quando o sujeitamos a trabalhar, por assim dizer, por peças destacadas, a responder não a *situações* complexas, mas à estímulos isolados” (SC, 61). Isso significa que é por meio das “*reações ordenadas que nós podemos compreender, à título de degradações, as reações automáticas*” (SC,

---

<sup>26</sup> Emprestamos o exemplo mencionado de Natália Fujita. Cf. FUJITA, 2018, p. 85.

65; grifo nosso). Porém este tipo de comportamento não pode ser considerado como o objeto principal da fisiologia, “*não é por ele que poderemos compreender o restante*. Não podemos considerar como uma *realidade biológica* toda reação obtida em laboratório, interrogando um organismo doente ou em condições artificiais” (SC, 64; grifo do autor). E, sendo assim, o trabalho da biologia não se resume à soma de reflexos elementares: “da mesma forma que a anatomia reenvia à fisiologia, a fisiologia reenvia à biologia” (SC, 65). O complexo, portanto, não é explicado pelo simples, ou melhor, embora se relacionem, a biologia não é explicada pela física nem pela química – poderíamos dizer também que a fisiologia não é explicada pela anatomia. O verdadeiro objeto da biologia é mais amplo. A biologia, diz Merleau-Ponty, preocupa-se em saber “o que faz de um ser vivo um ser vivo” (SC, 64), preocupa-se em compreender “uma estrutura indecomponível de comportamentos” (SC, 65).

A crítica da teoria do reflexo e a análise de alguns exemplos mostram que nós deveríamos considerar o setor aferente do sistema nervoso como um campo de forças que exprimem, ao mesmo tempo, o estado intraorgânico e a influência dos agentes externos; essas forças tendem a se equilibrar segundo certos modos de distribuição privilegiados e obtêm das partes moveis do corpo, os movimentos próprios para tanto. Os movimentos, na medida em que se executam, provocam modificações no estado do sistema aferente, que, por sua vez, provocam novos movimentos (SC, 65).

Portanto, para que possamos compreender o significado biológico do reflexo é preciso, então, abandonar os termos da concepção clássica. Segundo Merleau-Ponty, “se é possível encontrar uma lei do comportamento, essa lei não poderia ligar diretamente as reações observadas a certos dispositivos locais” (SC, 33), uma vez que elas dependem “do estado total do sistema nervoso e das intervenções ativas que são necessárias para a conservação do organismo” (SC, 33). Sendo assim, a teoria da forma, na medida em que afirma que “toda reação orgânica supõe uma elaboração de conjunto das excitações que confere a cada uma delas propriedades que não teria sozinha” (SC, 61), oferece-nos uma explicação que, a princípio, está em harmonia com os fatos observados. Ademais, não podemos mais manter, de um lado, *atividades reflexas* e, de outro, *atividades inteligentes*, quer dizer, não podemos mais opor, à sombra da interpretação clássica, a “um automatismo cego uma atividade intencional” (SC, 60), já que até mesmo nossas reações menos conscientes não podem ser depreendidas do conjunto da atividade nervosa que, por sua vez, é guiada pelas situações internas e externas; sendo cada reação capaz de se

adaptar ou se adequar às particularidades das situações mencionadas. Eis o que podemos denominar de uma atividade orientada.

Podemos finalmente, com a categoria de *forma*, compreender ou, como dissemos acima, tornar inteligível a articulação desses fenômenos: flexível, ela pode ser aplicada tanto ao anatômico, quanto ao fisiológico, tanto ao físico quanto ao biológico. O princípio de ordem, já dissemos, não pode ser dado do exterior, mas deve ser compreendido interiormente aos sistemas. Ora, são “as propriedades descritivas de certos conjuntos naturais que a forma exprime” (SC,73), ou seja, ela nos serve como uma categoria que nos presta para compreender um sistema ou um conjunto segundo seu princípio ou ordenação interna. A partir desta noção, poderemos observar “no sistema nervoso, sem assumir nenhuma hipótese vitalista, as ‘funções transversais’, das quais Wertheimer falava” (SC,66). Isso corre pelo fato de que as formas se definem “como processos totais cujas propriedades não são a soma daquelas que as partes isoladas possuiriam” (SC, 67). No que concerne às funções nervosas “superiores” e às “inferiores”, diz-nos Merleau-Ponty, “até o momento, a noção de ‘forma’ é a única que permite explicar, de uma só vez, o que já há de intencional nas últimas e o que permanece cego nas primeiras” (SC, 55 – nota 1). Eis o que, para Merleau-Ponty, “torna inteligível, ao mesmo tempo e pelo mesmo princípio” (SC, 27), o funcionamento nervoso: a forma.

## 2.2. O CONCRETO E O POSSÍVEL

O segundo capítulo de *A estrutura do comportamento* pressupõe, em parte, as análises e as conclusões do primeiro capítulo. Em primeiro lugar, pois como já mencionamos no início do capítulo anterior, durante muito tempo, os *comportamentos superiores* foram tratados como condutas reflexas mais complexas, ou seja, como um desdobramento dos comportamentos reflexos. E, em segundo lugar, pois o capítulo em questão foi desenvolvido de modo bastante similar ao primeiro, isto é, o método e os resultados apresentados pelas ciências – particularmente, aquelas que sustentam um “atomismo psicológico e fisiológico” (SC, 117) – são, aqui também, discutidos e analisados criticamente.

Merleau-Ponty se ocupa especialmente da *reflexologia* de Pavlov, que se desenvolveu como um complemento da teoria do reflexo. Para Merleau-Ponty, o ganho dos estudos de Pavlov concerne ao fato de que “suas explicações permitem-nos eliminar o mito de uma fisiologia direta, sem análise de comportamento” (RC2, 209). Estamos, pois, diante de uma *psicologia objetiva* do comportamento. Segundo Pavlov, “os reflexos congênitos não são suficientes para a vida animal. A vida cotidiana exige relações mais detalhadas, mais particulares, do animal com o mundo ao seu redor” (PAVLOV, *Lições sobre a atividade do córtex cerebral*, sem paginação/ *apud.* SC, 75 – nota 1). Pavlov buscou, em vista disso, melhor compreender a relação do organismo com seu meio, já que “o organismo pode entrar em relação com um meio físico muito mais extenso e mais rico que aquele que age imediatamente sob a forma de estimulações físicas e químicas sobre suas terminações sensoriais” (SC, 75). Eis o podemos chamar de *comportamentos superiores* e o que demarca o problema com o qual Pavlov se ocupa: no caso, como o organismo amplia seu campo reflexógeno. Porém o cenário não é muito diferente daquele que vimos no capítulo anterior, ou seja, é pela soma dos estímulos que se propõe compreender qualquer conduta: “a essência da atividade nervosa permanece a mesma; é um processo decomponível em partes reais” (SC, 75 e 76) e a explicação é dada por intermédio de um grande mosaico de excitantes físicos e químicos, uma vez que Pavlov visa “constituir uma ciência do funcionamento nervoso que serviria de guia para a psicologia” (RC2, 208). Sendo assim, sua interpretação recupera os postulados da teoria clássica do reflexo. Pavlov descreve o comportamento a partir de um prejuízo inicial, qual seja, admitir que, “no organismo, uma excitação complexa contém, à título de partes reais, os processos que seriam deslançados pelos estímulos elementares, ou ainda, que cada estímulo parcial possui uma eficácia própria” (SC, 79). Na contramão das afirmações de Pavlov, as experiências demonstram que não existem motivos para atribuir qualidades específicas a estímulos específicos (como, por exemplo, capacidade reflexógena ou de inibição): um estímulo inibidor em um contexto deixa de sê-lo em outro contexto. Só podemos concluir que o estímulo não age por si mesmo, ou seja, que não é possível compreender um comportamento a partir de elementos e, como quer Pavlov, a partir da soma de elementos, como uma adição, pois, na medida em que um novo estímulo é suprimido ou acrescentado à situação, não se efetua uma soma algébrica, mas, sim, uma *alteração qualitativa da situação para o organismo*. Isso significa que

O verdadeiro excitante das reações condicionadas não é nem um som, nem um objeto, considerados como indivíduos, nem um agrupamento de sons ou de objetos considerados como conjuntos, ao mesmo tempo, individuais e confusos, mas, sim, a distribuição dos sons no tempo, sua sequência melódica, as relações de grandeza dos objetos, em geral: a estrutura precisa da situação (SC, 81).

Ou ainda, em outras palavras, “o verdadeiro estímulo é o conjunto enquanto tal” (SC, 80). Pavlov, no entanto, não abre mão de seus postulados e, dado que assume o átomo como noção diretora de suas pesquisas, “transfere à atividade orgânica os modos de clivagem que correspondem a um universo de coisas” (SC, 81). Pavlov, em suma, busca explicar o todo, o comportamento, pela reunião de partes, os fenômenos nervosos.

De acordo com Merleau-Ponty, Pavlov está mais preocupado com sua teoria do que com os dados, pois, “longe de serem calcadas sobre os fatos, as categorias de Pavlov são impostas a eles” (SC, 86). O fato de se corrigir com frequência, na medida em que impõe lei sobre lei – poderíamos dizer, correção sobre correção <sup>27</sup> –, apenas prova que Pavlov não conseguiu compreender “o ponto de vista central de onde todos os fatos poderiam ser coordenados” (SC, 79). O que Pavlov oferece como explicação são, na verdade, simples hipóteses, meras suposições, pois não podem ser comprovadas. Afinal, na época, o estado do saber não autorizava basear qualquer uma de suas afirmações <sup>28</sup>. A teoria dos reflexos condicionados de Pavlov, portanto, longe de ser uma fiel descrição do comportamento, é, para Merleau-Ponty, uma “construção inspirada pelos postulados atomistas da análise real” (SC, 81), “uma fisiologia imaginária” (SC, 87).

Ora, o método fisiológico, “que parece se envolver do melhor espírito científico, é, na realidade, o que demanda mais conjecturas e, de todos, o menos direto” (SC, 87) <sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Merleau-Ponty ilumina um grande problema da teoria de Pavlov. Sabemos que o fisiologista russo cunha as noções de *inibição* de *contrainibição* para explicar o desacordo entre suas observações e seus postulados iniciais, porém, alerta Merleau-Ponty, “uma teoria que, sem apoio experimental, supõe forças de sentido contrário, claramente escapa da refutação pela experiência, já que sempre pode fazer intervir, no momento certo, um dos dois princípios [...]. Pela mesma razão, ela não está sujeita a nenhuma justificação experimental (SC, 86). E, neste sentido, já que não é falsificável, ela deixa de ser uma teoria e se torna uma espécie de dogma.

<sup>28</sup> Diz Merleau-Ponty, “se nós conhecêssemos, de uma maneira precisa, os fenômenos fisiológicos dos quais o sistema nervoso é a sede, seria indicado nos guiar por eles na análise do comportamento. Mas, na verdade, o que sabemos diretamente do funcionamento nervoso se limita a pouca coisa” (SC, 87).

<sup>29</sup> “Se se interrogasse o organismo pela observação do comportamento ou pela medida das reações que certos agentes físicos e químicos provocam nele, não se teria nada além de manifestações da função nervosa e os dois procedimentos são igualmente indiretos. As inferências são necessárias tanto num caso como no outro. Nesta situação, os riscos de erro são tanto menores quanto mais conscientes estamos do caráter indireto do conhecimento psicológico e, por conseguinte, podemos presumir que eles são os mais altos naqueles que, como Pavlov, pretendem partir da fisiologia. Como, na verdade, ninguém pode partir daí,

Sendo assim, caberia ainda perguntar – tal como Goldstein o fez – “se a objetividade, no conhecimento fisiológico, confunde-se com os métodos de medida física e química” (SC, 87). Afinal, se falamos, nos termos físicos, que, por exemplo,

A excitação é uma modificação da tensão superficial de uma célula nervosa, não apenas não ganhamos nada no que concerne à compreensão do próprio fenômeno, mas ainda perdemos de vista a excitação como fenômeno fisiológico. Exatamente como a definição que faz do som uma vibração do ar torna possível, sem dúvida, a física acústica, mas fecha o acesso à imediatidade e, assim, à teoria da música (BUYTENDIJK; PLESSNER, *A explicação fisiológica do comportamento*, p. 163/ *apud*. SC, 87 – nota 2).

A partir do questionamento de Goldstein e dos exemplos de Buytendijk e Plessner, acreditamos que, tal como afirma Fujita, já podemos depreender uma “*ordem do sentido*, em que o comportamento encontra sua explicação adequada” (FUJITA, 2018, p. 93; grifo da autora). Grosso modo, mais ricos e mais detalhados, os fenômenos se perdem enquanto tais porquanto Pavlov os reduz e os explica por uma análise físico-química. Ademais, conforme Merleau-Ponty, o problema é que os poucos indícios que a fisiologia da época esboçava a respeito ao funcionamento do córtex nem mesmo apontavam para onde a interpretação de Pavlov apontava:

Entre os estímulos, o sistema nervoso central e o comportamento, Pavlov admite uma espécie de correspondência pontual e unívoca. Em particular, o sistema nervoso dirigiria o comportamento por uma ação comparável àquela da roda do leme em um barco ou do volante em um automóvel: o órgão diretor exerceria uma ação quase mecânica e, por uma direção de marcha dada, uma única posição desse órgão seria possível (SC, 90 e 91).

Segundo Fujita, Pavlov compreende o cérebro “como um mosaico de processos elementares de natureza mecânica que comporiam por soma os comportamentos ditos

---

Pavlov começa por um estudo do comportamento, por uma descrição das reações do organismo em presença de certas situações, e – malgrado seus próprios princípios –, como não está muito consciente do caráter construtivo de sua fisiologia, ele a funda sobre os postulados menos defensáveis da antiga psicologia” (SC, 88). Segundo o filósofo francês, “a análise de Pavlov é uma análise do comportamento, mas é uma má análise” (RC2, 209). Há, de acordo com Merleau-Ponty, uma maneira mais simples de explicar os fenômenos que Pavlov quer explicar: é preciso lhes dar *outro sentido*. E, para tanto, “um método deliberadamente psicológico e descritivo ofereceria mais garantias” (SC, 88). E mesmo assim, conforme Merleau-Ponty, “não é o caso de se opor os dois métodos [...]. A abordagem psicológica e a abordagem físico-química devem ser tidas como métodos complementares. A análise dos fenômenos deve visar à determinação das formas do comportamento com a ajuda de todos os métodos” (RC2, 207).

superiores” (FUJITA, 2018, p. 93). Para Pavlov, então, “a atividade nervosa nunca é um processo autônomo de distribuição” (SC, 90).

Merleau-Ponty não se esquece de alertar que, na época, essa discussão permanecia aberta, apesar de algumas conclusões convergentes acerca do *sentido das localizações em geral* e do *significado do lugar na substância nervosa*. De acordo com Merleau-Ponty, o consenso entre certas pesquisas pode nos ajudar a melhor conhecer o *setor central* do comportamento, bem como a compreender sua inserção no corpo. E, para tanto, ele mobiliza inúmeros trabalhos da fisiologia de sua época, em especial, os de Goldstein e Gelb. Eis por que Merleau-Ponty se debruça sobre o *problema das localizações*: esses problemas não somente afirmam como também nos ajudam a melhor compreender a relação entre fisiologia e psicologia. Há três pontos essenciais.

A primeira das conclusões mencionadas corresponde a uma análise de lesões, que indica problemas de estrutura: “uma lesão, mesmo localizada, pode determinar problemas de estrutura que influenciam o conjunto do comportamento, e problemas de estrutura análogos podem ser provocados por lesões situadas em diferentes regiões do córtex” (SC, 92). O que certas lesões põem em evidência são modificações das orientações de uma determinada existência frente a um determinado contexto, denominadas, por Goldstein e Gelb, de *atitude categorial* e *atitude concreta*.

Sabe-se que o afásico ou o apráxico são capazes ou incapazes de certas ações verbais ou reais caso elas se situem em um contexto concreto e afetivo ou, ao contrário, caso elas sejam “gratuitas”. Em certas afasias amnésicas, a observação mostra que o sujeito não perdeu, de fato, as palavras, ele permanece capaz de empregá-las em linguagem automática; ele perdeu o poder de *nomear*, pois, no ato de denominação, o objeto e a palavra são tomados como representantes de uma categoria, considerados, portanto, de certo “ponto de vista” escolhido por aquele que nomeia, e esta “atitude categorial” não é mais possível em um sujeito reduzido à experiência concreta e imediata. O que é inacessível não é, então, certo estoque de movimentos, mas certos tipos de atos, certo nível de ação. Por conseguinte, compreende-se que o distúrbio não se limita a uma faculdade em particular, mas se encontra, em graus variáveis, em todas aquelas que exigem a mesma atitude. “Cada vez que (o doente) é obrigado a sair do real para entrar na esfera daquilo que é apenas ‘possível’ ou ‘concebido’, ele é conduzido ao fracasso”, e isso, acerca da ação, da percepção, da vontade, do sentimento ou da linguagem [...]. Acontece, na alexia, que o doente possa ler seu nome como palavra, mas não as letras que o compõem tomadas à parte; na afasia motora, que ele possa pronunciar uma palavra inserida em um conjunto verbal, mas não se ela está isolada. Na hemiplegia, os movimentos de conjunto, o “legato”, permanecem possíveis às vezes,

enquanto os movimentos detalhados, o “staccato”, são comprometidos (SC, 94, 95 e 96; grifo do autor).

O comportamento em questão, o de um indivíduo lesionado, é aquele que, de modo muito mais estreito do que o comportamento de um indivíduo não lesionado, adere às relações imediatas e concretas oferecidas pelo meio onde ele se encontra. A análise das lesões nos mostra, então, um indivíduo que está preso à matéria de uma situação atual. Eis o motivo pelo qual, nas palavras de Merleau-Ponty, o indivíduo lesionado fracassa quando é convidado a se desprender do real, das situações concretas, para trabalhar com situações possíveis ou virtuais. Os exemplos mencionados revelam uma *função fundamental* denominada, por Gelb e por Goldstein, de *atitude categorial* – o mesmo fenômeno também foi avistado por Henry Head, que o chamou de *poder de expressão simbólica*, e por Woerkom, para quem o nome é *função de mediatização*. Sendo assim, citando Goldstein, Merleau-Ponty afirma que o comportamento em questão pode se definir como “a incapacidade de captar o essencial de um processo ou, enfim, como a incapacidade de destacar distintamente um conjunto percebido, concebido ou encenado, a título de *figura* sobre um *fundo* tratado como indiferente” (GOLDSTEIN, *A estrutura do organismo*, p. 18/ *apud.* SC, 96; grifo do autor). Eis, nas palavras de Goldstein, uma *atitude concreta*<sup>30</sup>.

A conduta de um indivíduo lesionado “não concerne diretamente ao conteúdo do comportamento, mas a sua estrutura, e que, por consequência, ela não é algo que se *observa*, mas, sim, algo se *entente*” (SC, 96). O impasse entre o *concreto* e o *possível* ilumina, à vista disso, nossa compreensão dos comportamentos doentes. Não podemos mais compreender a doença como um fenômeno negativo, como uma falta ou uma subtração em relação ao comportamento considerado normal, isto é, ela não pode ser simplesmente deduzida da conduta normal. A doença é, de agora em diante, entendida como uma *alteração qualitativa da experiência*, ela é, nas palavras de Merleau-Ponty, “uma nova significação do comportamento” (SC, 97), ou seja, um fenômeno positivo.

---

<sup>30</sup> Mais à frente, Merleau-Ponty explica ainda melhor a diferença entre o concreto e o virtual. De acordo com o filósofo, “o espaço concreto, tal como ele é apreendido no interior de nosso campo visual, e o espaço virtual, no qual a percepção normal o insere, são duas camadas constitutivas distintas, embora a segunda integre a primeira. Nós podemos estar desorientados no espaço virtual sem o estar no espaço concreto. Nós podemos ser incapazes de pensar o espaço como meio universal sem que o horizonte do espaço virtual, que envolve a extensão propriamente visível, seja abolido também” (SC, 139). No final do terceiro capítulo de *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty propõe uma leitura do freudismo a partir da noção de *estrutura* – análoga ao modo como o caso Schneider é interpretado – o que o permitirá falar de comportamentos integrados e desintegrados. As descrições de Freud apresentariam diversos casos de problemas relacionados à integração dos comportamentos ou à problemas de estrutura.

O caso Schneider, longamente estudado e descrito por Gelb e por Goldstein, é aquele que, melhor do que qualquer outro caso, descreve os problemas de estrutura mencionados por Merleau-Ponty. Encontramos, em Schneider, distúrbios de todos os tipos, que tangem, concomitantemente, à percepção, ao reconhecimento, às lembranças visuais, à motricidade, à memória, à inteligência e à linguagem. Os distúrbios sugerem uma alteração fundamental do comportamento de Schneider, ou melhor, em síntese, eles “têm um caráter sistemático” (SC, 98). Ora, mesmo exprimindo uma ampla gama de problemas, Schneider é vítima de uma lesão única: “a integridade da sensibilidade e da motricidade elementares, a aparência normal do comportamento corporal e espiritual na vida prática tornam pouco verossímil a hipótese de lesões múltiplas” (SC, 98). O caso Schneider nos coloca “em presença de um distúrbio de estrutura determinado por uma lesão circunscrita” (SC, 98), quer dizer, onde uma lesão em uma das partes é suficiente para modificar o todo.

A presença de distúrbios análogos aos de Schneider ou de fenômenos patológicos, tal como os mencionados antes – que iluminam organização estrutural de nossos comportamentos, ou ainda, que revelam tipos de conduta – sugerem a existência de uma “função geral de organização do comportamento” (SC, 103), ou melhor, de “um sistema regulador capaz de dar características gerais aos comportamentos que dependem dele” (SC, 103). Tal função, segundo Merleau-Ponty, é característica da região central do córtex. Sendo assim, não se encontra no córtex “uma infinidade de dispositivos anatômicos responsáveis, cada um, a determinado movimento” (SC, 103). Conseqüentemente, diz Merleau-Ponty, “é preciso que, aqui, a estrutura prevaleça aos conteúdos, a fisiologia sobre a anatomia. Uma lesão circunscrita agiria interrompendo processos e não nulificando órgãos” (SC, 103).

Em todos os casos exemplificados – não apenas em nosso texto, mas, também, no livro de Merleau-Ponty –, nós encontramos distúrbios de estrutura semelhantes, contudo o local das lesões não é o mesmo. Isso significa que, “no interior desta zona central, o lugar das lesões poderia variar sem que o quadro clínico da doença seja sensivelmente modificado” (SC, 103). Não obstante, “não se pode tratar o funcionamento nervoso como um processo global onde todas as partes do sistema interviriam da mesma forma. A função nunca é indiferente ao substrato pelo qual ela se realiza” (SC, 105). De acordo com Merleau-Ponty, outro ponto de convergência entre os autores de sua época é

reconhecer que “o local das lesões determina [...] o ponto de aplicação principal dos distúrbios de estrutura e sua distribuição preferencial” (SC, 105), quer dizer, em certo sentido, estamos autorizados a falar de localizações:

Às lesões da região posterior do cérebro, vizinha do setor ótico, corresponderão, como em Schneider, a deficiências marcadas, sobretudo, no domínio perceptivo. Ao contrário, os distúrbios afetam especialmente a linguagem (surdez psíquica, afasia) quando as lesões estão situadas na região anterior do cérebro, como no doente de Woerkom, ou na região auditiva (SC, 105).

E mesmo que, após a lesão em determinada região, existam suplências de certas funções, é preciso reconhecer que a função suplente não é, de modo algum, a restituição da função original, isto é, “se o efeito útil permanece o mesmo para o organismo, a suplência representa um *desvio*, e a atividade de substituição é, em sua natureza e em sua origem, diferente da atividade primitiva” (SC, 106; grifo do autor). Não poderíamos abandonar ou simplesmente ignorar o local de uma lesão, como se a atividade cerebral fosse indiferente ao substrato. O que ocorre são reorganizações, soluções positivas, que, embora mascarem o distúrbio, não o fazem desaparecer. Por um lado, os fatos nos obrigam reconhecer regiões especializadas, por outro lado, os mesmos fatos não negam que essas regiões especializadas se relacionem com o conjunto em seu funcionamento. Explica-nos Merleau-Ponty, as regiões mencionadas “não são especializadas na recepção de certos conteúdos, mas, sim, na estruturação destes” (SC, 107), ou seja, não é como sede de certos dispositivos autônomos que elas operam, mas como “campo de uma atividade de organização aplicada, é verdade, a certo tipo de material” (SC, 107). Eis como, na época e com o que havia disponível, Merleau-Ponty entendeu o funcionamento das regiões especializadas do córtex cerebral.

O atomismo fisiológico, que compreende o funcionamento total do córtex como a somatória dos funcionamentos locais, não encontra nas observações nenhum apoio para sua tese. Não encontramos um *funcionamento em mosaico*, mas, antes, um *funcionamento globalizado*. O funcionamento central e o funcionamento local são, em princípio, solidários um com o outro, haja vista que as atividades locais exigem a colaboração do centro e, do mesmo modo, as atividades centrais dependem de meios privilegiados para sua realização. Sendo assim, “o lugar na substância nervosa tem, em consequência, uma significação equívoca. Não se pode admitir senão uma concepção mista das localizações e uma concepção funcional do paralelismo” (SC, 109). Retomemos o caso Schneider.

Alguns comportamentos, mesmo bastante distintos, que não têm nenhum movimento elementar e nenhuma parte real em comum – como, por exemplo, as iniciativas sexuais normais e o manejo lúcido dos números – são igualmente afetadas em Schneider. Por quê? Porque ambas as condutas possuem a mesma estrutura, elas são *adaptações ao virtual*, elas se deixam “classificar sob uma mesma ideia, situam-se no mesmo nível humano” (SC, 109). Os comportamentos evocados só podem estar envolvidos ou englobados pelo mesmo princípio, conforme os mesmos predicados, ou seja,

O funcionamento dessa região central não pode ser compreendido como a ativação de mecanismos especializados, dos quais cada um corresponderia a um movimento no espaço, mas como *uma atividade global capaz de conferir a movimentos materialmente diferentes uma mesma forma típica, um mesmo predicado de valor, uma mesma significação*. De uma ação a outra, esse funcionamento central não variaria pelo número de dispositivos colocados em jogo, o mesmo substrato funcionaria, aqui e lá, de maneira *qualitativamente diferente* (SC, 110; grifo nosso).

Os comportamentos denominados superiores, então, não estão *no* cérebro, mas, diferentemente, eles emanam “do cérebro tão somente como entidades funcionais” (SC, 110). O que está em questão é uma concepção realista do cérebro e das funções. Se compreendemos o cérebro como “uma massa de células e conexões” (SC, 110), não podemos declarar que os comportamentos estão contidos no cérebro e, da mesma maneira, se compreendemos o *espaço* como “uma multiplicidade de partes exteriores umas às outras” (SC, 110), eles também não estão *no* espaço. É oportuno lembrar que, de fato, “podemos sempre considerar o cérebro em um espaço definido pela exterioridade mútua de partes homogêneas. Mas é preciso saber que a *realidade fisiológica* do cérebro não é representável neste espaço” (SC, 110; grifo nosso). O cérebro não é um depósito onde se guardam peças e ferramentas com usos ou fins específicos. Podemos, sim, relacionar o local e a função, mas nunca enquanto elementos reais. O *local* – mencionamos há pouco – é dúbio, quer dizer, Goldstein entrevistou dois sentidos para o termo: explica-nos Merleau-Ponty, “uma lesão na região central do córtex não produz efeitos observados na medida em que destrói tais células ou tais conexões, mas *na medida em que ela compromete certos tipos de funcionamento ou certo nível de conduta*” (SC, 110; grifo nosso). Eis o que Goldstein chama de *localização vertical*, ligada à estruturação das condutas. Já o segundo sentido – denominado por Goldstein de *localização horizontal* –, está associado aos conteúdos de uma conduta. Explica-nos Merleau-Ponty,

No nível dos condutores que levam ao cérebro as mensagens recebidas pelos sentidos ou distribuem aos diferentes músculos as excitações convenientes, cada parte do tecido nervoso tem por papel assegurar “as relações entre o organismo e uma parte determinada do mundo exterior” [...]. As lesões, neste nível, terão por efeito subtrair do organismo a influência de certos estímulos, ou de suprimir certo estoque de movimentos, sem que exista nada de sistemático na deficiência sensorial ou motora (SC, 110 e 111) <sup>31</sup>.

A linguagem, no que lhe concerne, deve ser considerada, ao mesmo tempo, em ambos os planos, ou seja, no *plano horizontal* “dos elementos sensoriais e motores, que concorrem para garantir sua execução” (OMBREDANE, *A linguagem*, p. 252/ *apud.* SC, 111 – nota 1) e no *plano vertical* “dos graus de complexidade e de diferenciação das operações expressivas efetuadas” (OMBREDANE, *A linguagem*, p. 252/ *apud.* SC, 111 – nota 1). Ambos os planos formam o quadro que dá ocasião à linguagem. O exemplo mencionado testemunha a favor do paralelismo, ou melhor, da *concepção mista das localizações* defendida por Goldstein – aliás, seus trabalhos se coadunam com outras pesquisas da época. Merleau-Ponty encontra casos análogos nas obras do supracitado André Ombredane e de Henri Piéron, que, segundo Merleau-Ponty, “sem empregar essa linguagem, descreve uma série de localizações horizontais e verticais que se entrecruzam no funcionamento nervoso” (SC, 112).

Em vista disso, o erro da antiga psicologia não foi o de colocar em paralelo as atividades nervosas e as operações da consciência; seu erro, segundo Merleau-Ponty, foi o de desassociar “o funcionamento nervoso em um mosaico de processos justapostos” (SC, 115), o de reparti-lo “entre os centros autônomos” (SC, 115) e o de reduzir “os atos da consciência à associação de conteúdos reais ou ao jogo combinados de faculdades abstratas” (SC, 115). Ou, em suma, seu erro foi o de tentar compreender essas relações por intermédio do método de análise real ou elementar, que compreende o todo como uma soma de partes reais. Na medida em que, tanto em psicologia como em fisiologia, abandonamos o método de análise real, podemos substituir o já ultrapassado paralelismo dos elementos e dos conteúdos por uma interpretação mais fértil: a de um “*paralelismo funcional ou estrutural*” (SC, 115; grifo nosso). Reconhecemos, assim, que

A vida da consciência e a vida do organismo não são feitas de poeiras de acontecimentos exteriores uns aos outros, que a psicologia e a fisiologia buscam os modos de organização do comportamento e os

---

<sup>31</sup> Parte da nossa citação está entre aspas porque, originalmente, Merleau-Ponty cita o livro *A estrutura do organismo* (p. 166) de Goldstein.

graus de sua integração, uma para os descrever e outra para determinar seu suporte corporal (SC, 116).

Portanto, tal como ocorre com os comportamentos reflexos, o exame dos comportamentos superiores nos mostra que, aqui também, há *configuração* de estímulos “segundo as dimensões originais da atividade orgânica e humana” (SC, 112), afinal, “desde sua entrada nos centros especializados do córtex, as excitações locais repartidas na superfície dos receptores se submetem a uma série de estruturações que as dissociam do contexto de acontecimentos espaço-temporais onde elas estavam realmente engajadas” (SC, 112).

Os leitores de Merleau-Ponty sabem muito bem como o autor costuma proceder: após a crítica, o filósofo apresenta uma alternativa, isto é, uma leitura positiva dos fatos. Em primeiro lugar, é impreterível que abandonemos o antigo, e cheio de prejuízos, vocabulário atomista em prol de uma linguagem capaz de pensar, sem reduzir e sem descaracterizar, os fenômenos revelados até então. Na maioria dos casos, os fenômenos mencionados foram interpretados, negligentemente, por intermédio das noções de *integração* e *coordenação*, mas é preciso cautela na hora de fundamentar qualquer explicação nessas duas noções, alerta Merleau-Ponty: ambas “podem representar uma verdadeira reforma do entendimento psicológico e fisiológico, mas, também, a simples antítese ou contrapartida do atomismo” (SC, 117). Ora, a última interpretação foi a que prevaleceu e seu emprego é igualmente problemático. As noções de *integração* e de *coordenação*, destinadas a superar o atomismo, na verdade, pressupõem o antigo paralelismo elementar em que o próprio atomismo se baseava para funcionar.

No que concerne à linguagem <sup>32</sup>, por exemplo, a coordenação é explicada como um automatismo, isto é, como montagens rígidas ou como o acionamento de incontáveis dispositivos preestabelecidos solidários uns aos outros, segundo o qual “cada palavra, e mesmo os homônimos, corresponde a um comando distinto no centro de coordenação receptiva” (SC, 132). No entanto, quando falamos da compreensão de uma palavra – poderíamos acrescentar também, da percepção espacial ou da percepção de uma cor –,

---

<sup>32</sup> A fisiologia da linguagem (cf. SC, 131) é o terceiro e último exemplo apresentado por Merleau-Ponty para nos mostrar que, se a *coordenação* não for compreendida em termos de estrutura, ambas as noções mencionadas são insuficientes para superar o atomismo e, assim, perdem toda sua fecundidade. Os outros dois exemplos são o da *percepção espacial* (cf. SC, 117) e o da *percepção cromática* (cf. SC, 122). É importante mencionar que todos os exemplos foram retirados das pesquisas de Kurt Koffka.

Nós somos conduzidos a um tipo de coordenação muito diferente daquele que foi definido acima. Aqui, os elementos coordenados não estão somente associados uns aos outros. Eles constituem juntos, por sua própria união, um todo que tem sua própria lei e a manifesta assim que os primeiros elementos da excitação são dados, como as primeiras notas de uma melodia anunciam ao conjunto certo modo de resolução (SC, 133).

Para explicar o que está em questão, ou seja, o funcionamento da linguagem e sua coordenação, Merleau-Ponty evoca uma imagem retirada da teoria musical, a melodia. Ao que parece, Merleau-Ponty está discorrendo sobre o que, em música, é denominado de *campo harmônico*. Segundo o filósofo, a coordenação deve funcionar de modo análogo ao que ocorre com uma nota em uma melodia:

Ao passo que as notas, consideradas isoladamente, possuem uma significação equívoca, sendo capazes de adentrar em uma infinidade de conjuntos possíveis, na melodia, cada uma é exigida pelo contexto e contribui, por sua vez, a exprimir alguma coisa que não está contida em nenhuma delas e que as liga interiormente. As mesmas notas, em duas melodias diferentes não são reconhecidas como tais. Inversamente, a mesma melodia, quando transposta, poderá ser tocada duas vezes sem que as duas versões comportem um único elemento em comum (SC, 133 e 134).

O sentido de uma nota só se manifesta verdadeiramente, só se torna flagrante, quando compreendemos a estrutura na qual ela, a nota, está inserida – no caso do campo harmônico, uma estrutura tonal. O exemplo do campo harmônico nos indica que a coordenação só pode ser entendida como “criação de uma unidade de sentido que se exprime nas partes justapostas, de certas relações que nada devem à materialidade dos termos que elas unem” (SC, 134). Se temos como objetivo compreender o modo como o funcionamento nervoso trabalha com valores (espaciais, cromáticos e simbólicos), precisamos conceber a *coordenação*, “seja receptora ou incito-motora, [...] como a constituição de ‘formas’ ou de estruturas funcionais” (SC, 134 e 135). Por conseguinte,

Quer se trate da compreensão de uma palavra ou da percepção das cores e das posições espaciais, não podemos ver no funcionamento nervoso a ativação de dispositivos preestabelecidos que os estímulos, em razão de suas propriedades objetivas, desencadeariam de fora. O processo fisiológico que corresponde à cor, à posição espacial percebida ou à significação da palavra, deve ser improvisado, constituído ativamente no momento da percepção (SC, 135).

É, então, por intermédio da percepção que os fenômenos mencionados se tornam inteligíveis. Isso significa que “não são os estímulos que fazem as reações ou que

determinam o conteúdo da percepção. Não é o mundo real que faz o mundo percebido” (SC, 135). O mundo percebido é afetivamente anterior. Logo, é preciso que a função tenha “uma realidade positiva e própria” (SC, 135), ou seja, é preciso que ela não seja “uma simples consequência da existência dos órgãos ou do substrato. O processo de excitação forma uma unidade, um todo indecomponível” (SC, 135), cuja lei interna é a lei do próprio mundo percebido, afinal, “só podemos conhecer a fisiologia viva do sistema nervoso partindo dos dados fenomenais” (SC, 135). Existe, portanto, forma nos fenômenos centrais e, neste sentido,

Ela parece preencher todas as condições necessárias para dar conta do funcionamento nervoso. Seria possível, então, de defini-lo como um processo do tipo “figura e fundo”. Ainda nesse sentido, a forma parece capaz de explicar a ambiguidade do lugar da substância nervosa, desde as localizações horizontais da periferia até as localizações verticais do centro. Essas localizações incontestadas representam os pontos do córtex onde se desenrolam os processos essenciais, a “figura” do processo total, sem que se possa jamais os separar absolutamente de um fundo que é a atividade do resto do córtex. Assim, sob à condição que se introduza a “forma” no funcionamento nervoso, um paralelismo ou um “isomorfismo” rigoroso poderia ser mantido (SC, 140 e 141).

Uma vez que, para explicar o modo de funcionamento do sistema nervoso, nós emprestamos do mundo percebido ou fenomênico os termos *figura* e *fundo* e que, *a fortiori*, nós só aprendemos o que é uma *figura* e o que é um *fundo* a partir da percepção, podemos nos questionar se ainda discorremos sobre fenômenos fisiológicos, ou melhor, “se, por direito, podemos conceber processos, ainda fisiológicos, que simbolizariam de uma maneira adequada, as relações inerentes a aquilo que comumente chamamos de ‘consciência’” (SC, 141) ou se, ao contrário, é necessário encontrar outra ordem de sentido que ofereça uma explicação apropriada aos fenômenos revelados. De acordo com Merleau-Ponty, é precisamos reconhecer que, enquanto função, *figura* e *fundo* “só tem sentido no mundo percebido” (SC, 141). Isso quer dizer que “o percebido só é explicável pelo próprio percebido e não por processos fisiológicos. Uma análise fisiológica da percepção seria pura e simplesmente impossível” (SC, 141).

As condições dos comportamentos, no lugar de se encontrarem na substância nervosa enquanto tal [...], encontram-se cada vez mais nos modos qualitativamente variáveis de seu funcionamento global. A justaposição dos condutores periféricos é substituída por uma *hierarquia lógica de níveis funcionais* [...]. Esta estrutura da conduta é sustentada pelo funcionamento cerebral, só podendo ser concebida em termos emprestados do mundo percebido, e este não é mais visto como uma ordem de fenômenos paralela à ordem dos fenômenos fisiológicos,

mas como *mais rico que ela*. *A fisiologia não poderia ser completamente pensada sem amparo da psicologia* (SC, 141 e 142; grifo nosso).

A fisiologia remete à psicologia. A explicação dos comportamentos pressupõe categorias cujo sentido é fenomenal, ou seja, é dado por meio da percepção. É, então, a psicologia que torna os comportamentos inteligíveis na medida em que respalda as análises fisiológicas, afinal, sem ela, não poderíamos nem mesmo compreender o funcionamento cerebral.

A vantagem da noção de *forma* é que ela supera, de uma só vez, o empirismo psicológico e sua antítese, o intelectualismo<sup>33</sup>, quer dizer, “ela ultrapassa a concepção atomista do funcionamento nervoso sem o reduzir a uma atividade difusa e indiferenciada” (SC, 139). A única ruptura que a noção de *forma* impõe é entre *níveis de organização* – e não mais, como antes, entre sensibilidade e inteligência, ou ainda, entre “um caos de elementos e uma instância superior que os organizaria” (SC, 140) –, o que nos permite compreender a originalidade de cada comportamento por diferenças estruturais e não por diferenças de natureza.

### 2.3. TIPOS DE COMPORTAMENTO

Um dos objetivos dos trabalhos de Pavlov era compreender como um comportamento novo e adaptado pode ser adquirido, ou seja, como o campo reflexógeno pode ser ampliado. Neste sentido, suas obras constituem uma teoria da aprendizagem. Pavlov explicava o processo de aprendizagem por meio do quadro de tentativas e erros: perante uma situação problemática ou em desequilíbrio, as tentativas que não obtêm sucesso são eliminadas do comportamento futuro, e as outras, as bem-sucedidas, são fixadas e adquiridas. Uma vez fixadas, para todas as situações idênticas ou similares, o organismo em questão seria capaz de reproduzir o efeito bem-sucedido da situação anterior e, desse modo, reequilibraria sua situação atual. Ora, conforme Merleau-Ponty, a teoria de Pavlov não se verifica. Neves nota que, sendo assim, “a explicação pressupõe o explicado” (NEVES, 2018, p. 41). Segundo o intérprete, “uma norma – que deveria,

---

<sup>33</sup> Se, de um lado, “é impossível constituir o campo espacial do comportamento ou o da percepção a partir de ‘reflexos localizadores’ ou de signos locais pontuais” (SC, 139), de outro lado, “também não é permitido de reportar sua organização a uma instância superior” (SC, 139).

por hipótese, resultar do aprendizado – é desde o início pressuposta para subliminarmente discriminar, ao longo do processo, as boas respostas das respostas más” (NEVES, 2018, p. 41). A aprendizagem, diz Merleau-Ponty, “rigorosamente descrita, não aparece como a soma das condutas antigas com certas conexões determinadas” (SC, 147) e, conseqüentemente, ela “não é uma operação *real*, uma correlação estabelecida entre duas realidades individuais, um certo estímulo e um certo movimento que não seriam modificados por sua associação (SC, 151; grifo do autor). Não é a fisiologia que fornece a explicação adequada do comportamento – tampouco a física. Ora, é apenas com categorias emprestadas do mundo fenomênico que podemos apresentar uma explicação satisfatória dos comportamentos; isso significa que a descrição dos comportamentos deve ser operada pela psicologia.

A aprendizagem, compreendida sem prejuízos, deve ser vista “como uma alteração geral do comportamento que se exprime em uma diversidade de ações cujo conteúdo é variável e a significação é constante” (SC, 147). Em síntese, é possível dizer que “aprender nunca é se tornar capaz de repetir o mesmo gesto, mas fornecer, à situação, uma resposta adaptada por diferentes meios” (SC, 147). E, sendo assim, uma resposta “não é adquirida em relação a uma situação individual. Ela corresponde, antes, a uma nova aptidão para resolver uma série de problemas da mesma forma” (SC, 147). Eis por que a aprendizagem não pode se orientar de acordo com os detalhes ou com o essencial de uma situação; ela é, então, uma espécie de *poder geral* de “*caráter sistemático*” (SC, 153; grifo nosso).

A aprendizagem não é uma operação *real*, ou seja, o que, de fato, é decisivo para que haja aprendizagem *não é a contigüidade de fato* entre uma situação problemática e uma resposta bem-sucedida, mas, antes, o modo como as “contigüidades fortuitas são utilizadas pelo organismo na elaboração que ele impõe a elas” (SC, 152). E, para tanto, é preciso que a situação possua um sentido *para o organismo*<sup>34</sup>. Sendo assim, para cada

---

<sup>34</sup> Em suma, “as partes reais do estímulo não são necessariamente as partes reais da situação. A eficácia de um estímulo parcial não está ligada *unicamente* a sua presença objetiva. É preciso, por assim dizer, que ele se faça reconhecer pelo organismo na nova constelação onde ele aparece. É o caso de distinguir a presença ‘em-si’ do estímulo e sua presença ‘para o organismo’ que reage” (SC, 157; grifo nosso). O behaviorismo – incluso os trabalhos de Pavlov – acusa qualquer compreensão não-objetiva do comportamento de antropomórfica, ora, “se se recusam a considerar, como objeto de ciência, toda propriedade dos fenômenos que não se manifesta na intuição de um caso particular e que só aparece à reflexão, por uma análise das concordâncias variadas ou por uma leitura das estatísticas, não é o antropomorfismo que se exclui, mas a ciência – não é a objetividade que se defende, mas o realismo e o nominalismo. A lei científica, que não é dada *nos* fatos, mas cuja expressão encontramos neles, estaria sujeito à mesma acusação. Quando falamos

situação problemática, que exige do organismo em questão uma solução, pressupõe-se certo “quadro orgânico que lhes dá sentido e eficácia” (SC, 153), ou melhor, as respostas pressupõem, conforme Merleau-Ponty, “um ‘*a priori* sensório-motor’, ‘categorias’ práticas que são diferentes de uma espécie para outra” (SC, 153).

Assim, [...] ou as ‘tentativas’ não comportam nenhuma lei interna, e, desse modo, nunca resultam em aprendizagem, ou há aprendizagem, sob à condição de que o organismo seja capaz de criar, entre as diferentes ‘soluções’ possíveis de um lado, e entre todas elas e o ‘problema’ de outro, relações pelas quais se mede seu *valor* (SC, 154; grifo do autor).

O que está em questão é que na medida em que nós consideramos o comportamento “objetivamente, quer dizer, instante por instante e no quadro dos estímulos reais que o desencadeiam, nós só lidaremos com movimentos particulares respondendo a excitações particulares” (SC, 155) ou, em outras palavras, e não haverá aprendizado. Eis a diferença entre “um organismo, que, após adestramento, adquiriu o poder de responder a um estímulo definido e um organismo que, após aprendizagem, executa adaptações variadas a situações, elas mesmas, variadas” (SC, 156). No que concerne aos *comportamentos superiores*, chegamos à mesma conclusão do capítulo anterior: o comportamento não pode ser decomponível em uma mosaico de elementos, ou ainda, em uma somatória de partes reais. O comportamento deve ser entendido como uma *estrutura*.

Esses processos de estrutura dão conta das leis da aprendizagem que formulamos acima: já que eles estabelecem uma relação de sentido entre a situação e a resposta, eles explicam a fixação das respostas adaptadas e a generalidade da aptidão adquirida. Eles fazem intervir, no esquema estímulo-resposta, não as propriedades materiais dos estímulos, mas as propriedades formais da situação, as relações espaciais, temporais, numéricas, funcionais que são seu suporte. É na medida onde as relações desse gênero emergem e se tornam eficazes por si mesmas que o progresso do comportamento é explicável (SC, 156 e 157).

---

da estrutura de uma situação e de seu sentido, essas palavras designam evidentemente certos dados da experiência humana e eles são, por consequência, suspeitos de antropomorfismo. Mas as “cores”, as “luzes”, as “pressões” ou sua expressão em linguagem física não o são menos. É claro que todos os termos dos quais poderíamos nos servir reenviam aos fenômenos da experiência humana, ingênua ou científica. Precisamente, as observações precedentes mostram que não se pode tratar como derivadas as reações da estrutura da situação, nem dar um privilégio de objetividade a aquelas que dependem de excitações elementares. As excitações recebidas sobre as terminações sensoriais e os movimentos executados pelos músculos efetores são, então, integradas às estruturas que atuam um papel regulador em relação a eles” (SC, 156).

Cabe a nós, neste momento, descrever e compreender as *estruturas do comportamento*. Não precisamos mais, como foi feito até o presente momento, distingui-los em comportamentos elementares e complexos. A partir de agora, classificá-los-emos conforme “sua estrutura esteja *mergulhada no conteúdo* ou que, ao contrário, *emerja dele* para, no limite, tornar-se o próprio tema da atividade” (SC, 158; grifo nosso). Levando em consideração o que foi dito acima, é possível diferenciar os comportamentos de acordo com sua imersão ou emersão, ou melhor, é possível classificá-los em três níveis de organização, menos ou mais integrados, respectivamente: *formas sincréticas*, *formas amovíveis* e *formas simbólicas*. Ademais, “embora os animais se deixem repartir nesta escala segundo o tipo de comportamento que lhes é mais familiar” (SC, 158), conforme a forma que lhes é predominante, é preciso reiterar que “essas três categorias não correspondem a três grupos de animais” (SC, 158), afinal, “não há espécie animal cujo comportamento *nunca* ultrapasse o nível sincrético ou *nunca* desça abaixo das formas simbólicas” (SC, 158), ou ainda, como explica Waelhens, não há “nenhum animal cujo comportamento nunca manifeste outra coisa que não seja o comportamento do tipo inferior, tal como, inversamente, o homem, com quem o tipo superior aparece, nunca está livre de qualquer atividade dos tipos inferiores” (WAEHENS, 1970, p. 26).

*As formas sincréticas* concernem a um nível de “baixa reatividade” (ROBINET, 1963, p. 9). Aqui, o organismo age, em grande medida, segundo seus limites naturais. Ou, dito de outro modo, dado que está “instintivamente comprometido com a matéria” (ROBINET, 1963, p. 9), o organismo se encontra “aprisionado no quadro de suas condições naturais e só trata as situações inéditas como alusões às situações vitais” (SC, 159). Em razão disso, sua margem de adaptação é bastante restrita<sup>35</sup>. Além disso, suas condições ou situações naturais são sempre constituídas por um “complexo de condições” (SC, 159): eis o motivo pelo qual “os comportamentos mais simples [...] nunca se dirigem a objetos isolados e sempre dependem de um grande número de condições exteriores” (SC, 159). Segundo Merleau-Ponty, um comportamento que “responde literalmente a um complexo de estímulos mais que a certos traços essenciais da situação” (SC, 160) deve ser chamado de *instintivo*. Ora, os comportamentos sincréticos são denominados deste modo, pois, como mencionado acima, eles não se dirigem a objetos isolados ou

---

<sup>35</sup> Por exemplo, “os adestramentos que se podem realizar na estrela-do-mar quase nunca ultrapassam o quadro das situações onde o animal se encontra em sua vida natural. Mesmo quando uma aprendizagem é possível, ela não dá conta dos detalhes do dispositivo experimental, é uma resposta global que se dirige às situações vitais unicamente análogas” (SC, 159).

específicos, ou seja, aos detalhes de uma situação, mas sempre a algo global, a “uma constelação de sinais de uma configuração ambiental específica à sobrevivência, reprodução, alimentação, etc.” (FUJITA, 2018, p. 141).

*As formas amovíveis* correspondem a um “nível médio” (ROBINET, 1963, p. 9). Tal como o próprio nome já indica, esses comportamentos possuem maior labilidade em relação ao nível sincrético, ou seja, se comparados às formas sincréticas, eles possuem maior independência em relação aos materiais em que se realizam. Não estamos, então, falando de estruturas excessivamente aderentes à matéria. Por outro lado, também não estamos discorrendo sobre estruturas simbólicas, onde há um alto nível de desapego ou indiferença – mas, cabe ressaltar, nunca um desligamento ou abandono da matéria.

Os animais com estruturas desse gênero fazem uso certos signos, porém não estão aptos a simbolizar ou, nas palavras de Merleau-Ponty, “no comportamento animal, os signos permanecem sempre sinais, e nunca se tornam símbolos” (SC, 183). Como se dá esse uso? O que precisamente é o sinal? A conduta dos sinais “se estrutura explicitamente segundo a relação entre meios e fins” (RAMOS, 2013, p. 43). O sinal é o valor de uso que, em certa configuração do campo de ação de um animal, um objeto apresenta na medida em que um animal o vincula a certo fim, ou seja, o objeto se torna meio para que o animal alcance certo objetivo. Mas, acrescenta Merleau-Ponty, “o poder de se adaptar à estrutura dos sinais mais que a suas propriedades materiais não é ilimitada no animal” (SC, 165). Cabe ainda ressaltar que – tal como ocorre no nível anterior (cujos exemplos são as condutas da formiga, de uma estrela-do-mar e de um sapo) – este nível intermediário corresponde a um espectro, quer dizer, existem diferentes níveis de imersão ou formas de integração. A variedade de integração se dá segundo a espécie (não é à toa que os exemplos de comportamentos amovíveis são inúmeros: ratos, galinhas, gatos, cachorros, chimpanzés, etc.).

Nas estruturas amovíveis, a situação à qual o organismo se adapta é a de “simples contiguidade, temporal e espacial, de um estímulo condicionado e de um estímulo incondicionado” (SC, 161). Porém *não falamos de uma contiguidade de fato* – tal como Pavlov pensava –, a contiguidade é, ao contrário, *para o organismo*, “o estímulo adequado não se encontra nos objetos nem nas relações objetivas do mundo físico, mas em outro universo onde as propriedades locais dependem dos conjuntos” (SC, 164). Um estímulo se torna reflexógeno por causa de suas *relações espaciais e temporais* com certo objetivo

ou fim definido pelo organismo. Isso significa que, quanto à *contiguidade espacial*, há uma estrutura de conjunto que dá sentido à relação entre o estímulo condicionado e o estímulo incondicionado: o sinal é, portanto, uma *configuração*<sup>36</sup>, afinal, é a configuração do campo de ação ou de comportamento do animal que dá sentido, ou melhor, dá certo valor de uso a determinado objeto. O estudo da *contiguidade temporal* nos leva aos mesmos resultados: “a atividade do organismo seria literalmente comparável a uma melodia cinética, já que toda mudança no final de uma melodia modifica *qualitativamente* seu início e a fisionomia de conjunto” (SC, 164; grifo nosso). Ou seja, um estímulo anterior “desencadeia movimentos que têm uma relação de sentido com a mudança de signo do estímulo final” (SC, 163).

Se, diferentemente, considerarmos as condutas em que o estímulo condicionado e o estímulo incondicionado apresentam uma relação *lógica* ou objetiva, e não mais, como antes, uma relação de simples contiguidade, chegaremos, aqui também, às mesmas conclusões. Nestas relações, o estímulo se torna “o *meio* de *certo* fim” (SC, 167, grifo do autor). As experiências de Buytendijk – com ratos e cachorros –, mencionadas por Merleau-Ponty, iluminam um fato importantíssimo: imaginemos uma cortina com duas aberturas em sua base, uma à direita e outra à esquerda. Inicialmente, na abertura da direita, encontra-se um prato com comida e, na abertura da esquerda, não há nada. O prato, no entanto, está preso a um dispositivo que, no início da experiência, o move da direita à esquerda. Nas primeiras experiências, um cachorro colocado em frente à cortina busca o alimento do ponto em que ele se encontra no início, à direita. Porém, posteriormente, ele se encaminha diretamente para a esquerda, onde o alimento estará. Isso significa que o estímulo deixa de intervir no comportamento animal por suas estimulações atuais e passa a ser mediado por estruturas temporais e espaciais que fazem com que, no decorrer da experiência, o cachorro não busque o objetivo no local atual, mas, sim, naquele em que ele estará no final do experimento. Não obstante, tanto no comportamento do cachorro, como no comportamento do rato, as estruturas espaciais interferem mais profundamente, ou melhor, elas são “muito mais precisas que as estruturas temporais” (SC, 169 e 170). Disso resulta que “o corpo vivo não organiza indiferentemente o tempo e o espaço, não dispõe de um da mesma maneira que o outro” (SC, 170). É importante acrescentar que “o espaço e o tempo não devem ser tomados em seu sentido humano”

---

<sup>36</sup> O termo em questão é *Sign-Gestalt*. A tradução para *configuração* é de Merleau-Ponty.

(SC, 170). O espaço, para o animal, é “uma estrutura mais sólida e mais manejável que o tempo” (SC, 170). Pode-se dizer, então, que, no animal, o espaço é privilegiado e que suas relações temporais “manifestam ‘aderências’ e como que uma viscosidade” (SC, 171).

Finalmente, a relação do meio com o fim pode ser “sustentada em *estruturas mecânicas e estáticas*” (SC, 171; grifo do autor), que, no que lhe concernem, “representam um mais alto grau de integração” (SC, 171). Os macacos e os chimpanzés, de acordo com as pesquisas de Koehler, “parecem capazes de reações adaptadas às relações mecânicas e estáticas como tais” (SC, 171). O exemplo do chimpanzé – citado por Merleau-Ponty – que, para alcançar algo, conecta dois bambus, mostra-nos que a posição furtiva dos bambus nos parece ser uma “ocasião favorável, talvez mesmo necessária” (SC, 172), para que os chimpanzés apanhem seu objetivo. Mas ela não é a causa do aprendizado, isto é, “a reação do animal não é adquirida em relação a cada bambu considerado individualmente” (SC, 172), bem como “a reação de união não está, de modo algum, relacionada às propriedades absolutas de cada um dos tubos, ela é regrada, a cada momento, pela relação de seus diâmetros” (SC, 172): foi esta relação que o animal aprendeu a considerar, foi ela que “desempenhou um papel decisivo” (SC, 172). Não obstante, para o chimpanzé, um galho não é um bastão, haja vista que “as propriedades espaciais e mecânicas que o permitiriam assumir esta função não são imediatamente acessíveis ao comportamento animal” (SC, 173). De mesmo modo que uma caixa não é um apoio se outro macaco estiver sentado sobre ela. Isso significa que “as estruturas mecânicas só podem se tornar reflexógenas se as estruturas mais fortes, que atribuem um *valor de uso* aos objetos, são reorganizadas de início” (SC, 173; grifo nosso). Afinal,

O campo de ação animal não é *feito de* conexões físico-geométricas, como o nosso mundo<sup>37</sup>. Essas relações não estão virtualmente presentes no estímulo e não é uma simples abstração que as faz aparecerem na regulação do comportamento. Elas supõem uma “*estruturação*” positiva e inédita da situação (SC, 173 e 174).

No caso do bastão, seu valor instrumental “diminui à medida em que ele está mais afastado do objetivo, quer dizer, ele não é feito de propriedades mecânicas precisas que

---

<sup>37</sup> Neste mesmo ponto do texto original, Merleau-Ponty adiciona uma nota que vale a pena reproduzir: “seria preciso acrescentar que nosso mundo não é constantemente feito assim” (SC, 173 – nota).

seriam independentes de sua posição” (SC, 174). Aqui, portanto, é preciso de uma psicologia e de uma filosofia que possam “compreender que um comportamento ou uma experiência podem ter uma significação ‘vaga’ e ‘aberta’ sem ter uma significação nula” (SC, 175). Quando o chimpanzé usa um bastão ou uma caixa para alcançar seu objetivo, podemos dizer que “a caixa ‘tem alguma coisa para fazer’ quanto ao problema, mas que sua função ainda não foi especificada” (SC, 175). É preciso, então, levar em consideração ou dar lugar ao *indeterminado* (que não significa inexistente).

Vimos que a caixa-assento e a caixa-instrumento são, no comportamento do chimpanzé, dois objetos distintos e alternativos, e não dois *aspectos* de uma *coisa* idêntica. Em outros termos, a cada momento, em relação aos objetos, o animal não pode adotar um ponto de vista criteriosamente escolhido, mas o objeto aparece revestido de um “vetor”, investido de um “valor funcional” que depende da composição efetiva do campo. Tal é, para nós, o princípio das insuficiências que se observam em seu comportamento (SC, 178 e 178).

Trata-se, em suma, de ver os dois objetos, distintos para o animal, como um só. Para os organismos de comportamento amovível mencionados, por exemplo, as respectivas condutas: *ir até o objetivo* e *fazer com que este venha até ele* são duas tarefas distintas e desigualmente difíceis, pois, para eles, “o objetivo é o ponto fixo, o organismo é o ponto móvel, e eles não podem trocar suas funções; o organismo não é um objeto entre objetos, ele possui um privilégio” (SC, 178). Para eles, então, os dois movimentos mencionados só são acessíveis por um: do organismo em direção ao objetivo, e este é seu *único sentido*. O organismo de comportamento amovível não consegue “se colocar no lugar do objetivo e ver a si mesmo como objetivo. Ele não pode variar os pontos de vista, como ele não podia reconhecer uma mesma *coisa* em suas diferentes perspectivas” (SC, 179). O comportamento em questão não consegue representar o itinerário a partir de uma perspectiva distinta da dele e, assim, ele é incapaz de “estabelecer entre um e outro relações de correspondência e de expressão mútua” (SC, 179), afinal, fazer com o objeto venha até nós é, conforme Merleau-Ponty, “traçar, por nosso próprio gesto, o símbolo do movimento que teríamos que fazer se nós estivéssemos em seu lugar, é estabelecer uma relação entre relações, é uma estrutura ou uma intenção à segunda potência” (SC, 179). O espaço do animal é o espaço *vivido* e não o espaço *virtual*<sup>38</sup>, onde as relações

---

<sup>38</sup> O chimpanzé é capaz de encontrar uma solução “cada vez que um movimento furtivo do objetivo dá início à solução, o chimpanzé aproveita essa indicação: o movimento furtivo transportou o problema do *espaço virtual*, onde ele deveria ser resolvido por *operações possíveis*, para o *espaço atual*, onde ele começa a ser *efetivamente resolvido*. É sempre a mesma impotência do comportamento de tratar o conjunto do

mencionadas se estabelecem. Logo, o que lhe falta é o comportamento simbólico, que “lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade de seus aspectos, um invariante [...], e para tratar reciprocamente seu próprio corpo como um objeto entre os objetos” (SC, 180). A estrutura amovível se define, então, “pela polarização do campo em dois pontos – um fixo (o alvo) e um móvel (o organismo) – os quais não podem ser intercambiáveis” (RAMOS, 2013, p. 44) e, também, pela atualidade: o animal tem, de acordo com Merleau-Ponty, “uma maneira curta e pesada de existir” (SC, 191), uma vez que seu comportamento está aderido ao presente e adaptado ao imediato: “a estrutura amovível existe, portanto, apenas na atualidade das indicações” (CHAUÍ, 2002, p. 239 e 240).

Todos os exemplos apresentados exprimem “uma mesma estrutura de funcionamento orgânico, um mesmo estilo de existência” (SC, 182). Todos os exemplos são “manifestações de um comportamento adaptado ao *imediato* e não ao *virtual*, aos *valores funcionais* e não às *coisas*” (SC, 182; grifo nosso). A Gestalttheorie nos ensina que, de modo geral, o comportamento que corresponde às formas amovíveis “deve ser *entendido* em sua lei imanente, e não *explicado* por uma pluralidade de causas separadas” (SC, 182).

As afirmações e os exemplos anteriores já assinalam a singularidade das *formas simbólicas*. As estruturas que formam os comportamentos simbólicos são ainda mais transponíveis de um sentido para outro. As formas simbólicas correspondem a “um comportamento dirigido para aquilo que está *ausente*” (CHAUÍ, 2002, p. 240; grifo da autora). Eis o motivo pelo qual só podemos falar em *história* neste nível de organização. É este gênero de comportamento que também torna possível a *estrutura coisa*. Isso quer dizer que, embora se reportem ao mundo, os animais não se voltam ao mundo para o conhecer. Encontramos um comportamento simbólico na aquisição de certos hábitos motores, como, por exemplo, datilografar – nos dias atuais, poderíamos *digitar* – e tocar um instrumento. De antemão, cabe apresentar a advertência de Merleau-Ponty:

Pensar-se-á, talvez, que é muito fácil, com base nestes exemplos, de colocar em evidência a originalidade do comportamento simbólico, já que os “estímulos”, mesmo desses hábitos motores, são símbolos de escrita criados pelo homem. Mostrar-se-á, entretanto, que, do mesmo

---

campo como um campo de coisa, de multiplicar as relações nas quais um estímulo pode ser inserido e de tratá-las todas como diferentes propriedades de uma mesma coisa “ (SC, 181; grifo nosso).

modo, toda aptidão adquirida com relação a um “objeto de uso” é uma adaptação à estrutura humana desse objeto e que consiste em tomar posse, com nosso corpo, de um tipo de comportamento “artificial” à imagem do qual o objeto foi feito. Se a análise do comportamento simbólico nos leva sempre aos objetos criados pelo homem, não é ao acaso. Veremos que o comportamento simbólico é a condição de toda criação e de toda novidade nos ‘fins’ da conduta. Não é, portanto, surpresa que ele se manifeste *inicialmente* na adaptação a objetos que não existem na natureza” (SC, 183 e 184 – nota 2; grifo nosso).

De agora em diante, seguiremos com o exemplo do instrumento musical. A correspondência, diz-nos Merleau-Ponty, “entre um signo musical, um gesto do executante e um som é, sem dúvida convencional” (SC, 185), mas “esses três conjuntos, entre os quais não existe, termo a termo, nada além de correspondências furtivas, comunicam-se interiormente se considerados como todos” (SC, 185). Ou melhor, o conjunto, quando considerado como um todo, tem um *princípio geral* que dá sentido à relação entre o signo, o gesto e o som. “A aparência da melodia, a configuração gráfica do texto musical, o desenrolar dos gestos participam de uma única estrutura, eles têm, em comum, um *mesmo núcleo de significação*” (SC, 185; grifo nosso). Desse modo,

A relação da expressão com o exprimido, simples justaposição das partes, é *interior e necessária* nos conjuntos. O valor expressivo de cada um dos três conjuntos com relação aos dois outros não é um efeito de sua frequente associação: ela é sua *razão*. A notação musical não seria uma linguagem, o órgão não seria um instrumento, se a maneira como se escreve ou como se toca um *dó* não envolvesse um princípio sistemático e, em consequência, não envolvesse a maneira como se escreve ou se toca as outras notas. O signo verdadeiro representa o significado, não segundo uma associação empírica, mas na medida em que sua relação com os outros signos é a mesma que a relação do objeto significado por ele com os outros objetos (SC, 185).

Entre os gestos, melhor dizendo, entre os conjuntos motores necessários para tocar um trecho musical em dois órgãos, ou em dois instrumentos diferentes, “deve existir uma correspondência estrutural” (SC, 186). É precisamente essa *estrutura de estruturas*, enquanto significação musical, que “estabelece uma relação intrínseca entre os movimentos que não são sobreponíveis” (SC, 186) – com exceção do ritmo, que, para um mesmo trecho musical, permanece o mesmo em todos os instrumentos. O estímulo, por esse motivo, “torna-se eficaz por suas propriedades internas de estrutura” (SC, 186), isto é, pelo significado que lhe é imanente e cuja resposta simboliza com ele. É, portanto, essa *multiplicidade perspectiva*, essa possibilidade de *expressões variadas* de um mesmo tema ou, se quisermos, de um mesmo trecho, que o animal não consegue executar. É este tipo

de conduta que “libera os ‘estímulos’ das relações atuais em que meu próprio ponto de vista está preso, dos valores funcionais que, definidos de uma vez por todas, são-lhes atribuídos pelas necessidades da espécie” (SC, 186). É, por fim, tão somente com as formas simbólicas que “aparece uma conduta que exprime o estímulo por si mesmo, que se abre à verdade e ao valor próprios da coisa, que tende à adequação do significante e do significado, da intenção e do que ela visa” (SC, 187), afinal, aqui, como vimos, o comportamento “não *tem* apenas uma significação, ele mesmo *é* significação” (SC, 187).

E, novamente, é a noção de *forma* que nos permite compreender essas estruturas específicas. As descrições apresentadas ao longo deste capítulo não nos permitem apenas situar o reflexo condicionado <sup>39</sup>. Ao mesmo tempo em que observamos a originalidade das estruturas superiores, observamos também que estas não dão conta das outras; ao mesmo tempo em que Pavlov sustentava um empirismo psicológico, ele emprestava seus postulados do intelectualismo <sup>40</sup>. Nenhuma dessas explicações nos interessa. Não explicaremos mais *o superior pelo inferior* (empirismo) nem *o inferior pelo superior* (intelectualismo), pois o comportamento, enquanto forma, ou seja, enquanto ele é constituído por relações, enquanto é uma estrutura, não se situa em nenhum desses dois polos. Antes, éramos levados às distinções tradicionais, como, por exemplo, entre *reações inferiores ou mecânicas* – entendidas como acontecimentos físicos que se desenrolam no tempo e no espaço objetivos e explicados por suas condições antecedentes – e *reações ditas superiores* – que “não dependem dos estímulos tomados materialmente, mas, antes, do sentido da situação [...] e que não pertencem mais a ordem do em-si, mas à ordem do para-si” (SC, 190) <sup>41</sup>. Mas, agora, é hora de reconhecermos, com base no que nos foi apresentado, que, em primeiro lugar, o comportamento *não é* um acontecimento físico, haja vista que ele “não se desenrola no tempo e no espaço objetivos” (SC, 190). Os

---

<sup>39</sup> O que é, então, o reflexo condicionado? Ele é ou um fenômeno patológico ou uma atividade superior. Na medida em que é “um fenômeno de desintegração, não será surpresa encontrar, com maior frequência e facilidade, o reflexo condicionado ‘nas crianças do que nos adultos’, entre as crianças mais novas do que nas mais velhas” (SC, 188). Sabemos, além disso, que, “em geral, os reflexos condicionados são tanto mais perfeitos quanto mais avançado for o desenvolvimento cerebral da espécie considerada” (SC, 188 e 189).

<sup>40</sup> “Empirismo e intelectualismo exportam aos modos primitivos do comportamento estruturas que pertencem a um nível muito superior: estrutura de pura justaposição – o átomo – ou estrutura de pura interioridade – a relação” (SC, 189).

<sup>41</sup> “Teremos que distinguir inteligência e intelectualismo” (SC, 189 e 190). “Ambas as ordens são transparentes para a inteligência; a primeira, para o pensamento do físico e como a ordem do exterior onde os acontecimentos comandam um ao outro de fora; a segunda, para a reflexão e como a ordem do interior onde o que se produz depende sempre de uma intenção” (SC, 190).

acontecimentos físicos ocupam apenas um ponto do tempo, mas o comportamento, não: ele é uma melodia. Isso significa que,

No momento decisivo do aprendizado, um “agora” sai da série dos “agoras”, adquire um valor particular, resume as tentativas e erros que o precederam, bem como envolve e antecipa o futuro do comportamento, transforma a situação singular da experiência em uma situação típica e a reação efetiva em uma adaptação. A partir desse momento, o comportamento se destaca da ordem do em-si e se torna a projeção fora do organismo de uma possibilidade que lhe é interior (SC, 190 e 191).

Em suma, “o mundo, enquanto comporta *seres vivos*, deixa de ser uma matéria repleta de partes justapostas, ele se curva no lugar em que os comportamentos aparecem” (SC, 191). Contudo o que dissemos acima não nos põe em face de uma pura consciência aos moldes tradicionais. É preciso admitir que, em segundo lugar,

Os gestos do comportamento, as intenções que este traça no espaço em torno do animal não visam o verdadeiro mundo ou o ser puro, mas o ser-para-o-animal, quer dizer, um meio característico da espécie, eles não deixam transparecer uma consciência, isto é, um ser do qual toda essência é conhecer, mas uma maneira de tratar o mundo, de “ser no mundo” ou de “existir”. Uma consciência é, conforme as palavras de Hegel, um “furo no ser” e, aqui, nós ainda só temos uma curvatura <sup>42</sup> (SC, 191).

Diante disso,

É unicamente no nível da conduta simbólica e, mais precisamente, no nível da troca de palavras, que as existências estrangeiras (ao mesmo tempo que a nossa, aliás) nos aparecem ordenadas no mundo verdadeiro e que, no lugar de buscar introduzir aí suas normas, o sujeito do comportamento “se irrealiza” e se torna um verdadeiro *alter ego*. Ainda que a constituição de outrem como outro Eu nunca termine, dado que sua palavra, mesmo que tenha se tornado um puro fenômeno de expressão, permanece sempre expressiva de si mesmo [...]. Não há, portanto, comportamento que ateste uma pura consciência atrás de si mesmo, e outrem nunca me é dado como equivalente exato de mim mesmo, que pensa. Neste sentido, não é apenas aos animais que é preciso recusar a consciência (SC, 192) <sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Apesar de abrir aspas, Merleau-Ponty não oferece a referência da expressão atribuída a Hegel. A mesma expressão aparece em outros textos de Merleau-Ponty. Cf. SNS, 135, 289 e PP, 290.

<sup>43</sup> “Mas recusar aos animais a consciência no sentido de uma consciência pura, a *cogitatio*, não é transformá-los em autômatos sem interior. O animal, em uma medida variável de acordo com a integração de seu comportamento, é realmente *uma outra existência*, esta existência é percebida por todo o mundo, nós a descrevemos, ele é um fenômeno independente de toda teoria nocional sobre a alma dos animais” (SC, 192).

O papel da experiência perceptiva se afirma: “ora, de fato, eu tenho consciência de perceber o mundo e, no seu interior, os comportamentos, que visam *o mesmo mundo*, numericamente um, quer dizer, na experiência dos comportamentos, eu ultrapasso efetivamente a alternativa do para-si e do em-si” (SC, 192; grifo do autor). Isso significa que a estrutura do comportamento, “tal como ela se oferece à experiência perceptiva, não é nem coisa, nem consciência, é isto que a torna opaca para a inteligência” (SC, 193). O que é, então, um comportamento?

O comportamento é, portanto, feito de relações, isto é, ele é pensado e não em si, como qualquer outro objeto, aliás; eis o que nos teria mostrado a reflexão. Mas por este atalho nós teríamos perdido o essencial do fenômeno, o paradoxo que o constitui: o comportamento não é uma coisa, mas, por certo, ele não é uma ideia, ele não é o invólucro de uma pura consciência e, como testemunha de um comportamento, eu não sou uma pura consciência. É justamente o que queríamos ao dizer que ele é uma forma (SC, 193).

O estudo dos comportamentos confirma sua ambiguidade: nem pura exterioridade nem pura interioridade. Ao iluminar a estrutura do comportamento, ou seja, ao compreendê-lo como forma, não apenas o tornamos inteligível, como, também, pelo mesmo princípio, evitamos as antíteses clássicas, isto é, a noção de *forma*, de uma só vez, “nos poupa da alternativa de uma filosofia que justapõe termos exteriormente associados e de outra filosofia que encontra em todos os fenômenos relações intrínsecas ao pensamento. Mas, justamente por esse motivo, ela é ambígua” (SC, 193 e 194). Restamos, a partir de agora, compreendê-la: interrogar-nos-emos sobre seu modo de existência, seu sentido e sua aplicabilidade.

### 3. A NATUREZA DA FORMA E AS FORMAS DA NATUREZA

Observamos, no capítulo precedente, que não é o meio geográfico, mas, sim, o *meio de comportamento* ou a *situação* que é decisiva para as reações dos organismos, afinal, o sentido da resposta está envolvido ou enredado à situação. O organismo não é “um corpo objetivamente inserido em um meio geográfico, mas [...] um sujeito” (NEVES, 2018, p. 45), um sujeito que recorta seu campo de ação, seu meio de comportamento de acordo com sua estrutura. Sendo assim, “não podemos identificar o ‘ambiente geográfico’ e o ‘meio do comportamento’” (SC, 195) <sup>44</sup>. Uma vez que o meio do comportamento é sempre *para determinado organismo*, podemos reconhecer aquilo que Merleau-Ponty denomina de *a priori da espécie*, isto é, cada espécie tem uma maneira particular de elaborar seus estímulos e, assim, construir seu próprio meio. A distinção entre os organismos é, desse modo, estrutural e não substancial. As pesquisas contemporâneas a Merleau-Ponty não tratam os organismos como “modos acabados de um mundo [...] único” (SC, 196), mas, diferentemente, elas lidam “com uma série de ‘ambientes’ e de ‘meios’ [...], onde os estímulos intervêm segundo o que significam e o que valem para a atividade típica da espécie considerada” (SC, 196). A situação e a reação “se ligam interiormente por sua participação comum em uma estrutura onde se exprime o modo de atividade própria do organismo” (SC, 197). Em razão disso, não poderemos associá-las como causa e como efeito, como uma série linear de acontecimentos. A reação e a situação “são dois momentos de um processo circular” (SC, 197), ou seja, elas comportam uma unidade de sentido interior que nos impede de separá-las absolutamente e de encontrar um autor, a causa de determinado efeito. Aliás, segundo Merleau-Ponty, se o comportamento é uma forma, “não se pode nem mesmo assinalar nele o que depende de cada uma das condições internas e externas tomadas à parte, já que suas variações se traduzirão aí por um efeito global e indivisível” (SC, 197 e 198). Para entendermos o comportamento, então, é preciso reconhecer,

---

<sup>44</sup> Neste momento, cabe apresentar o exemplo que Merleau-Ponty usa para esclarecer a mesma distinção em um de seus cursos proferidos na Sorbonne: “sejam dois chimpanzés situados num mesmo meio geográfico, isto é, numa peça em que se acham um banquinho e bananas que pendem do teto; um deles pega o banquinho e se serve dele para atingir as bananas; o outro senta-se no banquinho” (RC2, 183). O *ambiente geográfico* é o mesmo, porém o *meio de comportamento* é diferente. Paralelamente, é possível distinguir entre *resposta geográfica* e *comportamento*: imaginemos dois ou três ratos colocados em um labirinto e todos saem do labirinto. Ora, “suas *respostas geográficas* são idênticas” (RC2, 184). Não obstante, uma descrição de suas respectivas condutas permite distinguir diferentes comportamentos, por exemplo, em um deles, a busca por comida, em outro, a exploração, etc.

Acima do campo físico – sistema de forças orientadas –, no qual ele está situado, [...] a característica original de um campo fisiológico, de um segundo “sistema de tensões e correntes que sozinho determina, de uma maneira decisiva, o comportamento efetivo. Se considerarmos o comportamento simbólico e suas características particulares, teríamos que introduzir um terceiro campo que nós chamaremos, por definição nominal, campo mental (SC, 198).

De que modo a noção de *forma* se mostra fecunda? Ela proporciona uma solução para o que acabamos de reconhecer: “igualmente aplicável aos três campos que acabaram de ser definidos” (SC, 198), ela possibilita compreendê-los “como três tipos de estrutura” (SC, 198). A forma, explica-nos Chauí, “tem dois papéis distintos e complementares: um diferenciador e um unificador” (CHAUÍ, 2002, p. 244). Por um lado, ela nos permite distinguir o físico, o biológico e o simbólico como três diferentes estruturas a partir da *característica dominante* de cada uma. Por outro lado, ela nos mostra também que “cada ordem é definida por um *determinado grau de integração* dos três componentes” (CHAUÍ, 2002, p. 244; grifo nosso). É possível, portanto, diferenciá-los sem excluí-los, é possível articulá-los e, ao mesmo tempo, preservar suas características. Sendo assim, *quantidade, ordem e significação*, “que passam, respectivamente, por propriedades da matéria, da vida e do espírito, não seriam mais que a característica dominante na ordem considerada e se tornariam categoriais universalmente aplicáveis” (SC, 198).

A *Gestalttheorie*, para Merleau-Ponty, está – ao menos em parte – consciente do alcance de suas pesquisas: o pensamento puramente estrutural revelado por ela pode nos liberar das antíteses clássicas. Não é à toa que, nas palavras de Merleau-Ponty, a teoria da forma “busca se expandir em uma filosofia da forma, em substituição a uma filosofia das substâncias” (SC, 200), porém ela é reconduzida a uma das alternativas clássicas por falta de uma análise filosófica da forma. Por este motivo, a *Gestalttheorie* não pôde abandonar certos postulados realistas. Quer dizer, a *Gestalt*, abre o caminho, mas não o percorre; direciona-nos, mas não nos leva a uma interpretação adequada.

Com efeito, na medida em que uma filosofia da estrutura mantém o caráter original das três ordens e admite que quantidade, ordem e significação, presentes em todo universo de formas, são, no entanto, características “dominantes”, respectivamente, na matéria, na vida e no espírito, será por uma diferença estrutural que daremos conta de sua distinção. Em outros termos, *matéria, vida e espírito devem participar desigualmente da natureza da forma*, representar diferentes graus de integração e constituir, enfim, uma hierarquia onde a individualidade se realiza sempre mais [...]. Mas [...] enquanto vemos no comportamento um acontecimento do mundo, intercalado entre acontecimentos

antecedentes e acontecimentos ulteriores, realmente contido em um setor do espaço e em um segmento do tempo, essa mediação vital e espiritual só pode ser compreendida como passagem de um plano de realidade a outro [...]. As relações, as estruturas biológicas e psíquicas retornarão, então, à condição de forças reais, de causas motores (SC, 200 e 201; grifo nosso).

O problema, segundo Merleau-Ponty, é que tal filosofia da forma não foi constituída em parte alguma. E, em decorrência, a solução apresentada pela psicologia da forma não é adequada porque a ordem simbólica e a ordem biológica são reduzidas à ordem física. De um lado, “coloca-se o corpo humano no meio do mundo físico que seria ‘causa’ de suas reações” (SC, 202). De outro lado, esquece-se daquilo que a própria *Gestalttheorie* se esforçou para nos mostrar: que há uma lei imanente às formas e que “nenhuma forma tem sua causa suficiente fora de si” (SC, 202). A questão das relações entre as ordens permanece e, quanto à psicologia da forma, é “em direção ao materialismo que ela se encaminha” (SC, 201) <sup>45</sup>. Ao introduzir “as considerações de estrutura, a psicologia da forma não pensa ter ultrapassado a noção de mundo físico como *omnitude realitatis* porque já se encontram estruturas nele” (SC, 202). Em síntese, na medida em que considera a forma como realidade física, a *Gestalttheorie*

Pensa ter resolvido o problema das relações da alma e do corpo e o problema do conhecimento perceptivo descobrindo processos nervosos estruturais que, de um lado, tenham a mesma forma que o psíquico e, de outro lado, sejam homogêneos às estruturas físicas. Nenhuma reforma da teoria do conhecimento seria, então, necessária e o realismo da psicologia como ciência natural seria conservado definitivamente (SC, 203).

Consequentemente, “a integração da matéria, da vida e do espírito se obtém pela redução ao denominador comum das formas físicas” (SC, 204) e, por fim, o que nos resta é compreender a vida e o espírito como “uma parte do ser” (SC, 204).

---

<sup>45</sup> No que concerne à explicação da psicologia da forma sobre o comportamento, os psicólogos da forma repõem o comportamento no universo da matéria. “O comportamento, dizem, tem suas raízes e seus efeitos últimos no meio geográfico [...] e, por consequência, uma vez que o meio geográfico pertence ao universo da física, é preciso que seus efeitos também pertençam a ele” (SC, 201). Além disso, Merleau-Ponty cita o próprio Koffka: “eu admito que, em nossas *últimas* explicações, nós só podemos nos remeter a um universo de discurso e que este deve ser aquele sobre o qual a física tanto nos ensinou” (KOFFKA, *Princípios da psicologia da forma*, p. 48/ *apud.* SC, 201 e 202, grifo do autor). Não é à toa, então, que alguns psicólogos da forma definem a consciência em conformidade com a tradição materialista: por exemplo, ela é, para Koffka, um acontecimento *no* cérebro, um acontecimento em si com “aquela propriedade que alguns acontecimentos na natureza têm de se revelar para si mesmo” (KOFFKA, *Princípios da psicologia da forma*, p. 65/ *apud.* SC, 205) Cf. SC, 2.

Mas podemos verdadeiramente conservar, como quer a *Gestalttheorie*, a originalidade das estruturas biológicas e psíquicas fundando-as sobre as estruturas físicas? A resposta é não. Em primeiro lugar, pois “uma explicação física do comportamento supõe que as formas físicas possam ter todas as propriedades das relações biológicas e psíquicas às quais elas servem de substrato” (SC, 205) ou, em outras palavras, uma explicação deste gênero supõe que “não há nenhuma diferença entre as três ordens, e que vida e espírito são outros nomes para designar certas formas físicas” (SC, 205). Ora, “se não há mais diferenças de estrutura entre o psíquico, o fisiológico e o físico, não há mais nenhuma diferença” (SC, 205). Perde-se, com isso, a simultânea integração e diferenciação das ordens que somente a noção de *forma* é capaz de apresentar. Eis o motivo pelo qual Merleau-Ponty se preocupa com o status filosófico da noção de *forma*. A forma só pode ser verdadeiramente entendida na medida em que as categorias e os pressupostos filosóficos realistas, sobre os quais a psicologia da forma está erigida, são abandonados, afinal,

Entre os diferentes tipos de formas investidos de direitos iguais, entre as relações físicas e as relações implicadas na descrição do comportamento, não se poderia supor nenhuma relação de derivação ou de causalidade, nem, então, exigir modelos físicos que sirvam para carregar no ser as formas fisiológicas ou psíquicas (SC, 202).

Sendo assim, “no lugar de se perguntar a que tipo de ser pode pertencer à forma” (SC, 206), é fundamental observar qual “crítica ela pode exigir dos postulados realistas da psicologia” (SC, 206). Para os psicólogos e teóricos da forma, conforme Merleau-Ponty, a forma está inserida “na série dos acontecimentos da natureza e é usada como causa ou coisa real” (SC, 206), no entanto, por esse motivo, já “não se pensa mais *segundo a forma*” (SC, 206; grifo nosso). Ao retornar à noção de *forma*, Merleau-Ponty visa compreender “em qual sentido podemos dizer que as formas existem *no mundo físico e no corpo vivo*, perguntar à própria forma a solução da antinomia da qual ela é a ocasião, a síntese da natureza e da ideia” (SC, 206). Dado o caminho que trilhamos até o momento, já podemos vislumbrar que a forma nos ajuda compreender a matéria, a vida e o espírito como *planos de significação, três ordens de sentido*, e não mais como três diferentes universos ou ordens de realidade.

O primeiro desses planos de significação é o que Merleau-Ponty chama de *ordem física*. A forma física é compreendida como “um conjunto de forças em estado de equilíbrio ou de mudança constante, tal que nenhuma lei seja formulável para cada parte tomada à parte e que cada vetor seja determinado em grandeza e em direção pelas outras” (SC, 207). Assim sendo, “cada mudança local, por uma redistribuição das forças que garantem a constância de sua relação, traduzir-se-á, então, em uma forma; é essa circulação interior que é o sistema como realidade física” (SC, 207; grifo do autor). A forma física é um indivíduo na medida em que pode ser definida como uma “unidade interior inscrita em um segmento de espaço e resistente, por sua causalidade circular, à deformação das influências externas” (SC, 207), ou melhor, em outras palavras,

Cada forma constitui um campo de forças caracterizado por uma lei que não tem sentido fora dos limites da estrutura dinâmica considerada e, em contrapartida, determina para cada ponto interior suas propriedades, ainda que nunca sejam propriedades absolutas, mas propriedades *deste* ponto (SC, 207 e 208; grifo do autor).

Eis o motivo pelo qual a noção de *forma* é inaceitável à física clássica<sup>46</sup>. Afinal, na física clássica, o sentido de indivíduo é outro: o que estava em sua base era, na verdade, a individualidade do elemento, ou seja, cada elemento ou cada corpúsculo possuía propriedades absolutas, o que permitia distingui-los mesmo em agrupamentos. A noção de *forma*, tal como compreendida acima, nega justamente a compreensão clássica de indivíduo e, em contrapartida, apresenta uma individualidade relativa (aquela que era negada pela concepção clássica), segundo a qual o indivíduo e suas propriedades mudam de acordo com o contexto no qual eles estão inseridos. O indivíduo é funcional, quer dizer, o sentido de sua estrutura é imanente, ele é definido em conformidade com a situação, com o sistema como um todo. Aliás, segundo Merleau-Ponty, nós encontramos exemplo disso até na física clássica:

A lei da queda dos corpos só é e só permanecerá verdadeira se a velocidade de rotação da terra não crescer com o tempo; na hipótese contrária, a força centrífuga poderia compensar e, depois, ultrapassar a da gravidade. A lei da queda dos corpos exprime, então, a constituição, na vizinhança da terra, de um *campo de forças relativamente estável*, e

---

<sup>46</sup> Segundo Merleau-Ponty, Koehler encontrou, nos conceitos da física clássica, exemplos de *forma*: a distribuição de cargas elétricas em um condutor, a diferença potencial, a corrente elétrica. Cf. SC, 208 e 209.

só permanecerá válido enquanto a *estrutura cosmológica* sobre a qual ela está fundada durar (SC, 208 e 209; grifo nosso)<sup>47</sup>.

O que está em questão são “propriedades de certos conjuntos *relativamente estáveis*” (SC, 209; grifo nosso) e não, como afirmava a física clássica, regras, princípios e propriedades universais e absolutas. Uma lei física vigora apenas no limite de sua estrutura ou, dito de outro modo, é a estrutura, o campo de forças, o sistema ou o conjunto relativamente estável que dá sentido à lei. Por esse motivo, diz Merleau-Ponty, “somos obrigados a introduzir, em nossa imagem do mundo físico, *totalidades parciais* sem as quais não haveria leis e que são precisamente o que, acima, entendíamos por forma” (SC, 209; grifo nosso).

De fato, existe uma espécie de flexibilidade no arranjo, quer dizer, “o jogo combinado das leis poderá retirar a existência das estruturas já estabilizadas e fazer aparecer outras cujas propriedades não são previsíveis” (SC, 209 e 210). As leis físicas não são nem exprimem propriedades absolutas do mundo, mas, ao contrário, exprimem tão só certo estado de equilíbrio observado. “É preciso religar a ciência a uma história do universo onde o desenvolvimento é descontínuo” (SC, 210). A noção de forma nos fornece também “um princípio de descontinuidade” (SC, 207) por meio do qual podemos compreender o “desenvolvimento, por saltos ou crises, de um acontecimento, de uma história” (SC, 207), ou seja, organizações e reorganizações estruturais que dão condição ao aparecimento de novas leis.

De acordo com Merleau-Ponty, “a experiência da física nunca é a revelação de uma série causal isolada” (SC, 210). O que se verifica, na verdade, é que “o efeito constatado obedece à lei presumida considerando uma série de condições independentes daquelas que fazem o próprio objeto da experiência” (SC, 210), isto é, “de um conjunto de leis válidas naquela ‘estrutura cosmológica’” (FUJITA, 2018, p. 169). O que, de fato, podemos verificar na experiência física “nunca é uma lei, mas um sistema de leis complementares. [...] A verdade da física não se encontra nas leis tomadas uma a uma, mas em sua combinação” (SC, 210). Isso significa que a lei não pode ser “destacada dos

---

<sup>47</sup> Sobre isso, acrescenta Merleau-Ponty, “se introduzirmos a noção de campo gravitacional e se, no lugar de ser uma propriedade individual e absoluta dos corpos ponderáveis, a gravitação estiver ligada a certas regiões do espaço qualitativamente distintas, como quer a teoria da relatividade geral, *a lei não poderia exprimir uma propriedade absoluta do mundo, ela representaria certo estado de equilíbrio das forças*” (SC, 209; grifo nosso).

acontecimentos concretos nos quais ela se entrecruza com outras para receber, com elas, valor de verdade” (SC, 210). Por conseguinte,

Não se pode falar de uma ação causal linear que faria sair um efeito de sua causa, já que é impossível de circunscrever na natureza o autor e como que o responsável de um efeito dado [...]. A única fórmula válida do princípio de causalidade será aquela que afirma, com a solidariedade dos fenômenos em um universo, um tipo de amortização, proporcional à distância, das influências exercidas sobre um fenômeno dado pelos fenômenos anteriores e simultâneos. Assim, as leis e a relação linear de consequência às condições nos reenviam aos acontecimentos em interação, às “formas” das quais elas não devem ser abstraídas (SC, 210 e 211).

A crítica apresentada acima é abertamente direcionada à causalidade “entendida como uma sequência idealmente isolável” (SC, 211). A causalidade linear estrita não se sustenta, haja vista que há interação entre incontáveis acontecimentos. É importante reiterar que, segundo Merleau-Ponty, “o que é exigido pelo conteúdo efetivo da ciência, não é, certamente, a ideia de um universo onde, a rigor, tudo dependeria de tudo e onde nenhuma clivagem seria possível” (SC, 211). Mas, também, não é a ideia de “uma *natureza* onde os processos seriam cognoscíveis isoladamente e que os produziria a partir de seus recursos, não é nem a fusão nem a justaposição, é a estrutura” (SC, 211 e 212; grifo do autor). Merleau-Ponty admite uma espécie de “sentido vivo das noções de estrutura e de lei” (SC, 212). O filósofo se preocupa em mostrar que estrutura e lei possuem uma relação de “envolvimento recíproco” (SC, 213), o que significa que as leis estão enredadas nas estruturas do mesmo modo que as estruturas estão enredadas nas leis. Mas “não é unicamente de fora e a ligando ao conjunto dos fenômenos que as leis penetram na estrutura” (SC, 213) ou, em outros termos, “as estruturas não têm precedência de qualquer tipo em relação às leis” (FUJITA, 2018, p. 169). Para Merleau-Ponty, diferentemente, lei e estrutura são covariantes, isto é, são solidárias uma à outra: elas são “dois momentos dialéticos e não duas potências do ser” (SC, 214).

Afirmar que formas físicas existem não é declarar que elas existem *realmente na natureza* – tal como, por exemplo, a *Gestalttheorie* concluiu. Mas, antes, é reconhecer que a ciência “não pode definir o universo físico como um campo homogêneo onde seriam excluídas a ação recíproca, a qualidade, a história” (SC, 212). A forma não é, nas palavras de Merleau-Ponty, “um elemento do mundo, mas um limite em direção ao qual tende o conhecimento físico e que ele próprio define” (SC, 215), ou seja, a forma “não é uma realidade física, mas um objeto da percepção, sem o qual, aliás, a ciência física não

teria sentido, já que ela é construída sobre ele e para o coordenar” (SC, 217). Eis o motivo pelo qual a forma não pode “ser definida em termos de realidade, mas em termos de conhecimento” (SC, 217). O conhecimento físico não pode, por esse motivo, ignorar o chamado *fundo não relacional*<sup>48</sup> sobre o qual “se fundam as relações estabelecidas pela física” (SC, 216). O reconhecimento das estruturas e das leis depende da percepção.

É, portanto, do universo das coisas percebidas que a *Gestalttheorie* empresta sua noção de *forma*, e ela só se encontra no mundo físico na medida em que a física nos reenvia às coisas percebidas, como àquilo que a ciência tem por função exprimir e determinar. Então, antes que a “forma física” possa ser o fundamento real da estrutura do comportamento e, em particular, de sua estrutura perceptiva, ela mesma só é concebível como um objeto de percepção (SC, 218).

A percepção é pressuposta e, logo, indispensável ao conhecimento físico. A física contemporânea a Merleau-Ponty empresta suas imagens do mundo percebido, haja vista sua crescente fidelidade ao *espetáculo concreto do mundo*. Ao contrário do que se pensava classicamente,

A referência a um dado sensível ou histórico não é uma imperfeição provisória, ela é essencial à consciência física. De fato *e de direito*, a lei é um instrumento de conhecimento e a estrutura um objeto de consciência. Elas só têm sentido para pensar o mundo percebido. A reintrodução, na ciência moderna, das estruturas perceptíveis mais inesperadas, longe de já revelar, em um mundo físico em si, as formas da vida ou mesmo do espírito, testemunha apenas que o universo do naturalismo não pode se fechar sobre si mesmo e que a percepção não é um acontecimento na natureza (SC, 220; grifo do autor).

Isso significa que as formas físicas não explicam as formas da vida e as formas simbólicas, como, por exemplo, *a nuvem explica a chuva*<sup>49</sup>. As formas físicas são elas mesmas concebíveis como objetos da percepção: “é sobre a percepção que a natureza é construída como objeto de investigação definido para as chamadas ciências naturais, a percepção não é um fato da natureza, ela é aquilo a partir do qual aparecem todos os fatos” (WAEHENS, 1970, p. 37).

<sup>48</sup> O termo em questão é emprestado de Jean Wahl. Cf. WAHL, jean. *Vers le concret*, préface, p. 6 e 21.

<sup>49</sup> Emprestando o exemplo mencionado de Alphonse de Waelhens. Cf. WAEHENS, 1970, p. 37.

As *formas orgânicas* apresentam uma originalidade em relação às formas físicas, elas representam um diferente estado de equilíbrio. *A ordem vital* ou *as estruturas vitais* são caracterizadas pela busca de um equilíbrio que não tem como objetivo apenas conservar uma ordem estabelecida. Falamos de estruturas vitais “quando o equilíbrio é obtido, não em relação a condições presentes e reais, mas apenas em relação a condições virtuais que o próprio sistema cria” (SC, 221). Quer dizer, a estrutura vital é aquela que “executa um trabalho fora de seus próprios limites e constitui para si um meio próprio” (SC, 221).

As estruturas vitais ou orgânicas encontram seu equilíbrio em certos *estados privilegiados*. Mas o que é, propriamente, um estado privilegiado? As condutas mais fáceis e mais perfeitas serão consideradas como comportamentos privilegiados, em oposição, considera-se como comportamento não privilegiado “um comportamento difícil ou imperfeito” (SC, 222). Não obstante, esclarece-nos Merleau-Ponty, “não é porque o comportamento é mais simples que ele é privilegiado, é, ao contrário, porque ele privilegiado que o consideramos mais simples” (SC, 223). O comportamento privilegiado só é “mais simples e mais econômico *com relação a tarefa na qual o organismo se encontra engajado*” (SC, 223; grifo do autor), ou melhor, em outros termos, “as reações desencadeadas por um estímulo dependem da significação que este tem para o organismo considerado como um *ser* capaz de certos tipos de ação e não como um conjunto de forças que tendem ao repouso pelas vias mais curtas” (SC, 223). O organismo, então, não é uma máquina regulada pelo critério da economia absoluta. O estado privilegiado corresponde, portanto, às necessidades do organismo, ao seu equilíbrio vital, e, por isso, “não depende de condições locais, mas da atividade total do organismo” (SC, 224). De modo geral,

Cada organismo tem, portanto, na presença de um meio dado, suas melhores condições de atividade, sua maneira própria de realizar o equilíbrio e as determinantes interiores desse equilíbrio não são dados por uma pluralidade de vetores, mas por uma atitude geral para com o mundo. Por isso que as estruturas inorgânicas se deixam exprimir por uma lei, enquanto as estruturas orgânicas só podem ser entendidas por uma *norma*, por certo tipo de ação transitória que caracteriza o indivíduo [...]. Isso significa que ele mesmo mede a ação das coisas sobre si e que ele próprio delimita seu meio por um processo circular que não tem análogo no mundo físico (SC 225; grifo nosso).

Cada organismo um modo particular de se relacionar com o mundo. Um comportamento privilegiado é aquele que, em suma, “permite a ação mais simples e a mais adaptada”

(SC, 225) de acordo com o organismo considerado. Outra característica importante da ordem vital ou orgânica corresponde à sua expressão por normas, isto é, por certas constantes de conduta, cuja principal característica é o poder de variação. As estruturas orgânicas apresentam uma nova relação dialética: entre o organismo e seu meio. O que está em questão é uma outra ordem de relação, que excede à ordem física que se exprime por meio de leis. Observamos, nesta ordem, uma relação mais complexa, mais rica e mais integrada do que as relações que se estabelecem na ordem física e que também não podem ser compreendidas quando “se reduz o organismo à imagem que a anatomia e as ciências físicas fornecem” (SC 225).

A estrutura orgânica é original, ou seja, ela não pode ser reduzida ou explicada pelas estruturas físicas, que, como vimos, tendem ao equilíbrio ou ao repouso. O sentido do equilíbrio para um organismo é outro, e engloba, por exemplo, os critérios de simplicidade e de economia, que só podemos compreender de acordo com o *significado vital*. Aliás, as reações de um organismo devem ser classificadas segundo seu significado vital. Mesmo que algumas reações obtenham equilíbrio com pouco esforço e se aproximem, desse modo, de um processo físico, e outras, contrariamente, empenhem completamente o organismo em um verdadeiro trabalho, qualquer reação será compreendida a partir de seu significado vital. Ramos aponta para uma importante mudança de vocabulário: nesta ordem, as ações do organismo devem ser vistas “como atos e não como meras reações” (RAMOS, 2013, p. 42). Não é à toa que “a ciência da vida só pode se construir com noções feitas sob medida e emprestadas de nossa experiência do vivo” (SC, 226). Em suma, o *significado vital* ou, em outras palavras, o *valor biológico* de um comportamento não pode ser entendido na linguagem da anatomia, afinal, encontramos uma regulação ou coordenação diferente da que ocorre nesses sistemas. É oportuno acrescentar que, de fato, é possível que a dialética do organismo e de seu meio seja interrompida e que, dessa forma, o organismo seja reduzido, momentaneamente, à condição de sistema físico. No entanto, diz Merleau-Ponty, “trata-se de casos patológicos ou de fenômenos de laboratório” (SC, 228), isto é, os modelos físicos só podem explicar certos comportamentos “nos casos em que as isolamos artificialmente do contexto de ação no qual elas se inserem naturalmente” (SC, 228). O fato é que, para Merleau-Ponty, só podemos verdadeiramente compreender e, talvez, prever as ações de um organismo se as pensarmos “como atos que se voltam para certo meio, presente ou virtual: o ato apanhar uma presa, de caminhar para um destino, de fugir

de um perigo” (SC, 229 e 230). Logo, “tudo o que pode acontecer com um organismo no laboratório não é uma realidade biológica” (SC, 230). A biológica deve, então, “desenhar o contorno do comportamento ‘natural’ que deve ser retirado do comportamento de fato” (SC, 230). E, sendo assim, a compreensão de um organismo e de suas condutas depende da observação ou da experiência da situação biológica e concreta do organismo.

Uma vez que o objeto da biologia não é o de compreender todas as ações e reações que um corpo vivo apresenta sob quaisquer condições, o termo *organismo* pode ter mais de um sentido, ele é uma “expressão equívoca” (SC, 230). Há o organismo tal como empregado pela física: “considerado como um segmento de matéria, como um amontoado de partes reais justapostas no espaço e que existem isoladamente, como uma soma de ações físicas e químicas” (SC, 230). Para este organismo, “o corpo assim compreendido não é nem o objeto da biologia nem mesmo o da fisiologia” (SC, 230). O ponto em questão é precisamente que a vida não é uma soma de reações físico-químicas espacial e temporalmente distintas, afinal, se ela fosse uma soma, não poderíamos nem mesmo falar ou reconhecer a duração de um organismo, pois teríamos somente uma série de simples acontecimentos. Um organismo não pode ser realmente analisado porque ele não admite divisão espacial, como *partes extra partes*, nem divisão temporal, como instantes discretos. Não existem rupturas em um organismo, mas, sim, recortes, contornos ou demarcações percebidas. Para fazer reaparecer, a partir delas, um organismo vivo,

É preciso traçar, aí, as linhas de clivagem, escolher os pontos de vista de onde certos conjuntos recebem uma significação comum e aparecem, por exemplo, como fenômenos de assimilação, como os componentes de uma “função de reprodução”, de onde certas sequências de acontecimentos, até então imersos em um devir contínuo, distinguem-se para o observador como “fases” – o crescimento, a idade adulta – do desenvolvimento orgânico (SC, 231).

O observador é, assim, capaz de contar a história de um organismo. E, para tanto, é necessário um trabalho ideal: “destacar mentalmente certos fenômenos parciais de seu contexto real e os submeter a uma ideia que não está contida, mas exprimida neles” (SC, 231). O organismo é, por conseguinte, para a biologia, uma ideia, ou melhor, uma unidade ideal<sup>50</sup>. E, cabe acrescentar, que este método de organização da experiência não é próprio

---

<sup>50</sup> Merleau-Ponty cita, inclusive, as palavras de Goldstein: “o sentido do organismo é seu ser” (GOLDSTEIN, *A estrutura do organismo*, p. 351/ *apud.* SC, 231).

da biologia; a história <sup>51</sup>, por exemplo, trabalha do mesmo modo. São esses objetos de pensamento que auxiliam na construção e na determinação do sentido imanente dos acontecimentos:

O que nós procuramos na ideia de vida, não é a pedra fundamental de um edifício, mas o próprio edifício, no qual fenômenos parciais, inicialmente insignificantes, aparecem como ligados em um conjunto unificado, ordenado, relativamente constante, de estrutura determinada [...]. Nós não buscamos um fundamento real (*Seinsgrund*) sobre o qual repousa o ser, mas uma ideia, um *fundamento de conhecimento* (*Erkenntnisgrund*) em que todos os fatos particulares encontram sua verdade (SC, 232; grifo nosso).

A ideia supera, de uma só vez, o mecanicismo e o vitalismo e, ao mesmo tempo, conserva o que há de singular na categoria de *vida*. De acordo com Fujita, nós não podemos “nem postular que a vida venha como que de outro universo animar a matéria, nem esperar uma explicação completa, que reduza o organismo a um efeito [...] de uma infinidade de eventos materiais discretos” (FUJITA, 2018, p. 176). Na ordem orgânica ou vital, “todos participam de uma mesma estrutura de conduta e *exprimem* a maneira que o organismo tem de modificar o mundo físico e de fazer aparecer nele um meio à sua imagem” (SC, 234; grifo nosso).

A lei permanecerá o modelo da verdade física. Mas o *fundo não relacional*, com o qual a biologia explicativa se depara, revela relações de outro gênero: o que está em questão aqui é o reconhecimento, por parte da biologia, do universo da percepção, enquanto fundo não relacional, como fonte das estruturas observadas que a biologia procura explicar. A singularidade de cada organismo está relacionada a sua capacidade de ação, a seu modo privilegiado de atividade, ou ainda, como diz Ramos, ao “poder *adaptativo* da estrutura orgânica” (RAMOS, 2013, p. 42; grifo da autora). Ora, “a unidade dos sistemas físicos é uma *unidade de correlação*, a dos organismos, uma *unidade de significação*” (SC, 236; grifo do autor) <sup>52</sup>, isto é,

<sup>51</sup> “Em história, entender também é recortar, segundo categorias, o conjunto global dos acontecimentos concretos, depois, tentar reunir a unidade real de onde nós partimos, estabelecendo entre uma ordem e outra – do político ao econômico, do econômico ao cultural – concordâncias ou derivações. É, também, [...] marcar rupturas, fases, o fim de um mundo e o início de outro” (SC, 231).

<sup>52</sup> As mesmas razões que, segundo Merleau-Ponty, “tornam quimérica uma física completamente dedutiva, tornam quimérica também uma biologia completamente explicativa. Nada autoriza a postular que a dialética vital possa ser integralmente traduzida em relações físico-químicas e reduzida à condição de aparência antropomórfica. Afirmar isso seria inverter a ordem lógica do pensamento científico, que vai do que é percebido ao que é coordenado” (SC, 236).

A significação e o valor dos processos vitais, dos quais a ciência, vimos, é obrigada a considerar, são claramente atributos do organismo *percebido*, mas não são, por isso, denominações extrínsecas com relação ao organismo verdadeiro, pois o organismo verdadeiro, aquele que a ciência considera, é a totalidade concreta do organismo percebido, portador de todas as correlações que a análise descobre nele, e não decomponível nelas (SC, 236 e 237).

E, de acordo com Merleau-Ponty, é mérito e trabalho da psicologia e da biologia reconhecer a apreensão das estruturas como um “gênero de saber irredutível à compreensão das leis” (SC, 237), afinal, o organismo é “conhecido muito antes que o inorgânico [...] e é um anacronismo considerar a percepção do vivo como secundária” (SC, 237). Imanentes ao corpo vivo, encontramos incontáveis núcleos de significado, como, por exemplo, o ato de caminhar para um destino, de apanhar e de comer uma presa, de pular ou de contornar um obstáculo. No que lhes concerne, cada um desses núcleos de significado é uma espécie de unidade que não pode ser explicada pelo que há de mais elementar e que, ao mesmo tempo, são, diz Merleau-Ponty, “como um *a priori* da ciência biológica” (SC, 238). Portanto, compreender essas entidades orgânicas ou biológicas

Não é notar uma série de coincidências empíricas, não é estabelecer uma lista de correlações mecânicas, *é ligar o conjunto dos fatos conhecidos por sua significação*, descobrir, em todos, um ritmo característico, uma atitude geral perante certas categorias de objetos, talvez mesmo perante todas as coisas (SC, 239; grifo nosso).

Não há, então, mais espaço para o mecanicismo. E, do mesmo modo, não podemos ceder lugar ao vitalismo. A crítica ao mecanicismo, esclarece o filósofo, “só leva ao vitalismo se for conduzida, como acontece com frequência, no plano do ser” (SC, 240). Ambos os pontos de vista “tomam o organismo como um produto real de uma natureza exterior” (SC, 241). Ao passo que, na verdade, o organismo é “uma unidade de significação, um fenômeno no sentido kantiano” (SC, 241). Em suma, podemos afirmar que

Os atos vitais *têm* um sentido, eles não se definem, mesmo na ciência, como uma soma de processos exteriores uns aos outros, mas como o desenvolvimento temporal e espacial de certas unidades ideais. “Todo organismo, dizia Uexküll, é uma melodia que canta a si mesma”. Isso não quer dizer que ele conhece essa melodia e se esforça para realizá-la; quer dizer apenas que *ele é um conjunto significativo para uma consciência que o conhece, não uma coisa que repousa em si [...]*. Digamos, antes, que *nossa experiência externa é aquela de uma multiplicidade de estruturas, de conjuntos significativos. Alguns, que constituirão o mundo físico, encontram em uma lei matemática a expressão suficiente de sua unidade interior. Outros, que chamamos de seres vivos, oferecem a particularidade de ter um comportamento, isso*

*quer dizer que suas ações não são compreensíveis como funções do meio físico e que, ao contrário, as partes do mundo às quais elas reagem são delimitadas por elas por uma norma interior* (SC, 241 e 242; grifo nosso).

É precisamente esta *norma interior*, compreendida como “a constatação de uma atitude privilegiada, *estatisticamente mais frequente*, que dá ao comportamento uma unidade de um novo gênero” (SC, 242; grifo nosso). O todo, no organismo, é uma *ideia*. Entretanto, diz Merleau-Ponty, “não nos parece possível compreender a vida pela análise regressiva, que remonta a suas condições. Tratar-se-á de uma análise prospectiva que buscará sua significação imanente” (SC, 242). Por conseguinte, é tão somente a denominada *estrutura ideal de um comportamento* que nos permite

Ligar o estado presente de um organismo a um estado anterior tomado como dado, de ver nele a realização progressiva de uma essência já legível neste último, sem que nunca possamos ultrapassar o limite, nem fazer da ideia uma causa da existência (SC, 243).

É o pensamento dialético – e não o pensamento causal – que, amparado por uma filosofia da forma ou da estrutura, pode explicar as relações entre o indivíduo físico e o indivíduo orgânico com seus respectivos meios. Organismo e seu entorno não podem mais ser definidos pela exterioridade mútua: ambos fazem parte de uma mesma estrutura, eles são seus dois polos e, por esse motivo, devem ser entendidos como correlatos. Sabemos que, para o organismo, os estímulos exercem o papel de ocasião e, dele, suscitam uma resposta global, de modo que a ação do organismo dependa mais de seu significado vital do que de suas partes materiais<sup>53</sup>. Do mesmo modo, na medida em que o comportamento tem um sentido e depende do significado vital das situações, a biologia se vê proibida de concebê-lo “como coisas em si mesmas que existiriam, *parte extra partes*, no sistema nervoso ou no corpo” (SC, 244); ela precisa assumir que o comportamento é feito de “dialéticas encarnadas que se irradiam em um meio que lhe é imanente” (SC, 244). É preciso reconhecer, assim, que “o objeto da biologia é impensável sem as unidades de significação que uma consciência encontra e vê se desenvolver nele” (SC, 244). Isso significa, de acordo com Merleau-Ponty, que “nós já introduzimos a

---

<sup>53</sup> “A eficácia do estímulo está, portanto, subordinada à lei interna do organismo, quer dizer, às normas que regem sua atividade [...]. Assim, um animal doente reduzirá espontaneamente o alcance de seu meio de comportamento, provando que é o organismo que, normalmente, mede o poder reflexógeno de seu ambiente” (BIMBENET, 2000, p. 30).

consciência e o que nós designávamos pelo nome de vida já era *consciência de vida*” (SC, 245; grifo nosso).

No que diz respeito à *ordem humana*, nós encontramos relações dialéticas fundadas pelo *trabalho humano*. Para Merleau-Ponty, tal como para Hegel – e para Marx –, é o *trabalho*<sup>54</sup> que inaugura uma terceira dialética, ele cria “novas estruturas” (SC, 245), já que “projeta, entre o homem e os estímulos físico-químicos, objetos de uso [...], objetos culturais [...], que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento” (SC, 245 e 246). O termo de origem hegeliana não foi empregado gratuitamente. A partir de Hegel, a noção de *trabalho* recebe nova significação filosófica: como mediação entre o mundo natural e o mundo cultural. O trabalho, para Hegel, indica a elaboração e transformação da natureza em cultura. A cultura é entendida como uma espécie de “segunda natureza” que suspende ou suprassume a relações da primeira. A consciência constitui a si mesma na medida em que produz seu meio, o mundo humano, e, assim, ela se diferencia da natureza. O mundo humano constitui relações que, grosso modo, extrapolam o mundo natural. Merleau-Ponty retoma o conceito de *trabalho* para se referir ao “conjunto das atividades pelas quais o homem transforma a natureza física e viva” (SC, 246), o que nos impede de explicar a estrutura simbólica pela estrutura vital. Ora, assim como o par *situação vital-reação instintiva* é irreduzível ao par *estímulo-reflexo*, o par *situação percebida-trabalho* carrega uma originalidade que nos impede de reduzi-lo ao par *situação vital-reação*.

O termo *trabalho*, para Merleau-Ponty, não sugere apenas uma consciência atuante, como, também, expressa o sentido original e o conteúdo concreto<sup>55</sup> da ação humana,

---

<sup>54</sup> “Nós escolhemos o termo hegeliano de ‘trabalho’” (SC, 246), diz Merleau-Ponty. Se, no momento de apresentar o conceito de *trabalho*, Merleau-Ponty menciona, ou melhor, atribui o sentido do termo à filosofia de Hegel, cabe acrescentar que Merleau-Ponty não cita diretamente Hegel em momento algum. Além disso, de acordo com Ramos, ao descrever o comportamento humano a partir da noção de *trabalho*, Merleau-Ponty dialoga também com Alexandre Kojève. Cf. RAMOS, 2013, p. 51 *et seq.* Sobre o termo *trabalho* em Hegel, cf. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 178 a 196. HEGEL, *Filosofia do direito*, § 196.

<sup>55</sup> É oportuno acrescentar algumas observações, particularmente, no que concerne à palavra *concreto*: na época de Merleau-Ponty, a palavra *concreto* aparece como o “emblema de uma busca deliberadamente orientada à totalização do sentido de nossa experiência, e mais precisamente, em direção à atualização da unidade indivisível da consciência e do agir” (BIMBENET, 2000, p. 33). O termo concerne, em suma, a uma tendência filosófica francesa dos anos 1930 que buscava abandonar o “encadeamento de conceitos para se voltar à descrição da comunicação da consciência e do mundo, o engajamento da consciência em um corpo, sua coexistência com outrem” (CARDIM, 2006, p. 26).

diferenciando os comportamentos simbólicos dos comportamentos vitais. De acordo com Ramos, o termo *trabalho* tem uma dupla função: “mostrar que a ação humana não está restrita à esfera vital, uma vez que ela transforma a natureza em mundo humano” (RAMOS, 2013, p. 51) e “esclarecer que *toda percepção é mediada por significações humanas*” (RAMOS, 2013, p. 51; grifo nosso).

O uso da noção de *trabalho* comporta uma crítica ao modo como a tradição francesa entende a originalidade da ordem simbólica em relação à ordem vital e concebe a relação entre consciência e ação. Ao escolher o termo *trabalho*, Merleau-Ponty visa, em suma, apresentar o meio adequado à compreensão dessa relação. Afinal, nas palavras de Merleau-Ponty, “se nada é mais comum do que ligar a consciência à ação, é raro que tomemos a ação humana em seu sentido original e em seu sentido concreto” (SC, 246). Segundo Merleau-Ponty, mesmo entre seus contemporâneos, como é o caso do psicólogo Pierre Janet e dos filósofos Henri Bergson e Léon Brunschvicg<sup>56</sup>, a consciência é

---

<sup>56</sup> A *função do real*, que encontramos na obra de Janet, não nos dá, como o nome parece indicar, uma descrição concreta da vida da consciência. A *função do real*, segundo Merleau-Ponty, não passa da “consciência de certos deslocamentos de nossos membros” (SC, 247).

Em Bergson, de acordo com Merleau-Ponty, o trabalho humano é apenas um desdobramento, ou seja, um outro modo pelo qual o instinto consegue alcançar seu objetivo: há, em ambos, “duas soluções igualmente elegantes para o mesmo problema” (BERGSON, *Evolução criadora*, sem paginação/ *apud*. SC, 246). E, sendo assim, os atos propriamente humanos “não tem significado próprio. Eles são compreendidos por referência às intenções da vida: a roupa é uma pelagem artificial, o instrumento substitui um órgão” (SC, 246 e 247). A consciência humana, então, não possui nenhuma originalidade em relação à vida; ela não muda o sentido da ação vital. Merleau-Ponty também nos diz que, “apesar de encontrarmos na concepção das ‘melodias cinéticas’ uma descrição concreta da consciência atuante, da unidade interior e do sentido dos gestos, Bergson retorna, às vezes, a uma noção puramente motora da ação” (SC, 247) e, dessa forma, tem-se apenas “um ‘acompanhamento motor’ dos pensamentos e as intenções práticas da consciência são reduzidas à consciência de ‘movimentos nascentes’” (SC, 247). Se há uma relação entre consciência e ação em Bergson, ela permanece, diz Bimbenet, “o fato de dois elementos concebidos como distintos” (BIMBENET, 2000, p. 33 e 34). A vida interior e a ação são, em última instância, dois elementos heterogêneos. Por fim, é importante acrescentar que, para Merleau-Ponty, Bergson representa um momento importante do pensamento. Em um de seus cursos, Merleau-Ponty afirma que Bergson “tem razão, num certo sentido, em reivindicar a existência dessa perspectiva minha sobre mim e em opor a posição vivida do homem a sua determinação pelo exterior, tem razão em mostrar que a qualidade não é redutível à quantidade e em buscar uma descrição válida do mundo qualitativo, tem razão, enfim, em mostrar a necessidade de uma filosofia que retomaria o contato com os fatos” (RC2, 179). No que diz respeito a teoria da percepção, “ele mesmo assinalou o que havia de abstrato nas psicologias que descreviam a origem empírica da percepção como se sua função fosse, de início, contemplar, e a atitude primitiva do homem, uma atitude espetacular” (SC, 248 e 249). Mas, acrescenta Merleau-Ponty, “ele não seguiu essa ideia até o fim” (SC, 249). Para tanto, “seria inicialmente preciso deixar de definir a consciência pela consciência de si, introduzir a noção de uma vida da consciência que extrapola o conhecimento expresso de si mesma” (SC, 249). E, além disso, “no lugar de deixar indeterminada essa vida da consciência e de se ater ao concreto em geral [...], seria preciso descrever as estruturas de ação e de conhecimento nas quais ela se engaja” (SC, 249): “sua filosofia permanece pobre de estruturas” (RC2, 179). Bergson, de fato, guiou a filosofia em direção ao concreto, mas “ao concreto *em geral*” (RC, 179; grifo nosso).

É especialmente a partir do capítulo terceiro do livro de 1942 que Brunschvicg aparece explicitamente no texto de Merleau-Ponty. Sobre isso, Fujita afirma que Brunschvicg é primeiro “um mestre”, já que, na seção sobre a ordem física, “a argumentação sobre a relação entre leis e estruturas se funda em sua obra”. E, em

compreendida como exterior à ação. Os autores mencionados acima não nos fornecem, de acordo com Merleau-Ponty, os meios adequados para pensar a unidade da consciência e da ação, ou melhor, da percepção e do trabalho. A filosofia de Merleau-Ponty, diferentemente, acredita ter encontrado o meio adequado para comunicar interiormente a ideia de *consciência* e a ideia de *ação*.

Merleau-Ponty, segundo Ramos, “defende que uma íntima relação entre consciência e ação só pode ser estabelecida por meio de uma abordagem segundo a qual a consciência possa de fato ser enraizada no real, isto é, no corpo próprio” (RAMOS, 2013, p. 54). Não importa, diz o filósofo francês, “seja a consciência uma duração contínua ou um centro de juízos, nos dois casos essa atividade pura é sem estrutura, sem natureza” (SC, 248). E na psicologia, por sua vez, ideias abstratas são formadas para “explicar a distância entre uma percepção de direito completamente convencional e nossa percepção de fato” (SC, 250). O problema é que “duas abstrações juntas não fazem uma descrição concreta” (SC, 250). Isso significa que não existem, “de um lado, forças impessoais e, de outro lado, um mosaico de sensações que elas transformariam” (SC, 250), mas, antes, “existem unidades melódicas, conjuntos significativos vividos de uma maneira indivisa, como polos de ação e núcleos de conhecimento” (SC, 250 e 251). E, conseqüentemente, a percepção é mal compreendida quando, na falta de uma noção suficiente de *consciência*, deixamos de considerar seus caracteres descritivos.

---

seguida, na seção concernente à ordem humana, Brunschvicg é visto como “um opositor”, pois, para Merleau-Ponty, “a consciência para a qual a natureza é não é uma consciência pura, mas justamente perceptiva” (FUJITA, 2018, p. 165). Ora, na obra de Brunschvicg, deparamo-nos também com uma relação exterior entre os termos. Há, de um lado, uma pura consciência, produtora de juízos, e de outro, ações exteriores umas às outras pertencentes à natureza. Ou melhor, nas palavras de Brunschvicg, citado por Merleau-Ponty, “seguindo a análise reflexiva, o simples psicológico, o elemento especificamente irreduzível da percepção, é a afirmação que, em sentido próprio, confere a existência, é o juízo: isto é. Considerado em si mesmo, sem dúvida, um tal juízo não implica nenhuma determinação de um conteúdo qualquer; a eliminação crítica das contribuições sucessivas da memória e da inteligência reduzem a consciência inicial do fato da experiência a esta espécie de choque instantâneo [...]. Esse juízo, que não carrega consigo mesmo qualquer determinação de seu objeto, que não está acompanhado de nenhuma intuição imediata, ele é, no entanto, o que marca o ponto de ligação com a realidade, o que há de irreduzível na experiência sem a qual nosso pensamento seria desenraizado de ser; ele é aquilo que os psicólogos contemporâneos mostraram a importância capital quando ligaram o equilíbrio da vida psicológica ao ‘sentimento que nós temos da realidade presente’, à ‘função do real’” (BRUNSCHVICG, *A experiência humana e a causalidade física*, p. 466 e 467/ *apud*. SC, 247 e 248). Segundo Merleau-Ponty “entre o *que existe* e o *fato* da existência, entre a consciência dos conteúdos e a consciência da ação que os enraíza no ser, a relação permanece necessariamente exterior” (SC, 248). Brunschvicg sustenta uma interpretação intelectualista da percepção: “a consciência é definida pela posse de um objeto de pensamento ou pela transparência a si mesma, a ação, por uma série de acontecimentos exteriores uns aos outros. Foram justapostos, não ligados” (SC, 248).

Mostramos que a percepção animal só é sensível a certos conjuntos concretos de estímulos dos quais o próprio instinto prescreve a forma, e falamos de uma abstração vivida que deixa pura e simplesmente fora do campo sensorial do animal o que não corresponde a estrutura de seu instinto. Mas não pensamos em relacionar, da mesma maneira, o conteúdo da percepção humana à estrutura da ação humana (SC, 249 e 250).

Dito de outro modo, em momento algum, questionamo-nos sobre quais tipos de “objetos” a percepção e a ação humanas originariamente se dirigem. É preciso refletir sobre o recorte humano, sobre o meio que o ser humano dá a si mesmo.

O objeto primitivo da percepção humana não é, tal como é para Kant, o “sólido não organizado”. A percepção é, conforme Merleau-Ponty, “um momento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, ela tem por objeto primitivo [...] as ações de outros sujeitos humanos” (SC, 251), ou seja, desde a infância, o ser humano “está inserido *ativamente* num mundo compartilhado que tem sentido *para a estrutura simbólica*” (RAMOS, 2013, p. 53; grifo da autora). A descrição da *estrutura da consciência vivida* nos mostra que, enquanto seres humanos, visamos originariamente o mundo e os seres humanos: a consciência, por meio da percepção, caracteriza-se por “seu engajamento imediato num mundo significativo eminentemente humano e expressivo” (FUJITA, 2018, p. 178).

A partir dos trabalhos da psicologia infantil da época, Merleau-Ponty nos mostra que a percepção iniciante tem uma dupla característica: a de “visar mais a *intenções humanas* do que a objetos de natureza ou a qualidades puras [...] e de as aprender mais como *realidades provadas* mais que como objetos verdadeiros” (SC, 252; grifo nosso). Segundo Merleau-Ponty “a representação dos objetos de natureza e de suas qualidades [...] pertence a uma dialética superior” (SC, 252), que não aparece originariamente. Se conservássemos a hipótese abstrata das sensações, a criança perceberia um mosaico, um amontoado qualidades puras, por exemplo, de cores, e não veria uma expressão ou uma fisionomia. No entanto os trabalhos elencados por Merleau-Ponty afirmam que, inicialmente, a criança se atém ao corpo enquanto vetor expressivo, afinal, explica-nos Bimbenet, o corpo humano “possui uma expressividade natural imediatamente legível por outros corpos humanos: sua fisionomia, seus gestos, a entonação de sua voz” (BIMBENET, 2000, p. 38). O corpo é visto, pela criança, como o “centro de expressão humana, o invólucro transparente das atitudes e dos desejos de outrem, o lugar de

aparência, o ponto de apoio meramente material de uma multiplicidade de intenções” (SC, 253). Merleau-Ponty defende, portanto, que “o significado humano é dado antes dos pretensos signos sensíveis” (SC, 253).

Após o corpo humano, “são os *objetos de uso* criados pelo homem que compõem o campo da percepção iniciante” (SC, 253; grifo nosso). Tais objetos permanecem ligados ao corpo humano, pois eles compõem o seu campo de ação, o seu campo prático. Nos objetos de uso, como, por exemplo, nas roupas, vemos claramente a significação humana, quer dizer, observamos, nesses objetos, um mundo intenções humanas e não um universo de objetos verdadeiros. Merleau-Ponty reconhece que, de fato, “sua preponderância é marcante no adulto” (SC, 253). É, aliás, em vista disso, que Bimbenet pode afirmar que “a percepção iniciante designa como primordial esse mundo de sentido humano, e como derivado, o universo de objetos verdadeiros que batizam a idade adulta e, *a fortiori*, a ciência” (BIMBENET, 2000, p. 38). De um lado, a criança apreende o campo prático do corpo por intermédio dos objetos de uso e, de outro lado, “a criança ignora o uso de muitos objetos, mesmo quando já os viu manejados” (SC, 254). Isso quer dizer que, para ela, não há objetos, definidos por um conjunto propriedades – tal como há para o adulto e que dá condição à ciência –, já que, para tanto, diz Merleau-Ponty, não podemos “esquecer o papel que tem a *linguagem* na constituição do mundo percebido” (SC, 254; grifo nosso).

A linguagem, segundo Bimbenet, é primordialmente um objeto de uso prático: a palavra, por exemplo, é “mimeticamente reutilizada pela criança como instrumento de uma comunicação concreta” (BIMBENET, 2000, p. 39) e, “antes de carregar significados, as palavras exprimem intenções de significação e são os instrumentos de uma comunicação em vias de se fazer” (BIMBENET, 2000, p. 39). Ora,

Tudo o que sabemos da percepção infantil e de suas lacunas permite pensar que o sentido de uma palavra não se determina, no espírito da criança, pela comparação dos objetos que ela designa isoladamente, mas pelo cotejo dos contextos lógicos dos quais ela faz parte sucessivamente. Não é porque dois objetos se parecem que são designados pela mesma palavra, é, ao contrário, porque são designados pela mesma palavra e participam, assim, de uma mesma categoria verbal e afetiva, que eles são percebidos como semelhantes. Assim, *mesmo quando se dirige a objetos naturais, é ainda por meio de objetos de uso, as palavras, que a percepção iniciante os visa* (SC, 254; grifo nosso).

A percepção, portanto, está engajada numa estrutura simbólica que envolve o corpo humano, os objetos de uso e a linguagem, ela é, primordialmente, “o fato de um ser atuante” (BIMBENET, 2000, p. 39). Em primeiro lugar, isso quer dizer que “toda apreensão do mundo natural é mediada” (RAMOS, 2013, p. 56). E, em segundo lugar, isso significa que, *antes de serem conhecidas como objetos verdadeiros*, as intenções humanas dos objetos primitivos da percepção humana *são vividas ou provadas pela criança*. O exemplo que Merleau-Ponty nos oferece é, em suas próprias palavras, o de “certos estados da consciência adulta” (SC, 255) que nos permitiram bem compreender e enxergar essa distinção entre *vivido e conhecido*.

O campo de futebol não é, para o jogador, um *objeto*, quer dizer, o termo ideal que pode dar lugar a uma multiplicidade indefinida de perspectivas e permanecer equivalente sob suas transformações aparentes. Ele é percorrido por linhas de força (as “linhas laterais”, aquelas que limitam a “grande área”), articulado em setores (por exemplo, o “vazio” entre os adversários) que clamam por certo modo de ação [...]. O campo não lhe é dado, mas está presente como o termo imanente de suas intenções práticas; o jogador o incorpora e imediatamente sente a direção do gol como, por exemplo, a vertical e a horizontal de seu próprio corpo. Não bastaria dizer que a consciência habita esse meio. Neste momento, ela não é senão a dialética do meio e da ação. Cada manobra empregada pelo jogador modifica o aspecto do campo e traça novas linhas de força nele, onde a ação, por sua vez, estende-se e se realiza alternando novamente o campo fenomenal (SC, 255 e 256).

O que a imagem empregada por Merleau-Ponty nos ensina? Em primeiro lugar, o caso apresentado nos sugere que a consciência do jogador de futebol é uma consciência atuante e não contemplativa, ou seja, seu modo de existência é um agir, um atuar, um viver. Em segundo lugar, o campo de futebol não é um objeto representado pelo jogador, se o fosse, o campo seria um objeto distante, mas, ao contrário, como vimos, o campo é um objeto próximo, íntimo, e, em razão disso, está presente nas intenções do jogador – aliás, ele é configurado com elas: o meio e a ação estão entrelaçados e, juntos, eles compõem um todo cujo sentido é interior.

A intenção de Merleau-Ponty é descrever o modo de existência da consciência, sua forma original e, sendo assim, é importante reiterar que não se trata de evidenciar as determinantes fisiológicas e sociais da percepção, haja vista que “a simples presença de fato, no entorno da criança, de outros seres humanos e de objetos de uso ou de objetos culturais não pode explicar as formas da percepção como uma causa explica seu efeito”

(SC, 256 e 257), pois a consciência “não é comparável a uma matéria plástica que receberia, de fora, suas estruturas privilegiadas pela ação de uma causalidade sociológica ou fisiológica” (SC, 257). A descrição da percepção iniciante, diferentemente, convida-nos a reformular a própria noção de *consciência*:

Se essas estruturas não estivessem, de alguma maneira, prefiguradas na consciência da criança, o objeto de uso ou o “outro” só se exprimiriam nela por edifícios de sensações dos quais uma interpretação progressiva descobriria tardiamente o sentido humano. Se a linguagem não encontrasse na criança que ouve falar alguma predisposição para o ato da fala, ele permaneceria para a criança, durante muito tempo, um fenômeno sonoro entre outros, ele não teria poder sobre o mosaico de sensações cuja consciência infantil disporia, não compreenderíamos que ela possa desempenhar, na constituição do mundo percebido, o papel diretor que os psicólogos concordam em lhe reconhecer. Se, inicialmente, o mundo humano pode adquirir, na consciência infantil, uma importância privilegiada, não pode ser enquanto ele *existe* em torno da criança, é enquanto a consciência da criança, que vê o uso de objetos humanos e, por sua vez, começa a utilizá-los, é imediatamente capaz de encontrar nesses atos e nesses objetos a intenção da qual eles são o testemunho visível. Utilizar um objeto humano sempre é mais ou menos como abraçar e retomar, por sua conta, o sentido do trabalho que o produziu (SC, 257).

Não se trata de apontar determinações exteriores às estruturas da consciência, assim como não se trata de afirmar um inatismo dessas estruturas fundamentais: a influência do meio não está sendo negada. Segundo Merleau-Ponty, o inatismo se não apenas se ajusta mal aos fatos, já que “a influência do meio sobre a formação do espírito é bastante visível” (SC, 257), como, também, ele “desloca a dificuldade: ele se limita a transferir à consciência, grosso modo, a uma experiência interna, os conteúdos que o empirismo deriva da experiência externa” (SC, 257 e 258). Ora, de acordo com o filósofo francês, “para além da oposição fática entre o inato e o adquirido, trata-se, portanto, de descrever no próprio momento da experiência – seja ela precoce ou tardia, interna ou externa, motora ou sensorial – a emergência de um significado indecomponível” (SC, 258). Eis o ponto fundamental. As estruturas das quais falamos são dadas no momento mesmo da percepção, isto é, elas não estão *no* sujeito nem *fora* dele, *elas são formadas com o sujeito e o mundo*, ou melhor, em sua relação dialética. A percepção infantil remete, então, à “emergência de significações necessariamente inseparáveis do conteúdo sensível no qual elas se encarnam” (BIMBENET, 2000, p. 40) ou, para empregarmos outro termo, não podemos nem mesmo distinguir entre forma e conteúdo no momento da percepção. Explica-nos Ramos, “a consciência – porque é originariamente prática, e não teórica,

porque direcionada de modo intencional a conjuntos significativos que se apresentam como um apelo à ação – não só adere às formas do mundo, mas dispõe delas” (RAMOS, 2013, p. 56).

O que está em questão, mencionamos há pouco, é precisamente a famosa distinção entre *forma a priori* e *conteúdo empírico*. Para a consciência infantil, o corpo, os objetos de uso e a linguagem estão incrustados de significados. Eles são uma espécie de roupagem, ou melhor, a espessura, a matéria das intenções significativas: “as sensações que compõem o rosto são inseparáveis do significado que elas exibem” (BIMBENET, 2000, p. 40). Sendo assim, para a criança, um rosto já carrega as intenções humanas, ele não é uma coleção de sensações cuja intenção lhe é atribuída posteriormente; do mesmo modo, há um significado imanente ao gesto verbal, ele não é um ruído cujo sentido é dado em seguida por um ato intelectual. É claro que, em sua gênese, não somente o sentido, mas, também, a organização é ainda muito pobre, como ocorre, por exemplo, com a linguagem ouvida: em sua origem, “a inflexão e a entonação da voz serão compreendidas mais do que o material verbal” (SC, 258). O fato é que todos esses fenômenos percebidos – a voz, enquanto fenômeno sonoro, o rosto e os objetos de uso, enquanto fenômenos visuais e táteis – estão inseridos em estruturas fundamentais: a voz e o rosto se inserem, respectivamente, na estrutura *expressão-exprimido* e na estrutura *alter-ego*. A descrição da consciência perceptiva iniciante nos mostra que é impossível distinguir entre forma *a priori* e conteúdo empírico porque as estruturas mencionadas acima constituem a experiência humana e, por conseguinte, são anteriores à distinção. A distinção entre forma e conteúdo é tardia, ou seja, “justificada no universo de objetos naturais que a consciência adulta *conhece*, mas impossível na consciência infantil” (SC, 260; grifo nosso).

Os paradoxos *da expressão e do exprimido e do alter e do ego* são, portanto, paradoxos formadores da experiência humana, eles são estruturas necessárias ou, em outros termos, eles são como formas *a priori* da consciência. Por que formas *a priori*? Pois, “tomado no que tem de incontestável, o *a priori* é aquilo que não pode ser reduzido parte por parte e deve ser pensado como uma essência indecomponível” (SC, 259) e, ao contrário, o *a posteriori* “designa o que pode se construir peça por peça para o pensamento e por uma reunião de partes exteriores” (SC, 259). Explica-nos Bimbenet, “contra o empirismo do psicólogo, devemos dar direito à necessidade de estruturas perceptivas; contra o intelectualismo do filósofo, devemos reconhecer sua irredutível materialidade”

(BIMBENET, 2000, p. 42). A constatação dos *a priori* a partir da percepção iniciante não remete ao kantismo <sup>57</sup>, já que se trata de “*a priori* materiais” (SC, 260) <sup>58</sup> e os *a priori* materiais apontam para *outra ideia de consciência*. Sendo assim, “renunciamos à noção de ‘múltiplo dado’ como fonte de todas as especificidades” (SC, 260) e, também, à noção de “atividade mental como princípio de todas as coordenações” (SC, 260). Doravante, não podemos mais definir a consciência como uma função universal de organização e de significação da experiência. Como, então, podemos compreender a consciência?

A partir do momento em que nos recusamos a separar a relação e as diferentes estruturas concretas que aparecem na experiência, não é mais possível fundar qualquer relação na atividade do “sujeito epistemológico”, e, ao mesmo tempo em que o mundo percebido se fragmenta em “regiões” descontínuas, a consciência se cinde em atos de consciência de diferentes tipos (SC 260 e 261).

Ou, em outras palavras, há, para a consciência, “diversas maneiras de visar seu objeto e diversas formas de intenções nela” (SC, 261). A vida da consciência é mais rica e mais complexa do que pensava o intelectualismo. A consciência atuante “se faz solidária aos diferentes contextos perceptivos nos quais está engajada” (BIMBENET, 2000, p. 42). Isso significa que “o desejo poderia se relacionar ao objeto desejado, o querer ao objeto querido, o temor ao objeto temido, sem que essa referência, mesmo que sempre abarque um núcleo cognitivo, reduza-se a relação da representação ao representado” (SC, 261). O que acontece, na verdade, é “uma espécie de reconhecimento cego do objeto desejado pelo desejo” (SC, 261) <sup>59</sup> e, portanto, “os atos de pensamento não seriam os únicos a ter

---

<sup>57</sup> A leitura merleau-pontiana do kantismo, no que se refere ao fenômeno do *outro* e da *palavra*, é a seguinte: “a particularidade do kantismo é a de admitir apenas dois tipos de experiência que sejam providas de uma estrutura *a priori*: a de um mundo de objetos externos, e a dos estados íntimos – e de relacionar todas as outras especificidades da experiência à variedade dos conteúdos *a posteriori*, por exemplo, a consciência linguística ou a consciência de outrem. A palavra, portanto, só pode ser um fenômeno sonoro, um momento da experiência externa, ao qual um significado é anexado e associado secundariamente, quer dizer, um conceito. Outrem só pode ser a coordenação de uma multiplicidade de fenômenos da experiência externa, submetido a um conceito que nós emprestamos de nossa intimidade” (SC, 259).

<sup>58</sup> O termo em questão é emprestado de Scheler. E a evocação de Scheler, de acordo com Bimbenet, tem duplo propósito: em primeiro lugar, Merleau-Ponty estaria se aproximando da crítica de Scheler ao formalismo kantiano e, em segundo lugar, estaria sublinhando a importância do método fenomenológico. É o método fenomenológico, diz Bimbenet, que “pode dar conta, aqui, de uma intuição do necessário e que, fazendo florescer o *a priori* na própria descrição do percebido, pode operar a passagem do empírico ao transcendental” (BIMBENET, 2000, p. 42).

<sup>59</sup> É dessa forma que, por exemplo, “outrem pode ser dado à criança como polo de seus desejos e de seus temores, antes de um longo trabalho de interpretação que o concluiria de um universo de representações” (SC, 261) e, da mesma maneira, ao entrar em um cômodo ou em um apartamento, “podemos perceber o espírito daqueles que o habitam, sem sermos capazes de justificar essa impressão por uma enumeração de detalhes observáveis e, mais claramente ainda, antes de termos notado a cor dos móveis” (SC, 262). Isso acontece, pois “as coisas não são, portanto, simples objetos neutros que contemplaríamos diante de nós; cada uma delas simboliza e evoca para nós uma certa conduta, provoca de nossa parte reações favoráveis e

um sentido, a conter neles a presciência daquilo que procuram” (SC, 261). Em última instância, todos esses apontamentos nos levam para uma definição de consciência bastante precisa, isto é, a consciência entendida como “uma rede de intenções significativas, ora claras para ela mesma, ora, ao contrário, mais vividas do que conhecidas” (SC, 262), ou seja, não se esgota em termos de conhecimento ou de representação. Por exemplo, “é preciso distinguir entre estar apaixonado e saber que se está apaixonado. O fato de que estou apaixonado é uma razão para não saber que o estou, já que me empenho a viver esta paixão no lugar de colocá-la em frente a meus olhos” (UAC, 127). E, sendo assim, a consciência representativa é, diz Merleau-Ponty, “apenas uma das formas da consciência, e esta se define mais geralmente pela referência a um objeto” (SC, 263), a um objeto conhecido como desejado, querido, amado, etc.

A concepção de consciência como *consciência vivida* nos permitirá, de agora em diante, compreendê-la como indissociável da ação. Em uma consciência deste tipo, todos os movimentos “se ligam entre si por uma intenção prática que os anima, que faz deles uma melodia orientada, e se torna impossível distinguir, como elementos separáveis, o fim e os meios” (SC, 263). E, por conseguinte, “a análise dos fins da ação e de seus meios é substituída pela de seu sentido imanente e de sua estrutura interior” (SC, 263), afinal, é “impossível tratar a ação humana como outra solução dos problemas que o instinto resolve: se os problemas fossem *os mesmos*, as soluções seriam idênticas” (SC, 263), o que não é o caso. A ação humana não é uma ação vital. Lembremo-nos que o uso do termo *trabalho* declara, desde o início, a originalidade da ação humana, da ordem humana: se, por um lado, toda ação, animal ou humana, dá condição de uma adaptação da vida, por outro lado, é preciso reconhecer que “a palavra *vida* não tem o mesmo sentido na animalidade e na humanidade, e as condições da vida são definidas pela própria essência da espécie” (SC, 263). Ora,

Sem dúvida, a vestimenta e a casa servem para nos proteger do frio, a linguagem ajuda no trabalho coletivo de organização do “sólido não organizado”. Mas o ato de se vestir se torna ornamentação ou, ainda, ato de pudor, e revela, assim, uma nova atitude para consigo mesmo e para com outrem. Somente os homens veem que estão nus. Na casa que

---

desfavoráveis, e é por isso que os gostos de um homem, seu caráter, a atitude que assumiu em relação ao mundo e ao ser exterior são lidos nos objetos que ele escolheu para ter à sua volta, nas cores que prefere, nos lugares onde aprecia passear [...]. Nossa relação com as coisas não é uma relação distante, cada uma fala ao nosso corpo e à nossa vida, elas estão revestidas de características humanas (dóceis, doces, hostis, resistentes) e, inversamente, vivem em nós como tantos emblemas das condutas que amamos ou detestamos. O homem está investido nas coisas, e as coisas estão investidas nele” (C, 23 e 24).

constrói para si, o homem projeta e realiza seus valores preferidos. O ato da fala exprime, enfim, que ele cessa de aderir imediatamente ao meio, eleva-o à condição de espetáculo e toma posse dele mentalmente por conhecimento propriamente dito (SC, 263).

Se a engenharia, a arquitetura e a indumentária, para retomarmos os exemplos mencionados, configuram uma novidade, inauguram uma nova ordem: o drama da vida humana. Se o sentido do ato de se vestir não é idêntico à pelagem de um animal, pois envolve intenções propriamente humanas (como o pudor, o estilo, etc.). A conduta humana, então, não é uma simples transliteração da conduta vital.

O homem, por meio da percepção, da linguagem e do trabalho, transforma suas próprias necessidades e se faz artesão do mundo que o circunda e, assim, liberta a natureza de si própria: a ação humana expressa a capacidade de variar indefinidamente os meios de vida, o que seria irrealizável nas ordens inferiores. Por isso, matéria, vida e espírito podem ser definidos como degraus de liberdade crescente, cujo cimo é o homem (RAMOS, 2013, p. 62).

O que define o ser humano não é a criação de uma segunda natureza – o mundo cultural, por exemplo – para além da natureza biológica; o que, verdadeiramente, define-o é, sobretudo, a capacidade de “ultrapassar as estruturas criadas para criar outras” (SC, 265). Eis a originalidade do fenômeno humano: o *comportamento simbólico* ou, como mencionado anteriormente, com base nos trabalhos de Goldstein, a *atitude categorial*. O comportamento simbólico, em relação ao comportamento vital, é caracterizado pela capacidade de desprendimento daquilo que é atualmente dado a ele – no caso, o sentido biológico da situação.

É-nos conhecido que os chimpanzés manipulam objetos dispersos em seu meio para executar certas atividades, e que a simples presença do objeto no entorno do animal não implica uma ação adequada para alcançar seu objetivo, quer dizer, é fundamental que o chimpanzé relacione o objeto a uma finalidade, dando-lhe, assim, um valor funcional. Mas o chimpanzé não fabrica um objeto para atingir determinado propósito e, menos ainda, ele não constrói um instrumento para construir outro – isso só ocorre no plano humano. Além do mais, para aqueles objetos distribuídos no seu campo de ação, há especial interesse naqueles mais próximos, cujo acesso é imediato. É, pois, para esses objetos, que ele é capaz de atribuir uma função que, por sua vez, está intrinsecamente relacionado à satisfação de seus desejos. Na medida em que um galho de árvore qualquer, disponível em seu campo de ação próximo, torna-se um meio para certo fim, por exemplo,

um bastão para alcançar uma fruta, o galho de árvore enquanto galho de árvore deixa de existir para o animal, ou seja, “ele nunca é possuído como instrumento em sentido pleno” (SC, 265). Para o ser humano, ao contrário, o galho de árvore tornado bastão “permanecerá justamente um galho-de-árvore-tornado-bastão, uma mesma ‘coisa’ em duas funções diferentes, visível ‘para ele’ sob uma pluralidade de aspectos” (SC, 265; grifo do autor). O ser humano pode escolher e variar pontos de vista, o que lhe permite “criar instrumentos, não sob a pressão de uma situação de fato, mas para um uso virtual e, em particular, para fabricar outros” (SC, 265). Eis o sentido do *trabalho humano*: “o reconhecimento, para além do meio atual, de um mundo de coisas visíveis para cada Eu sob uma pluralidade de aspectos, a posse de um espaço e de um tempo indefinidos” (SC, 265 e 266). Esses movimentos concernentes à dialética humana revelam, nas palavras de Merleau-Ponty, “a mesma essência: a capacidade de se orientar em relação ao possível, ao mediato, e não em relação ao meio limitado” (SC, 266). Para além do meio atual, essa capacidade de se orientar em relação ao possível, ao virtual, abre-nos novos horizontes, ou melhor, dá-nos novos “universos”. A percepção de um “universo” é nítida por meio das artes: um universo ficcional ou virtual nos é apresentado em uma peça de teatro <sup>60</sup>; um livro nos põe sob novas perspectivas; uma instalação pode retirar objetos cotidianos de sua função ordinária e nos fazer vê-los de uma maneira absolutamente nova, etc. O ser humano é “um ser que tem o poder de elevar à condição de *objeto* os centros de resistência e de reação de seu meio [...] nos quais o animal vive em estado de êxtase” (SCHELER, *A situação do homem no cosmos*, p. 47 a 50/ *apud*. SC, 267). Não é à toa que, de acordo com Merleau-Ponty, uma das características da ordem humana, melhor dizendo, de sua dialética, é precisamente o fato de ser *ambígua*:

De início, ela se manifesta pelas estruturas sociais ou culturais que ela faz aparecer e nas quais ela se aprisiona. *Mas seus objetos de uso e seus objetos culturais não seriam o que são se a atividade que os faz aparecer também não tivesse, como sentido, negá-los e superá-los* (SC, 266; grifo do autor).

Ora, uma ambiguidade não é uma contradição, isto é, não estamos frente a uma alternativa em que teríamos que escolher entre dois termos excludentes. Inicialmente, então, estamos

---

<sup>60</sup> A relação entre o possível e o concreto – que abordamos num capítulo ulterior – é retomada na *Fenomenologia da percepção*. No capítulo III, por exemplo, Merleau-Ponty afirma que certos comportamentos são incapazes de se deslocar do espaço e do tempo presentes para, por exemplo, trabalharem em um espaço ficcional (como é o caso de um ator). Certos comportamentos “tomam por reais as situações imaginárias, mas [outros], inversamente, destacam seu corpo real da situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário” (PP, 152).

mergulhados em um mundo humano ou simbólico. Porém o que realmente define o ser humano é o movimento de negação que nos permite construir e ressignificar o próprio meio humano.

O desdobramento da consciência em comportamento simbólico não descarta a consciência vivida, engajada em dialéticas concretas. Não se trata de uma oposição, afinal, não podemos “justapor pura e simplesmente, de um lado, a vida da consciência fora de si, que descrevemos acima, e, de outro lado, a consciência de si e de um universo ao qual nós chegamos agora” (SC, 267). Lembremo-nos, não estamos discorrendo sobre uma consciência sem natureza, não queremos e não iremos negar sua inscrição na natureza. O problema da percepção está inteiramente nesta dualidade. Explica-nos Bimbenet, a percepção é, concomitantemente, “o ato de um corpo preso a uma perspectiva singular e a certeza de alcançar as coisas mesmas; ele é, em um mesmo movimento, ‘a prova de uma realidade imediata’ e o ‘conhecimento de uma realidade’” (BIMBENET, 2000, p. 48; grifo nosso). A palavra é um ótimo e, talvez, o melhor exemplo: segundo Merleau-Ponty, ela é, ao mesmo tempo, “princípio de escravidão e [...] princípio de liberdade” (SC, 263 – nota 1). A palavra, dissemos há pouco, é um primordialmente um objeto de uso presente no campo prático do corpo, ela é um instrumento de comunicação, mas ela é, também, aquilo que nos libera do meio imediato e o eleva à condição de espetáculo. A palavra é o princípio de objetivação, a partir do qual as ciências se constroem, haja vista que, na medida em que ela inaugura a atitude categorial, “substituímos a prova de uma realidade imediata pelo conhecimento de uma verdade” (SC, 266).

Tentamos, nas páginas precedentes, descrever que advento da ação e da percepção humanas e mostrar que elas são irreduzíveis à dialética vital do organismo e de seu meio [...]. Mas não basta opor uma descrição às explicações redutoras, já que elas sempre poderiam recusar, como aparências, esses caracteres descritivos da ação humana. Seria preciso evidenciar, nas teorias explicativas, o abuso do pensamento causal e, ao mesmo tempo, mostrar positivamente como devem ser concebidas as dependências fisiológicas e sociológicas que elas apresentam (SC, 267).

Dado que “a percepção iniciante é, muito mais que uma operação cognitiva e desinteressada, um contato emocional da criança com os centros de interesse de seu meio” (SC, 267), o filósofo francês nota uma oportunidade para abordar o *freudismo*<sup>61</sup> e, com

---

<sup>61</sup> A leitura merleau-pontiana da obra de Freud é, no período de escrita de *A estrutura do comportamento*, demasiadamente influenciada pelos trabalhos de Georges Politzer, em especial, pelo livro *Crítica dos*

base nele, mostrar a insuficiência do pensamento causal, bem como pormenorizar as relações entre a dialética humana e a dialética vital.

No que concerne à dialética humana e à dialética vital, diz o filósofo francês, “poderíamos acreditar que Freud propunha distingui-las” (SC, 268), pois ele não somente protestava contra as teorias fisiológicas do sonho, como, também, “buscava uma explicação na vida individual do sonhador e em sua lógica imanente. Mas o próprio sentido do sonho nunca é seu sentido manifesto” (SC, 268). Eis o ponto problemático para Merleau-Ponty: Freud não somente diferencia o *conteúdo latente* do *conteúdo manifesto* do sonho, como explica o primeiro como causa do segundo. O conteúdo latente – aquele que seria revelado pela análise – é concebido por Freud, de acordo com Merleau-Ponty, como “conjunto de forças e de seres psíquicos inconscientes conflitando com contraforças de censura” (SC, 268) e, por sua vez, o conteúdo manifesto – o relato do analisando – é entendido como o resultado “dessa espécie de ação energética” (SC, 268). A vida psíquica seria, então, entendida por Freud, segundo Merleau-Ponty, por um jogo energético e por forças anônimas em interação explicadas pela lógica da causa e do efeito. Sem duvidar do papel atribuído por Freud à infraestrutura erótica e às regulações sociais, Merleau-Ponty questiona a necessidade da explicação causal por meio da qual Freud interpreta os conflitos e os mecanismos psicológicos que descreveu, assim como o recalque, a formação dos complexos, a repressão, a resistência, a transferência, a compensação, a sublimação, etc. A resposta para sua própria indagação é, para Merleau-Ponty, simples, diz ele: “é fácil de ver que o pensamento causal não é indispensável aqui e que podemos falar outra linguagem” (SC, 268), isto é, podemos interpretá-los de outra maneira, podemos interpretá-los em termos de estrutura. Ora, não nos é estranho que a própria noção de estrutura excede o pensamento causal. Na medida em que somos levamos a interpretar o complexo em termos de estrutura, não nos deparamos com um sistema de forças, mas, sim, com *comportamentos mais e menos integrados*:

A estruturação normal é aquela que reorganiza a conduta em profundidade, de tal maneira que as atitudes infantis não tenham mais lugar nem sentido na atitude nova; ela alcançaria um comportamento perfeitamente integrado do qual cada momento estaria interiormente ligado ao conjunto. Diremos que há recalque quando a integração só foi aparentemente realizada e deixa subsistir no comportamento certos

---

*fundamentos da psicanálise* (1929). Não cabe a nós, no presente momento, avaliar o mérito da interpretação merleau-pontiana da obra de Freud; nosso objetivo é compreender o sentido de sua interpretação, seu uso e suas consequências dentro da obra de Merleau-Ponty.

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, em seu início, não pôde ser controlada e deu lugar a angústia e à desorganização que acompanham o fracasso, e que não é mais experimentada diretamente [...]. Nessas condições, cada experiência nova, não sendo, na realidade, uma experiência nova, vem repetir o resultado das precedentes e tornar seu retorno ainda mais provável no futuro (SC, 268 e 269).

Os complexos são, dessa forma, *fragmentos de conduta*. Contudo o complexo não é “como uma coisa que subsistiria no fundo de nós para, de tempos em tempos, produzir seus efeitos na superfície” (SC, 269), isto é, “excetuando os momentos em que se manifesta, ele só está presente tal como o conhecimento de uma língua está presente quando não a falamos” (SC, 269). A questão que, neste momento, impõe-se é a de saber como “certos autômatos espirituais, dotados de uma lógica interior, podem se constituir no fluxo na consciência e dar uma aparente justificativa ao pensamento causal” (SC, 269 e 270). “Não resolvemos o problema emprestando aos complexos uma realidade e uma eficácia próprias, como se a existência desse fragmento de conduta isolado não fosse condicionada pela atitude de conjunto da consciência” (SC, 270). Antes de serem causas de um sonho ou de um comportamento, a lembrança da infância (que dá a chave de um sonho), o acontecimento traumático (que dá a chave de uma atitude), são, para o analista, “o meio de compreender uma montagem ou uma atitude presente” (SC, 270). Não é à toa que análise consegue esclarecê-los. Não obstante, diz-nos Merleau-Ponty, que não seria somente possível, mas necessário “distinguir casos em que os mecanismos freudianos têm seu papel e outros casos em que eles são transcendidos” (SC, 271); com relação a estes, “as explicações de Freud seriam sempre anedóticas, elas só dariam contas dos aspectos mais exteriores” (SC, 272). O fato é que, de acordo com Merleau-Ponty, os casos iluminados por Freud manifestam tão somente o “retorno de uma maneira primitiva de organizar a conduta, um enfraquecimento das estruturas mais complexas e um recuo para as mais fáceis” (SC, 271); eles sugerem uma *consciência fragmentada* ou, em outros termos, elas sugerem orientações mais vividas que conhecidas. Aliás, é precisamente por esse motivo que Merleau-Ponty acusa Freud de ter transformado as descobertas da psicanálise em “uma teoria metafísica da existência humana” (SC, 268). Afinal, as descrições de Freud nos mostram que existem certos tipos de comportamento em que a dialética humana “recua” para a dialética vital.

O exemplo do freudismo nos dá a entender que “nem o psíquico com relação ao vital nem o espiritual com relação ao psíquico podem ser tratados como substâncias ou mundos novos” (SC, 272 e 273) <sup>62</sup>. A distinção entre *psíquico* e *espiritual*, embora pouco discutida, foi abordada por Fujita: o psíquico “parece identificar-se à ordem de fenômenos delimitados pelo freudismo [...]. O psíquico é situado, portanto, a meio caminho entre o vital e o espiritual” (FUJITA, 2018, p. 196). Se o que, por um lado, Merleau-Ponty denomina *psíquico* corresponde à consciência fragmentada, ao enfraquecimento das estruturas integradas, ou ainda, “ao estado em que há uma falsa consciência simbólica e em que às forças vitais dirigem de fato o comportamento” (FUJITA, 2018, p. 197), aquilo que, por outro lado, ele chama de *espírito* se refere às dialéticas integradas da ordem simbólica. A relação de uma ordem à outra é “a do parcial ao total” (SC, 273). Dado que não estamos discorrendo sobre substâncias, isso significa que o advento de ordens superiores engloba as outras ordens, suprimindo-as como autônomas, e, desse modo, “dá aos processos que as constituem um novo significado” (SC, 273) <sup>63</sup>. Só podemos, então, diferenciar somático e psíquico pela perspectiva da desintegração, já que, no indivíduo integrado “os processos somáticos não se desenrolam isoladamente e estão inseridos em um ciclo de ação mais extenso” (SC, 273).

A noção de *espírito*, mencionamos acima, não designa uma *potência do ser*. Ao distinguir, por exemplo, o *espírito* da *vida*, Merleau-Ponty busca delinear uma diferença funcional e não substancial – aliás, a distinção entre essas duas noções não pode ser transformada em *oposição substancial*. O espírito não é um ser que, adicionado a outro ser – a vida –, resultaria em um *ser humano*. O ser humano não é o produto de uma soma algébrica, ele “não é um animal racional” (SC, 274). Não se trata disso, uma vez que “o aparecimento da razão e do espírito não lhe deixam intacta a esfera dos instintos fechada sobre si” (SC, 274) <sup>64</sup>, isto é, “os pretensos instintos do homem não existem à parte da dialética espiritual” (SC, 274) e, correlativamente, a dialética espiritual “não se concebe fora das situações concretas em que se incarna. Não agimos apenas com o espírito” (SC,

---

<sup>62</sup> Diz Merleau-Ponty, “um homem normal não é um corpo portador de certos instintos autônomos unido a uma ‘vida psicológica’ definida por certos processos característicos – prazer e dor, emoção, associação de ideias –, e sujeitado a um espírito que manifestaria seus próprios atos nessa infraestrutura” (SC, 273).

<sup>63</sup> Bimbenet nos explica de modo simples: “o comportamento simbólico integra as ordens inferiores, a começar pela ordem psicológica, como dialética do sujeito humano e de seus meios próprios, que já integraria a ordem do vital, como dialética do vivo e de seu meio biológico, que já integraria a materialidade física do corpo” (BIMBENET, 2000, p. 54).

<sup>64</sup> Os problemas de estruturas ecoam no todo: certos distúrbios, os gnósicos, por exemplo, aqueles que afetam a atitude categorial, “traduzem-se pela perda das iniciativas sexuais” (SC, 274).

274). E espírito não repousa em si mesmo. Afinal, ele é “uma nova forma de unidade” (SC, 274). Mencionamos há pouco, o comportamento humano engloba e dá um novo sentido às outras ordens – a ordem humana é uma supersoma. E, segundo Merleau-Ponty, a partir do momento em que assumimos essa unidade do comportamento e reconhecemos seu sentido humano, “não é mais com uma *realidade material* que estamos lidando e menos ainda com uma *realidade psíquica*, mas com um conjunto significativo ou com uma estrutura que não pertence propriamente ao mundo exterior nem à vida interior” (SC, 276; grifo nosso).

A oposição entre percepção exterior e percepção interior e o privilégio dado à segunda em relação à primeira é que dão origem ao problema. Ora, colocamo-nos na perspectiva do espectador estrangeiro e, a partir deste ponto de vista, podemos observar que

Há uma análise e uma definição objetivas da percepção, da inteligência, da emoção como estruturas de conduta e tentamos uma descrição deste gênero no capítulo precedente. Assim entendida, a psicologia é apreensível de fora. Ademais, a própria introspecção é um procedimento de conhecimento homogêneo à observação exterior. Uma vez que, logo que se comunica, ela nos dá aquilo que a própria experiência vivida não é: um relato em que a linguagem desempenha o papel de um organizador geral, conquistada de uma vez por todas, e que não difere essencialmente dos organizadores de circunstância empregados pelo método objetivo (SC, 276 e 277).

Todo fato é interpretado, seja uma interpretação sobre minhas reações, seja uma interpretação sobre reações de outrem. “O objeto que a observação exterior e a introspecção visam juntas é, portanto, uma *estrutura* ou uma *significação* que, aqui, é alcançada por meio de materiais diferentes” (SC, 277; grifo nosso), quer dizer, “não é o caso de negar a introspecção nem de fazer dela o meio de acesso privilegiado a um mundo de fatos psíquicos” (SC, 277). A introspecção é apenas “uma das perspectivas possíveis sobre a estrutura e sobre o sentido imanente da conduta, que são a única ‘realidade’ psíquica” (SC, 277).

Inicialmente, consideramos a consciência como uma coisa real, uma região do ser, mas, ao longo do texto, nos afastamos dessa compreensão, o que, por sua vez, “liberava o superior do inferior” (SC, 278) porquanto tornamos inteligível sua comunicação. A perspectiva do espectador estrangeiro nos mostrou que, com base nas noções de *forma* e de *estrutura*, podemos definir a consciência como “meio universal” (SC, 279) e como

consciência “engajada em dialéticas subordinadas” (SC, 279), ou melhor, em outros termos, como, ao mesmo tempo, *naturante e naturada*. Eis o status filosófico da noção de *forma*. A forma oferece o princípio de inteligibilidade, o meio adequado para pensar a junção da significação e da facticidade.

#### 4. O CONHECIDO E O VIVIDO

Com base nas descrições precedentes, o problema das relações da alma e do corpo pode finalmente ser repensado. Conhecemos as soluções clássicas. A relação da alma e do corpo não pode ser comparável à relação de um timoneiro em um navio, nem como a de um artesão e de suas ferramentas de trabalho <sup>65</sup>. A alma e o corpo não são termos exteriores. Matéria, vida e espírito não são três substâncias, mas “três planos de significação ou três formas de unidade” (SC, 306) definidas de acordo com a característica dominante de cada uma. O plano físico não dá conta de explicar, em sua linguagem particular, o fenômeno da vida. A vida, por seu turno, não só abarca o plano físico na nova totalidade que ela forma, como encontra na matéria seu ponto de apoio. Do mesmo modo, apesar de se assentar na ordem vital, a ordem simbólica não pode ser explicada por ela. A ordem simbólica ou humana não só engloba, como também dá um novo sentido à ordem vital, agrupando-a em sua totalidade por uma articulação dialética. É preciso reconhecer que cada ordem tem uma estrutura própria, ou seja, cada forma só pode ser descrita e entendida “em uma linguagem feita sob medida, segundo as categorias de uma experiência original” (SC, 306).

Não há entre os três planos de significação mencionados nenhuma operação causal, afinal, só um significado pode explicar outro significado. Sendo assim, o funcionamento corporal deve ser descrito em termos de *integração e desintegração*, ou ainda, em termos de *emersão e imersão*. O corpo, diz Merleau-Ponty, “define-se apenas por seu funcionamento, que pode oferecer todos os graus de integração” (SC, 307). Sendo assim, podemos falar sobre “o corpo como massa de compostos químicos em interação, o corpo como dialética do ser vivo e de seu meio biológico e o corpo como dialética do sujeito social e de seu grupo” (SC, 319). O fato é que cada uma dessas ordens é, nas palavras de Merleau-Ponty, “alma com relação à precedente e corpo com relação ao seguinte” (SC, 319). Não é à toa que, em geral, o corpo é “um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético adquirido sobre o qual uma configuração superior se opera e a alma é o sentido que, então, estabelece-se” (SC, 319). Na medida em que o

---

<sup>65</sup> Se, por um lado, Merleau-Ponty não aceita nenhum modelo materialista para expressar a relação da alma e do corpo, por outro lado, ele não deixa de notar que os modelos espiritualistas são igualmente insuficientes, diz ele: “não podemos comparar o órgão a um instrumento, como se ele existisse e pudesse ser pensado à parte do funcionamento integral, nem o espírito a um artesão que utiliza o instrumento: isso seria retornar a uma relação inteiramente exterior como aquela do piloto e de seu navio, justamente rejeitada por Descartes” (SC, 316).

funcionamento do corpo está plenamente integrado, isto é, na medida em que suas condutas têm sentido simbólico, podemos falar em corpo humano. E, inversamente, quando uma conduta está encerrada “nos termos da dialética vital” (SC, 307), podemos caracterizá-la como menos integrada ou desintegrada – aliás, “seria mais exato dizer que o comportamento se desorganizou para dar lugar a estruturas menos integradas” (SC, 307). Ora, é precisamente com esse vocabulário que Merleau-Ponty propõe que falemos da alma e do corpo; só podemos compreender a distinção e a união da alma e do corpo por intermédio da noção fundamental de *estrutura*. A distinção “está fundada em um princípio, toda integração, supõe o funcionamento normal das formações subordinadas, que reclamam seu próprio bem” (SC, 318 e 319). Não há, aqui, nenhuma dualidade aos moldes cartesianos. O que realmente existe é, segundo Merleau-Ponty, uma “alternância ou a uma substituição de dialéticas” (SC, 307): a manifestação de um declínio ou atenuação no jogo dialético é sempre possível, por exemplo, “a fome ou a sede impede o pensamento ou os sentimentos, a dialética propriamente sexual transparece comumente através de uma paixão, a integração nunca é absoluta e sempre se rompe” (SC 318). Eis o motivo pelo qual,

Para a vida, como para o espírito, não há passado absolutamente passado, “os momentos que o espírito parece ter atrás dele, ele os carrega em sua profundidade presente”<sup>66</sup>. O comportamento superior preserva na profundidade presente de sua existência, as dialéticas subordinadas, desde aquela do sistema físico e de suas condições topográficas até aquela do organismo e de seu “meio”. Elas não são reconhecíveis no conjunto quando ele funciona corretamente, mas sua imanência é atestada pela desintegração em caso de lesão parcial (SC, 314 e 315).

Por conseguinte, é apenas quando o corpo se orienta conforme o sentido simbólico que podemos falar que a alma age “sobre” o corpo e, ao contrário, somente quando o corpo se prende às dialéticas vitais, é que podemos dizer que o corpo age “sobre” a alma. Não obstante, em ambos os casos, a ação de um dos termos sobre o outro *nunca* é uma ação externa. O ser humano, portanto, não é, nos termos de Waelhens, “nem o braço que se move nem a pura intenção do movimento, mas ambos ao mesmo tempo” (WAELEHENS, 1970, p. 42). Ora, “já que o físico, o vital e o indivíduo psíquico só se distinguem como

---

<sup>66</sup> Parte da nossa citação está entre aspas porque, originalmente, Merleau-Ponty cita o livro *Cursos sobre a filosofia da história física* de Hegel.

diferentes graus de integração, na medida em que o homem se identifica completamente com a terceira dialética [...], sua alma e seu corpo não se diferenciam mais” (SC, 307).

Ao tratar o físico, o orgânico e o simbólico como unidades significativas, como formas, Merleau-Ponty reconhece que, em certo sentido, os resultados apresentados levam à “atitude transcendental” (SC, 306), isto é, a ordem humana não é vista apenas “como uma terceira ordem sobreposta às outras duas, mas como sua condição de possibilidade e seu fundamento” (SC, 306). Eis a *primeira conclusão* a ser tirada das descrições precedentes. Nós partimos de uma concepção de *natureza* como “*omnitudo realitatis*” (SC, 306), entretanto, no decorrer da obra – e para todos os níveis de comportamento –, fomos remetidos a “objetos que não poderiam ser concebidos em si” (SC, 306). No entanto, Merleau-Ponty reitera que sua solução “não é criticista” (SC, 313). Aliás, o filósofo não hesita em afirmar que a primeira conclusão de seu trabalho está “numa relação de simples homonímia com uma filosofia de inspiração criticista” (SC, 313)<sup>67</sup>. A solução criticista nos é conhecida: ela resolve o problema das relações entre a alma e o corpo tão somente porque trabalha com o *corpo como significado*, como pura representação, e, assim, recusa o corpo enquanto algo concreto. O pensamento criticista nunca encontra uma “realidade opaca e estrangeira” (SC, 316), mas sempre uma realidade transparente. Merleau-Ponty não caminha nesta direção. Isso significa que refutar o realismo não implica a aceitação de um puro sujeito, de uma consciência sem inserção concreta e sem história constitutiva. Ao contrário, as descrições apresentadas nos capítulos anteriores, mostram-nos que a consciência “experimenta sua inerência a um organismo” (SC, 316) e testemunha a “presença de sua própria história e das etapas dialéticas que ela atravessa” (SC, 316). Ora, é precisamente por meio de sua incarnação que a consciência se efetua, ou melhor, “o espírito não usa o corpo, mas se faz por meio dele, transferindo-o para fora do espaço físico” (SC, 316). A consciência, enquanto fenômeno, nunca aparece desconectada de um corpo, afinal,

A alma, se ela não dispõe de nenhum meio de expressão – melhor dizendo: de nenhum meio de se efetuar –, logo deixa de ser o que quer que seja, deixa, em particular, de ser alma [...]; o corpo que perde seu sentido logo deixa de ser corpo vivo, para recair na condição de massa físico-química, ele só perde seu sentido morrendo (SC 318).

---

<sup>67</sup> Merleau-Ponty esclarece sua asserção numa nota de rodapé. Segundo o filósofo, ao mencionar uma “filosofia de inspiração criticista”, ele se refere à filosofia de Léon Brunschvicg e não a Kant. Cf. SC, 313 – nota 2.

Há, portanto, uma íntima, uma intrínseca conexão entre o corpo e a alma, ou melhor, os dois termos “não podem jamais se distinguir absolutamente sem deixar de ser, sua conexão empírica é, assim, fundada sobre a operação originária que instala um sentido em um fragmento de matéria, fazendo-o, nele, habitar, aparecer, ser” (SC, 318). A conduta da expressão nos revela “o *espetáculo de uma consciência*, [...] de um espírito que *vem ao mundo*” (SC, 317; grifo do autor). Neste sentido, o espírito só é espírito enquanto espírito incarnado, e o corpo, por sua vez, só é corpo humano enquanto corpo expressivo. É oportuno retomar uma imagem apresentada por Merleau-Ponty no capítulo quinto do livro *Conversas*, convenientemente denominado de *O homem visto de fora*, diz o filósofo:

Suponhamos que eu me encontre diante de alguém que, por qualquer motivo, esteja violentamente irritado comigo. Meu interlocutor fica com raiva, e eu digo que ele exprime sua raiva por meio de palavras violentas, de gestos, de gritos... Porém, onde se encontra essa raiva? Alguém poderá responder: está no espírito do meu interlocutor. Isso não é muito claro. Porque, afinal, essa maldade, essa crueldade que leio nos olhares de meu adversário, não consigo imaginá-las separadas de seus gestos, de suas palavras, de seu corpo. Tudo isso não acontece fora do mundo e como que num santuário distante do corpo do homem com raiva. Está bem aqui, a raiva explode nesta sala e neste lugar da sala, é neste espaço entre mim e ele que ela ocorre (C, 44).

Eis exatamente o que queríamos dizer ao afirmar que o espírito só é espírito enquanto se expressa num corpo e que o corpo só é corpo humano enquanto é corpo expressivo. É preciso reconhecer que existe um paradoxo no exemplo empregado. É impossível pensar a raiva sem os gestos que a exprimem, mas ainda é possível questionar se a raiva pode ser identificada a eles, o que não parece ser o caso. A significação exprimida é, neste sentido, indissociável do ato de expressão, embora extrapole o próprio ato. E só podemos separá-los por um olhar retrospectivo, por um movimento anacrônico.

Ora, o que acabamos de assinalar nos dá a ocasião de retomar as considerações de Merleau-Ponty sobre seu próprio livro. Indicamos anteriormente a primeira conclusão – nomeadamente, a atitude transcendental, isto é, não podemos conceber nenhuma realidade em si mesma –, mas esta não é a única conclusão. Ao afirmar contundentemente que, apesar da homonímia, sua solução não equivale ao expediente das filosofias neokantianas – particularmente da filosofia de Brunschvicg –, Merleau-Ponty aponta para a “verdade filosófica do naturalismo e do realismo” (SC, 338), a *estrutura*. O que existe de profundo na *Gestalt*, “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 conteúdos passam a ter um sentido para nós, a inteligibilidade em estado nascente” (SC, 313; grifo nosso). Só nos é permitido, à vista disso, falar que “nossas análises nos conduzem à idealidade do corpo” (SC, 319), se, em seguida, acrescentarmos que se trata “de uma ideia que se profere e mesmo se faz no acaso da existência” (SC, 319). A *forma* nos permite, por fim, compreender a inseparabilidade da *ideia* e da *existência*. Para Merleau-Ponty, “as pretensas condições de existência são indiscerníveis no todo ao qual elas colaboram e, reciprocamente, a essência do todo não pode ser pensada concretamente sem elas e sem sua história constitutiva” (SC, 315; grifo do autor).

As formas existem para uma consciência, qual seja, a *consciência perceptiva*. Ao falarmos sobre a *consciência perceptiva*, aproximamo-nos mais do que nunca de uma *fenomenologia da percepção*, ou seja, da experiência em primeira pessoa. A experiência da consciência perceptiva é particular, ou seja, enquanto experiência ela não é compartilhável, mas é igualmente certo que ela não é incomunicável. Sendo assim, qualquer discussão ou qualquer confrontação intersubjetiva concernente a essa experiência se refere apenas, conforme os termos de Merleau-Ponty, “à estrutura inteligível do mundo percebido” (SC, 320), afinal,

Posso ter certeza que outro espectador emprega a mesma palavra que eu para designar a cor desse objeto, e a mesma palavra, por outro lado, pode qualificar uma série de outros objetos que eu também chamo de objetos vermelhos. Mas pode acontecer que, conservadas as relações, a gama de cores que ele percebe seja absolutamente diferente da minha (SC, 320).

Não devemos, portanto, confundir, como é frequente, um “*saber sobre o mundo com minha percepção de tal ou tal segmento do mundo e de seu horizonte próximo*” (SC, 322). A experiência perceptiva, que cada um de nós tem de certo segmento do mundo <sup>68</sup>, enquanto algo que nossa consciência vive, é uma experiência de uma existência singular. Todos os atos de expressão ou de reflexão, segundo Merleau-Ponty, fundamentam-se nesta experiência: eles visam “um texto originário que não pode ser desprovido de sentido. O significado que encontro em um conjunto sensível já lhe é aderente” (SC, 321). Quando nós nomeamos um objeto percebido, ou seja, a partir do momento em que reconhecemos algo como uma cadeira, como uma mesa ou como uma xícara, nós

---

<sup>68</sup> “Massa sensível na qual *eu vivo* quando olho fixamente um setor do campo *sem procurar reconhecê-lo*, o ‘isto’ que minha consciência visa sem palavras” (SC, 321; grifo nosso). Cf. PP, 12 *et seq.*

substituímos “a prova de uma realidade fugidia pela subsunção a um *conceito*” (SC, 321), ou seja, pela *essência* da experiência de uma existência vivida. É precisamente por meio de uma experiência concreta que podemos compreender uma estrutura inteligível que se impõe a nós. A intuição dessa estrutura supera a singularidade da própria experiência. Vejamos o exemplo do cubo à luz do que dissemos:

Se dois sujeitos colocados um próximo ao outro olham um cubo de madeira, a estrutura total do cubo é a mesma para os dois, ela tem valor de verdade intersubjetiva e é o que eles exprimem dizendo que, ali, há um cubo. Mas não são os mesmos lados do cubo que, em um e em outro, são propriamente vistos e sentidos. [...] Esse “perspectivismo” da percepção não é um fato indiferente, já que, sem ele, os dois sujeitos não teriam consciência de perceber um cubo existindo e subsistindo para além dos conteúdos sensíveis. Se todos os lados do cubo pudessem ser conhecidos de uma só vez, eu não estaria mais lidando com uma coisa que, pouco a pouco, se oferece à inspeção, mas com uma ideia que meu espírito possuiria verdadeiramente (SC, 321 e 322) <sup>69</sup>.

O que a imagem do cubo nos ensina? Em primeiro lugar, que não podemos identificar aquilo que percebemos com a própria coisa. Ora, um cubo *não é* o que vemos dele, isso se dá pela simples razão de que, no máximo, podemos ver apenas três de seus lados ao mesmo tempo; todavia o cubo *não é* um juízo por meio do qual interligamos suas aparências subjetivas, ele existe concretamente. A nossa experiência direta das coisas sustenta, portanto, ao mesmo tempo, uma verdade contra o empirismo e uma verdade contra o intelectualismo: contra o empirismo, é preciso sustentar que as coisas “estão para além de suas manifestações sensíveis e, contra o intelectualismo, que elas não são unidades da ordem do juízo, elas se incarnam em suas aparições” (SC, 284). As coisas são, segundo a experiência ingênua, *seres perspectivos*: “é-lhes, ao mesmo tempo, essencial se oferecer sem meio interposto e de somente se revelar pouco a pouco e nunca completamente” (SC, 284). Eis, nos termos de Merleau-Ponty, a “estrutura ambígua da experiência perceptiva” (SC, 331).

---

<sup>69</sup> Sobre o tema em questão, lembremo-nos também da rica passagem do livro *Conversas*: “quando defino uma mesa de acordo com o dicionário – prancha horizontal sustentada por três ou quatro suportes e sobre a qual se pode comer, escrever etc. – posso ter o sentimento de atingir como que a essência da mesa, e me desinteresso de todos os atributos que podem acompanhá-la, forma dos pés, estilo das molduras etc., mas isto não é perceber, é definir. Quando, pelo contrário, percebo uma mesa, não me desinteresso da maneira como ela cumpre sua função de mesa, e o que me interessa é a maneira, a cada vez singular, com que ela sustenta seu tampo, é o movimento único, desde os pés até o tampo, que ela opõe ao peso e que torna cada mesa distinta de todas as outras. Aqui não há detalhe que seja insignificante – fibra da maneira, forma dos pés, a própria cor, idade da madeira, riscos ou arranhões que marcam essa idade –, e a significação “mesa” só me interessa na medida em que emerge de todos os “detalhes” que encarnam sua modalidade presente” (C, 56 e 57).

No que concerne às relações entre a primeira e a terceira pessoa, ao sujeito da experiência e ao espectador estrangeiro, resume-se da seguinte maneira: “o que pode *me* ser dado no modo da *atualidade*, como uma perspectiva *concreta*, só é dado *a ele* no modo da *virtualidade*, como uma *significação*” (SC, 329; grifo nosso). Existe, portanto, uma diferença entre *perspectivas individuais* e *significados intersubjetivos*. Não se trata da clássica distinção entre sensibilidade e inteligência nem entre forma e conteúdo. Merleau-Ponty propõe uma nova distinção: entre o *vivido* e o *conhecido*. O problema das relações do corpo e da alma se transforma. A partir de agora, ele será “o problema das relações da consciência como fluxo de acontecimentos individuais, de estruturas concretas e resistentes, e da consciência como tecido de significações ideais” (SC, 326) ou, em outros termos, a consciência individual entendida como um *fluxo do vivido* e a consciência geral entendida como *lugar das significações*. A primeira, a consciência perceptiva, abre-nos às existências. A segunda, a consciência intelectual, oferece-nos verdades.

Somos naturalmente inclinados ou orientados ao pensamento objetivo e, de acordo com Merleau-Ponty, “esta tentativa é natural, mas o fracasso não é menos evitável” (SC, 330), dado que, como vimos, é impossível reconstruir a estrutura da experiência perceptiva com significados ideais. Ora,

Todas as ciências se colocam em um mundo “completo” e real, sem perceber que em relação a esse mundo a experiência perceptiva é constituinte. Encontramo-nos, então, em presença de um campo de percepção vivido anterior ao número, à medida, ao espaço, à causalidade e que, no entanto, se dá somente como uma visão perspectiva sobre objetos dotados de propriedades estáveis, sobre um mundo e sobre um espaço objetivos. (SC, 331) <sup>70</sup>.

As ciências, portanto, são construídas no mundo intersubjetivo, isto é, o mundo predicativo, o mundo das significações, distante da percepção, da experiência vivida. Eis a situação do pensamento e do trabalho científicos em relação à consciência ingênua: antes de poder ser explicada pelos signos científicos, a percepção é pressuposta por eles, ou melhor, a experiência perceptiva é seu fundamento. Ademais, na medida em que nós nos voltamos à experiência perceptiva e compreendemo-la como originária, observamos “uma inversão do movimento natural da consciência” (SC, 332), ou melhor, na medida

---

<sup>70</sup> Merleau-Ponty mantém a mesma posição no livro de 1945, “a ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele (PP, 3).

em que isso ocorre, distanciamo-nos daquele *erro natural* que faz com que a consciência se desconheça porquanto é consciência de algo.

## CONCLUSÃO

Merleau-Ponty propõe, desde sua primeira obra, retomar o diálogo entre filosofia e ciência. Sendo assim, podemos dizer que o filósofo visa oferecer uma nova leitura, bem como solucionar, a seu modo, a crise dos saberes reconhecida anteriormente por Edmund Husserl. Na medida em que o filósofo francês tem como problema fundamental compreender as relações entre a consciência e a natureza – ou, em outros termos, entre a alma e o corpo –, o diálogo não é uma simples escolha, mas, antes, uma necessidade. Recordemo-nos do contexto da obra. De um lado, Merleau-Ponty rejeita o idealismo das filosofias neokantianas (particularmente, a de Léon Brunschvicg, dominante na França dos anos 1930), que afirmam uma pura consciência constituinte para quem a natureza é uma representação. E, de outro lado, o filósofo também recusa o realismo científico que, ao contrário, coloca a consciência no mundo real e tenta, por meio da causalidade, explicá-la como uma coisa entre coisas. A natureza é, para a primeira, um objeto que a consciência possui ideal e integralmente. A consciência é, para a segunda, apenas mais um acontecimento na natureza. Merleau-Ponty não está satisfeito com a solução naturalista das ciências, que, ao tratar a consciência como uma coisa, esquece-se ou recalca – já que não pode verdadeiramente negar – aquilo que todo saber pressupõe, a *consciência*<sup>71</sup>. E o filósofo se mostra igualmente insatisfeito com a solução criticista, da pura representação, que recusa a *existência concreta*<sup>72</sup>, como se, por exemplo, a consciência fosse indiferente ao corpo.

Notemos também que não é a filosofia, mas a ciência que afirma o contato com o mundo concreto que Merleau-Ponty quer resgatar ou incorporar à filosofia. É a partir disso que podemos pensar a *existência* ou a *condição humana*<sup>73</sup>. Eis um dos motivos pelo qual seu primeiro livro tem como ponto de partida a exposição dos trabalhos científicos

---

<sup>71</sup>A perspectiva do espectador estrangeiro nos mostra que a consciência é pressuposta a todo fato: “se rejeitássemos o testemunho de consciência, extirparíamos o sujeito de todas as certezas, e mesmo daquelas que se poderia buscar no conhecimento externo do homem” (P2, 12). Logo, “todo saber supõe a primeira verdade do *cogito*” (P2, 12).

<sup>72</sup>Ora, diz Merleau-Ponty, nos anos 1950, comentando seus primeiros trabalhos: “pelos atalhos da reflexão, nós obtemos, na maioria das vezes, apenas um conhecimento truncado de nós mesmos” (P2, 13). De acordo com o filósofo francês, nosso conhecimento sobre nós mesmos “deve muito mais, por exemplo, ao conhecimento exterior do passado histórico, à etnografia, à patologia mental, do que à elucidação direta de nossa própria vida” (P2, 13).

<sup>73</sup> Cf. SNS, 143.

publicados, entre o final do século XIX e no primeiro quarto do século XX, na Alemanha e nos Estados Unidos <sup>74</sup>.

Testemunhamos o método do autor. Merleau-Ponty se empenha numa espécie de depuração do repertório científico, para, em seguida, prolongar ou aprofundar o que, segundo ele, há de profícuo nessas observações – tal como ocorre, em especial, com as noções de *comportamento* e de *forma*. Porém a crítica que Merleau-Ponty apresenta às interpretações psicológicas e fisiológicas clássicas não é uma crítica exterior. A crítica lhes é imanente, quer dizer, o próprio estado do saber dessas áreas do conhecimento permite colocar em xeque os postulados e as doutrinas interpretativas a partir das quais elas trabalham <sup>75</sup>. Para o filósofo, essas pesquisas dão a ocasião de finalmente rever as afirmações e as dicotomias clássicas, já que esses estudos, em suas palavras, “ultrapassaram a alternativa ao mostrar que o objeto da psicologia é a estrutura dos comportamentos, acessível tanto de fora como de dentro” (P, 47) <sup>76</sup>. Eis outro motivo pelo qual Merleau-Ponty se debruça e estuda minuciosamente os dados apresentados pelas ciências de sua época. De acordo com o filósofo, as conclusões anunciadas nos levariam muito mais longe se não fossem os prejuízos presentes nelas. Ora, este ponto é bem resumido por Waelhens:

Se Merleau-Ponty coleta e discute, sem trégua, os fatos deixados pela experimentação científica [...] é, apenas, com o intuito de provar que esses fatos literalmente quebram os quadros ontológicos – geralmente implícitos – nos quais eles estão apresentados. Isso não quer dizer que o autor queira endossar ao cientista as tarefas ou as responsabilidades do metafísico. Isso significa simplesmente que, para esse filósofo, o cientista – como todo homem – pensa espontaneamente segundo uma ontologia (WAELEHENS, 1970, p. 13).

Uma das críticas expostas em *A estrutura do comportamento* é precisamente a que Waelhens aponta com precisão, ou seja, de que o cientista “não pensa sem pano de fundo ontológico. Acreditar que não se faz metafísica ou querer se abster de fazê-la é sempre

---

<sup>74</sup> Cf. SC, 3 – nota 1; PTNP, 11 e 12. Cf. NP, 15 *et seq.* Cf. também *supra*, capítulo 1, nota 1. Especialmente, os trabalhos de Watson, Koehler, Koffka, Gelb, Goldstein, Wertheimer, Weizsäcker, Buytendijk e Freud.

<sup>75</sup> Cf. SC, 2.

<sup>76</sup> A estrutura do comportamento é “visível de fora, para o espectador, ao mesmo tempo que de dentro, para o ator” (SC, 335), isto é, “em princípio, outrem me é acessível como eu mesmo” (SC, 335).

implicar uma ontologia, mas não crítica” (WAELEHENS, 1970, p. 11 – nota 2) <sup>77</sup>. Eis o aspecto negativo ou depurativo da obra. Há, no entanto, seu aspecto positivo.

Na falta de uma filosofia adequada, os cientistas compreenderam suas aquisições no plano clássico, o que os impediu de retirar as consequências adequadas do que entreviram <sup>78</sup>. Aliás, de acordo com o filósofo francês, essas ciências (especialmente, o behaviorismo e a *gestaltpsychologie*) tiveram a oportunidade de ultrapassar o realismo científico e o pensamento causal <sup>79</sup>, mas não o fizeram. Por exemplo, no que concerne à *Gestalttheorie*, cabe retomar o que mencionamos no terceiro capítulo: tendo cunhado a noção de *forma*, ela abre o caminho, todavia não o percorre, direciona-nos, porém não nos leva a uma interpretação adequada. Sendo assim, segundo Merleau-Ponty, tratava-se “de saber se, após ter feito o seu trabalho, isto é, chamado a atenção para os fenômenos e para o mundo percebido, a *Gestalttheorie* pode[ria] voltar à noção clássica do ser” (P, 47). O filósofo francês se esforça para mostrar que não. Inscrever a noção de forma em uma das alternativas – particularmente, o realismo – é justamente deixar de pensar em conformidade à forma, é perder sua fecundidade. Além do mais, as aquisições das pesquisas experimentais da época de Merleau-Ponty são suficientemente fortes para se manterem de pé quando recusamos o quadro ontológico no qual elas foram inicialmente inscritas. Isso ocorre porque a noção de *forma* não depende dele, ou seja, seu quadro interpretativo é outro. Pode-se afirmar que, para Merleau-Ponty, a noção de *forma* “altera o que nós poderíamos chamar de ontologia implícita da ciência e nos obriga a revisar nossa concepção das condições e dos limites de um saber científico” (SNS, 166). Ora, de um lado, as ciências contemporâneas a Merleau-Ponty nos rerepresentaram ao mundo percebido; de outro lado “suas considerações sobre o concreto exprimem apenas uma parte da experiência” (CARDIM, 2006, p. 33). Assim, “a ciência não é o cânon da

---

<sup>77</sup> “A experiência antecipa uma filosofia, assim como a filosofia nada mais é que uma experiência elucidada” (PP, 99). Cf. também EP, 97 *et seq.*

<sup>78</sup> Cf. SC, 200.

<sup>79</sup> Por esse motivo que, ao menos em parte, essas áreas do saber se confundem com aquilo que o filósofo francês denomina de *pensamento moderno*, ou seja, os esforços artísticos, científicos e filosóficos que admitem ou que buscam um alargamento da razão. Cf. C, 1 e 2. Cf. também. SNS, 7 e 8. Além do mais, segundo Geraets, essas escolas – inclusa a psicanálise, que, segundo Merleau-Ponty, “liberada de seus próprios dogmas, é o prolongamento normal de uma psicologia da forma consequente” (SNS, 171) – “levam em direção a uma *nova noção da consciência e da significação*” (GERAETS, 1971, p. 8 – nota 29; grifo do autor). Segundo o comentador, “Freud nos mostra que todos os fenômenos psíquicos têm um sentido – que o sujeito, aliás, raramente compreende. Esse sentido não é o resultado de um ato intelectual e consciente. O behaviorismo mostra que consciência não é conhecimento. A psicologia da forma faz ver que todos os nossos atos têm uma estrutura, que não nos é sempre consciente. [...] Merleau-Ponty não tardou em tomar consciência dessa convergência” (GERAETS, 1971, p. 8 – nota 29; grifo do autor).

ontologia. Ela existe como uma expressão científica do mundo, mas ela não é a única expressão nem a mais importante” (CARDIM, 2006, p. 32).

É, nesse contexto que, livre dos preconceitos aos quais estava inicialmente amarrada, a noção de *forma* permite a Merleau-Ponty alcançar, tal como diz Chauí, “uma nova racionalidade” (CHAUÍ, 2002, p. 218), que torna inteligível uma *terceira dimensão de ser*. Ora, essa nova maneira de se compreender o Ser clama por uma nova filosofia e é essa nova filosofia que Merleau-Ponty traceja já em seu primeiro livro. Não é à toa também que, no último capítulo de *A estrutura do comportamento*, os trabalhos de Husserl vêm à tona. A fenomenologia e seu método, no que lhes concernem, são caras a Merleau-Ponty. Afinal, a *Gestalt* é “uma psicologia na qual tudo tem sentido; não há fenômenos psíquicos que não estejam orientados para um certo significado. É, nesse sentido, uma psicologia fundada na ideia de intencionalidade” (RC2, 168). A forma, portanto, ensaja a comunicação da filosofia e das ciências experimentais.

Os dois primeiros capítulos de *A estrutura do comportamento* equivalem, em certo sentido, à introdução da *Fenomenologia da percepção*. Ora, em ambos os livros, nos segmentos supracitados, Merleau-Ponty se esforça para superar os “prejuízos clássicos”, seja no âmbito filosófico (como é o caso no livro de 1945), seja no âmbito científico (como é o caso do livro de 1942). O método descritivo presente nos novos trabalhos científicos elencados por Merleau-Ponty convergem com o método fenomenológico e com sua exigência de retorno aos fenômenos. Eis o que Barbaras afirma quando nos diz que Merleau-Ponty se volta à ciência porque a ciência já faz fenomenologia<sup>80</sup>. Merleau-Ponty vislumbra, então, um paralelismo entre a fenomenologia e a *Gestaltpsychologie*, já que, “tomada no sentido do seu desenvolvimento espontâneo, e não na sua letra expressa, permitir-nos-ia expor sua concordância com a fenomenologia” (RC2, 153). Na medida em que se volta às observações e aos fenômenos, “quando se torna atenta ao que descreve, acaba sempre por dar lugar à reviravolta que faz do homem não uma parte do mundo, mas o portador da reflexão” (RC2,166), ou ainda, nos termos de Barbaras, “compreendida de uma maneira consequente, a noção de forma libera uma perspectiva transcendental” (BARBARAS, 2001, 22). Mas o comentador nos alerta: “esse desvio pela psicologia da forma seria inútil se não permitisse pensar de maneira diferente a consciência

---

<sup>80</sup> Cf. BARBARAS, 2001, p. 22. Cf. também BARBARAS, 2001b, p. 154.

transcendental” (BARBARAS, 2001, p. 22) <sup>81</sup>. A novidade está no fato de que “esse sentido [...] não é um sentido que deriva de uma pura atividade do espírito; é um sentido autóctone que se constitui por si, por uma organização dos pretensos elementos” (RC2, 168).

É verdade que Merleau-Ponty retorna ao transcendental, mas é verdade também que, para ele, o transcendental não é aquela consciência mencionada no início deste capítulo <sup>82</sup>. Merleau-Ponty discorre sobre uma *atitude transcendental*, inaugurada pela ordem simbólica, que altera o que podemos chamar de subjetividade ou mesmo consciência transcendental <sup>83</sup>. Se, de fato, a conclusão merleau-pontiana leva à atitude transcendental é justamente para reformular o sentido de transcendental. Para tanto, Merleau-Ponty precisa assumir este ponto de vista, o que é desenvolvido em seu segundo livro. Não obstante, em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty apresenta algumas considerações. O filósofo discorre sobre um *texto original* <sup>84</sup>, que serve como *ponto de apoio* a toda expressão, cujo sentido não é dado exteriormente por um sujeito. O sentido, diferentemente, já se encontra presente na forma percebida, ele é imanente à sensibilidade. O sujeito da percepção não é somente o correlato dessa “significação incarnada” (SC, 321), aquele que a percebe; ele é, também, aquele que interpreta e/ou traduz o dado original. Em vista disto, todo fato é interpretado – ao menos, no momento em que nomeamos ou conceituamos algo, ou seja, no momento em que algo passa a ser *conhecido*.

As formas *são para* uma consciência, mas é preciso admitir que a própria consciência é, ela também, uma forma: sua estrutura é ambígua e seu sentido é apreendido na própria existência. Em *A estrutura do comportamento*, esclarece-nos Bimbenet,

Não é o percebido, em sua dupla modalidade fenomenológica de ser, ao mesmo tempo, significativo e transcendente, que é ambíguo, mas o

---

<sup>81</sup> “A consciência *para* a qual a Gestalt existe, não era a consciência intelectual, mas a experiência perceptiva. É a consciência perceptiva que precisaríamos interrogar para encontrar nela um esclarecimento definitivo” (SC, 319 e 320; grifo do autor).

<sup>82</sup> No último parágrafo do livro, Merleau-Ponty põe o problema, diz ele, “seria preciso definir novamente a filosofia transcendental de forma a integrar nela até o fenômeno do real” (SC, 339). Cf. também: SC, 315 e 316.

<sup>83</sup> Cf. SC, 306, 313.

<sup>84</sup> “O ‘isto’ que minha consciência visa sem palavras não é uma significação ou uma ideia, ainda que ele possa, em seguida, servir de ponto de apoio aos atos de explicitação lógica e de expressão verbal [...]. Mas esses atos de expressão ou de reflexão visam um texto original que não pode ser desprovido de sentido. A significação que encontro em um conjunto sensível já lhe era aderente” (SC, 321).

próprio ser da consciência, compreendida como uma estrutura de comportamento, esta aparece como um espírito autônomo e concomitantemente como uma existência contingente (BIMBENET, 2000, p. 58).

A consciência é, ao mesmo tempo, *naturada e naturante*: “encontramo-la em todo lugar como lugar das ideias e em todo lugar como integração de existência” (SC, 278 e 279). Por um lado, a consciência é uma experiência vivida que se incarna e se expressa num corpo – e, neste sentido, ela é num corpo –, por outro lado, a consciência também é “consciência de verdade” (SC, 333), ou seja, ela é capaz de enxergar o corpo no qual ela se incarna como um objeto de conhecimento constituído por ela. Sendo assim, em seu primeiro livro, Merleau-Ponty nos mostra que existe uma relação dialética entre corpo e alma, “sem que, em lugar nenhum, o corpo seja pura coisa, *mas sem que, em lugar nenhum, ele seja pura ideia*” (SC, 314) – eis o motivo pelo qual apenas uma integração absolutamente perfeita ou um disfuncionamento assombroso consentiria e estabeleceria a verdade de uma das alternativas clássicas<sup>85</sup>. A consciência é ambígua e somente podemos compreendê-la deste modo por meio da noção de *forma*, entendida como a “unidade do interior e do exterior, da natureza e da ideia” (SC, 320). O que, no fundo, está em questão é aquilo que a concepção de *estrutura* implica, isto é, a indiscernibilidade entre *ideia* e *existência*, o que também justifica a dupla abordagem de Merleau-Ponty.

Ora, atuar em duas frentes – tal como faz Merleau-Ponty – é reconhecer ao menos duas coisas. Tem-se, de um lado, a “filiação arqueológica da consciência na natureza, evidenciando a *fundação de existência* das formas superiores de comportamento sobre as formas inferiores” (NEVES, 2018, p. 61; grifo do autor). A vida intencional ou expressiva de um comportamento humano é, então, uma presença fundada pela existência, que é o ponto de apoio, o corpo ou veículo deste comportamento. De outro lado, a análise aponta para as “descontinuidades de sentido que, a cada etapa daquela filiação, permite uma liberação e um autonomização relativa do superior em face do inferior” (NEVES, 2018, p. 61). Isso quer dizer que “o superior integra o inferior em sua dialética original, subordinando-o a seus fins próprios” (NEVES, 2018, p. 62). Sendo assim, o comportamento humano, porquanto é uma estrutura, não abandona as condições de existência que o tornaram possível, mas as retoma e as reorienta de acordo com sua própria organização, dando-lhes, assim, outro sentido. Por esse segundo aspecto de

---

<sup>85</sup> As duas hipóteses são impossíveis para Merleau-Ponty e isto é o que funda a verdade da dualidade. Cf. SC, 318.

análise, “é o superior que fornece a *fundação de sentido* para o inferior” (NEVES, 2018, p. 61; grifo do autor). É apenas no nível dos comportamentos simbólicos que se reconhece a estrutura dos indivíduos físicos e orgânicos, bem como seus respectivos sentidos. A ordem humana da consciência é, em vista disso, entendida como “sua condição de possibilidade e seu fundamento” (SC, 306). Há, portanto, uma fundação mútua entre consciência e natureza. Não há, entretanto, uma alternativa entre continuidade e descontinuidade, mas, antes, solidariedade entre os termos:

Trata-se em suma de garantir uma relação de continuidade e descontinuidade por meio da qual as dialéticas parciais são integradas em comportamentos superiores, ressignificadas em seu interior, mas jamais suspensas, e permanecendo, por isso mesmo, como passado genético do comportamento integrado, prestes a ser revelado nos fenômenos de desintegração (NEVES, 2018, p. 67).

Entre a ordem humana e a ordem vital opera “continuidade, na medida em que a primeira se apoia *realmente* sobre a segunda; descontinuidade, na medida em que a segunda é sempre já transformada ao ser repostada *idealmente* na primeira” (NEVES, 2018, p. 65). A consciência é, ao mesmo tempo, inerência vital e reflexão, é vida pessoal e vida interpessoal, vida concreta e vida significativa. O ser humano é, tal como afirma Bimbenet, “todo natureza e todo espírito” (BIMBENET, 2000, p. 57).

Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty consegue desconstruir o mito de uma natureza em si mesma, isto é, ele consegue mostrar que a natureza depende de uma consciência. O que, é verdade, lança-o ao idealismo. Porém não podemos desconsiderar também a relação do primeiro com o segundo livro. No livro de 1945, o filósofo se coloca no ponto de vista da consciência, o que lhe dá a oportunidade de refutar o intelectualismo do seu interior, de apresentar, do *ponto de vista adequado*, as características do novo transcendental e de expor sua relação com a natureza. Ora, é precisamente neste ponto que Merleau-Ponty conclui seu primeiro livro: o último capítulo de *A estrutura do comportamento* prepara o solo do livro que o filósofo escreve em seguida. Recordemo-nos do que dissemos há pouco: segundo o filósofo francês, é preciso renovar ou redefinir a consciência transcendental, de modo a integrar, nela, até o fenômeno do real<sup>86</sup>. A complementariedade das teses se compreende, já que, do primeiro para o segundo livro, o ponto de vista metodológico muda, o objetivo, no entanto,

---

<sup>86</sup> Cf. SC, 339.

permanece o mesmo: compreender o duplo humano, acessível à dois tipos de investigação (em primeira pessoa e em terceira pessoa). Além disso, é no final de *A estrutura do comportamento* que o problema que acabamos de mencionar é formalizado sob a alcunha de *problema da percepção*<sup>87</sup>. Afinal, diz Merleau-Ponty, “toda teoria da percepção busca superar uma contradição bem conhecida” (SC, 326), qual seja, “a consciência aparece, de um lado, como parte do mundo e, de outro lado, como coextensiva ao mundo” (SC, 327). O fundamental, para Merleau-Ponty, não é o sujeito nem o mundo, mas *sua relação, sua troca*.

Concordamos com Natália Fujita na medida em que a autora afirma que os argumentos merleau-pontianos precisariam ser revistos à luz das novas aquisições<sup>88</sup>. Não obstante, o mais importante, da nossa perspectiva, é o fato de Merleau-Ponty não cessar de afirmar que os saberes não filosóficos relançam, constantemente e à sua maneira, problemas filosóficos, de modo que as discussões possam ser sempre retomadas e, sobretudo, de modo que a filosofia se mantenha aberta e atenta às produções alheias<sup>89</sup>. Eis o fruto do estilo e do método de Merleau-Ponty.

Por fim, apesar de tentar elucidar os problemas colocados pela filosofia moderna, esses problemas não desaparecem no contexto do primeiro livro de Merleau-Ponty, eles se transformam. Se todos os esforços empregados para compreender a consciência fazem alusão à natureza e se, ao contrário, todos os esforços empregados para compreender a natureza fazem alusão à consciência, isso significa que consciência e natureza não podem ser absolutamente separadas. Por um lado, Merleau-Ponty não elimina completamente as alternativas, mas as perpassa. Por outro lado, com sua primeira obra, o filósofo abre um caminho entre elas.

“Não nos desculpemos por nossas boas intenções, vejamos o que elas se tornam assim que saem de nós” (C, 52), diz Merleau-Ponty em uma de suas *Conversas*. Merleau-Ponty alertou – haja vista sua crítica à psicologia da forma – que nem sempre estamos

---

<sup>87</sup> “Eis por que devíamos começar pela psicologia uma investigação sobre a percepção. Se não o tivéssemos feito, não teríamos compreendido todo o sentido problema transcendental, já que não teríamos seguido metodicamente os passos que conduzem a ele a partir da atitude natural” (PP, 98).

<sup>88</sup> Cf. FUJITA, 2018, p. 55.

<sup>89</sup> A filosofia de Merleau-Ponty é, segundo Cardim, democrática por seu procedimento, ou seja, por se abrir às diferenças, a diálogos e a trocas. Tal como nós, o autor reitera que esse aspecto democrático deve ser sublinhado. Cf. CARDIM, 2021, p. 130.

cientes do alcance de nossos feitos. A mesma crítica pode ser direcionada ao filósofo francês na medida em que há certo descompasso entre suas intenções e suas realizações, particularmente no que concerne ao remanescente idealismo da natureza. Mas um pensamento leva tempo para se desenvolver e estamos discorrendo apenas sobre a primeira obra de Merleau-Ponty. Em vista disso, cabe-nos admitir duas coisas. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer, na companhia de Merleau-Ponty, que “os filósofos levam seu tempo, não há motivos para censurá-los por isso” (SNS, 275). E, em segundo lugar, é preciso reconhecer, agora com Antoine de Saint-Exupéry, que “não se derruba de uma só vez todo um sistema de pensamento” (SAINT-EXUPÉRY, 2015, p. 98).

## REFERÊNCIAS

- BARBARAS, Renaud. **De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. 1ª ed. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Merleau-Ponty et la psychologie de la forme". In: **Les études philosophiques**. Nº 57, 2, Paris: Presses Universitaires de France, 2001b.
- BIMBENET, Étienne. **La structure du comportement, "l'ordre humain" (chap. III, 3), Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses éditions, 2000. *Collection Philo-textes*.
- \_\_\_\_\_. **Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty**. 1ª ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- BOURGET, Jean-Loup. STRUCTURE. In: CASSIN, Barbara (editor). **Dictionary of untranslatables: a philosophical lexicon**. Tradução: Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein e Michael Syrotinski. 1ª ed. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- CARDIM, Leandro Neves. "Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty". In: **Chiasmi international**. Nº 8, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Fazer ver e fazer falar: notas sobre o estilo filosófico de Merleau-Ponty". In: **Discurso**. Vol. 51, nº 1. São Paulo: USP, 2021.
- CHAUÍ, Marilena. "A noção de estrutura em Merleau-Ponty". In: **Pensamento e experiência: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. *Coleção tópicos*.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 6ª ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. *Coleção os pensadores*.
- \_\_\_\_\_. **L'Homme**. 1ª ed. Paris: Flammarion, 2018
- GERAETS, Théodore. **Vers une nouvelle philosophie transcendantale: la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception**. 1ª ed. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. *Phaenomenologia*, 39.
- FUJITA, Natália Giosa. **Estrutura e realidade no primeiro Merleau-Ponty**. 1ª ed. Campinas: Editora Phi, 2018.
- HUSSERL, Edmund. "Conferências de Paris". In: **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. Tradução: Pedro M. S. Alves. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção". In: **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Tradução: Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. 1ª ed. 1ª reimpr. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. *Coleção filô*.
- \_\_\_\_\_. "A natureza da percepção". In: **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Tradução: Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. 1ª ed. 1ª reimpr. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. *Coleção filô*.
- \_\_\_\_\_. **La structure du comportement**. 4ª ed. 2ª tir. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia da percepção**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4ª ed. 3ª tir. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. *Biblioteca do pensamento moderno*.

\_\_\_\_\_. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas.** Tradução: Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. 1ª ed. 1ª reimpr. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. *Coleção filô.*

\_\_\_\_\_. **Sens et non-sens.** 1ª ed. Paris: Éditions Nagel, 1948. *Collection pensées.*

\_\_\_\_\_. **Conversas – 1948.** Organização e notas: Stéphanie Ménasé. Tradução: Fabio Landa e Eva Landa. 1ª ed. 2ª tir. São Paulo: Martins Fontes, 2004. *Coleção tópicos.*

\_\_\_\_\_. **L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson.** Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947 – 1948) recueillies et rédigées par: Jean Deprun. 2ª ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2014.

\_\_\_\_\_. “Estrutura e conflitos da consciência infantil”. In: **Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos (1949 - 1952): filosofia e linguagem (vol. 1).** Tradução: Constança Marcondes Cesar. 1ª ed. Campinas: Papyrus Editora, 1990.

\_\_\_\_\_. “As ciências do homem e a fenomenologia”. In: **Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos (1949 - 1952): psicossociologia e filosofia (vol. 2).** Tradução: Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar. 1ª ed. Campinas: Papyrus Editora, 1990.

\_\_\_\_\_. **Éloge de la philosophie et autres essais.** 3ª ed. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

\_\_\_\_\_. **Signes.** 1ª ed. Paris: Les éditions de la Galimard, 1960. *Collection NRF.*

\_\_\_\_\_. **Parcours (1935 – 1951).** 1ª ed. Lagrasse: éditions Verdier, 1997. *Collection philosophie.*

\_\_\_\_\_. **Parcours deux (1951 – 1961).** 1ª ed. Lagrasse: éditions Verdier, 2000. *Collection philosophie.*

\_\_\_\_\_. **O visível e o invisível.** Tradução: José Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. 4ª ed. 5ª reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2014. *Coleção debates.*

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty.** 1ª ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2006. *Coleção biblioteca de filosofia.*

NEVES, José Luiz. **Merleau-Ponty: inerência e transcendência.** 1ª ed. São Paulo: Loyola, 2018. *Coleção leituras filosóficas.*

RAMOS, Silvana de Souza. **A prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty.** 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

ROBINET, André. **Merleau-Ponty.** 1ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. *Collection philosophes.*

SAINT AUBERT, Emmanuel. **Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty.** 1ª ed. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2005. *Bibliothèque d'histoire de la philosophie.*

SAINT-EXUPÉRY, Antoine. **Piloto de guerra.** Tradução: Mônica Cristina Corrêa. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.

WAELEHENS, Alphonse de. **Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty.** 4ª ed. Louvain: Éditions Nauwelaets, 1970. *Bibliothèque philosophique de Louvain.*

## ANEXO 1 - A QUERELA DO EXISTENCIALISMO <sup>1</sup>

Por Maurice Merleau-Ponty

Tradução de Christopher Jonathan Moro.

//141// Eis dois anos que *O ser e o nada*, de Jean-Paul Sartre, foi publicado. Sobre esse livro de setecentas páginas, um grande silêncio se estabeleceu de início. Mergulhavam os críticos suas penas em seus tinteiros? Respeitavam a União Sagrada até em filosofia? Esperavam que uma discussão livre fosse novamente possível? O fato é que, agora, o silêncio está quebrado. À esquerda, os jornais semanários e as revistas são bombardeados de artigos críticos que eles publicam ou não. À direita, os anátemas se multiplicam. Nas faculdades, as moças são advertidas contra o existencialismo como contra o pecado do século. O *La croix* do dia 3 de junho fala de um perigo “mais grave que o racionalismo do século XVIII e que o positivismo do //142// século XIX”. É notável que, quase sempre, adia-se a discussão aprofundada. Os críticos advertem os fiéis: a obra de Sartre é tratada como um veneno do qual é preciso se privar mais que como uma filosofia para se discutir, condenam-na por suas terríveis consequências mais que por sua falsidade intrínseca. Vai-se ao mais urgente e o mais urgente é estabelecer um cordão sanitário. Fechar-se à discussão não é, nas doutrinas estabelecidas, uma prova de força. Se é verdade que muitos jovens acolhem com entusiasmo a nova filosofia, seria preciso, para convencê-los, de outra coisa além desses críticos mal-humorados que ignoram deliberadamente a questão feita pela obra de Sartre.

Essa questão é aquela da relação entre o homem e seu meio natural ou social. Há, acima, duas perspectivas clássicas. Uma consiste a tratar o homem como o resultado das influências físicas, psicológicas e sociológicas que o determinariam de fora e fariam dele uma coisa entre as coisas. A outra consiste em reconhecer no homem, porquanto ele é espírito e constrói a representação das causas que devem agir sobre ele, uma liberdade acósmica. De um lado, o homem é uma parte do mundo, de outro, ele é consciência

---

<sup>1</sup> O texto, cuja tradução apresento como anexo à minha dissertação de mestrado, encontra-se originalmente entre as páginas 141 e 164 da segunda parte, intitulada *Ideias*, do livro *Sens et non-sens* (1948). A página da edição base é indicada entre duas barras verticais inclinadas (//). A tradução tem como referência a seguinte edição: MERLEAU-PONTY, Maurice. “La querelle de l’existencialisme”. In: \_\_\_\_\_. *Sens et non-sens*. 1ª ed. Paris: Éditions Nagel, 1948. Collection Pensées. Informo também que, excetuando esta, as próximas notas foram elaboradas por Merleau-Ponty (nota do tradutor).

constituente do mundo. Nenhuma dessas duas perspectivas é satisfatória. À primeira, //143// oporemos que, depois de Descartes, se o homem fosse uma coisa entre as coisas, ele não poderia conhecer nenhuma delas, pois ele estaria, como esta cadeira ou como esta mesa, fechado dentro de seus limites, *presente* em certo lugar do espaço e, portanto, incapaz de *representar* todas elas. É preciso reconhecer nele uma maneira de ser bastante particular, o ser intencional, que consiste em visar todas as coisas e não permanecer em nenhuma. Mas se quisermos concluir disso que, como nossa essência, nós somos espíritos absolutos, tornaríamos incompreensíveis nossos laços corporais e sociais, nossa inserção no mundo, renunciaríamos pensar a condição humana. O mérito da nova filosofia é justamente o de buscar na noção de existência o meio de pensá-la. A existência, no sentido moderno, é o movimento pelo qual o homem é no mundo e se engaja numa situação física e social que se torna seu ponto de vista sobre o mundo. Todo engajamento é ambíguo, dado que ele é, ao mesmo tempo, a afirmação e a restrição de uma liberdade: eu me comprometo a prestar um serviço, isso significa, ao mesmo tempo, que eu poderia não cumpri-lo ou que eu poderia excluir essa possibilidade. Do mesmo modo, meu engajamento na natureza e na história é, ao mesmo tempo, uma limitação de minhas visadas sobre o mundo e minha única maneira de acessá-lo, de conhecer e de fazer qualquer coisa. A relação do sujeito e do objeto não é mais essa *relação de conhecimento* da qual //144// falava o idealismo clássico e no qual o objeto aparece sempre como construído pelo sujeito, mas uma *relação de ser* segundo o qual, paradoxalmente, o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, em certa medida, esse *intercâmbio*.

Nós não dizemos que esse paradoxo da consciência e da ação seja, em *O ser e o nada*, inteiramente elucidado. Em nossa visão, o livro permanece demasiado e exclusivamente antitético: a antítese de minha visão sobre mim mesmo e da visão de outrem sobre mim, a antítese do para-si e do em-si aparecem como alternativas, no lugar de serem descritas como o elo vivo de um dos termos ao outro e como sua comunicação. No que concerne ao sujeito e à liberdade, é visível que o autor busca, de início, apresentá-los fora de todo compromisso com as coisas e que ele se reserva a estudar em outro lugar a “realização” do Nada no Ser, que é a ação e que torna possível a moral. *O ser e o nada* mostra, inicialmente, que o sujeito é liberdade, carência, negatividade e que, nesse sentido, o nada é. Mas isso quer dizer também que o sujeito não é *senão* nada, que ele precisa estar apoiado no Ser, que ele só é pensável sobre o fundo do mundo, e, enfim, que ele se alimenta do ser como as sombras, em Homero, alimentam-se do sangue dos vivos.

Nós podemos esperar, então, depois de *O ser e o nada*, todos os tipos de esclarecimentos e de complementos. Mas o que não podemos negar, é que as descrições //145// de Sartre põem, de uma maneira aguda e com uma nova profundidade, o problema central da filosofia, tal como ele se apresenta após as aquisições dos últimos séculos. Depois de Descartes, não podemos negar que a existência como consciência se diferencie radicalmente da existência como coisa e que a relação de uma a outra seja aquela do vazio ao pleno. Depois do século XIX e tudo aquilo que ele nos ensinou sobre a historicidade do espírito, não podemos negar que a consciência esteja sempre em situação. Cabe a nós compreender as duas coisas de uma vez. Nem para um católico, nem para um marxista, a solução não pode consistir simplesmente em retomar uma das duas concepções clássicas. É impossível em si, é impossível mesmo segundo a lógica interna do cristianismo e do marxismo.

\*

\*   \*

É, primeiramente, a intuição do em-si que os críticos católicos rejeitam. Nós somos no mundo, quer dizer: nossos pensamentos, nossas paixões, nossas inquietudes giram entorno das coisas percebidas. Toda consciência é consciência de algo, o movimento em direção às coisas nos é essencial e a consciência busca nelas uma estabilidade lhe falta. Nós nos conhecemos a partir de nossas ações, a partir do entorno que nós nos damos e cada um de nós é para si //146// mesmo um desconhecido para quem as coisas são seu espelho. É, portanto, essencial ao sujeito perceber o objeto como mais antigo que ele, ele se sente aparecer em um mundo que não foi feito por ele, que seria mais perfeito sem ele. Bem entendido, isso não é rigorosamente verdadeiro, dado que a reflexão mostra que o Ser sem nenhum testemunho é inconcebível. Mas esse é nosso ponto de partida. Nós nos sentimos o correlativo indispensável de um ser que, no entanto, repousa em si. Tal é a contradição que nos liga ao objeto. Nós não podemos nos impedir de invejar essa plenitude da natureza, das colheitas crescentes, das estações que se sucedem segundo sua lei perpétua. Na perspectiva dessa “ordem”, o homem é aquele que nunca está acabado, como um defeito na paz do mundo. “Não aderimos, dessa maneira”, pergunta-se Gabriel Marcel <sup>2</sup>, “às concepções epifenomenistas para as quais a consciência está ligada a uma adaptação imperfeita?”. E ele fala, anteriormente, do “fundo explicitamente materialista

---

<sup>2</sup> Gabriel Marcel, *Homo viator*, p. 249.

da doutrina”<sup>3</sup>. Ser materialista é, portanto, dar pleno significado à palavra ser? Pode uma religião que afirma a encarnação de Deus e a ressurreição dos corpos se espantar que a consciência, em todos os sentidos da palavra, *pertença* ao mundo e que o ser do //147// mundo sempre lhe apareça como mesmo tipo de ser?

Os críticos católicos recusam correlativamente a intuição do sujeito como nada. Pois ela nos distingue radicalmente das coisas e nos arranca do repouso que as define, a liberdade, pensa Sartre, é exatamente um nada – um nada que é tudo. Ela é como uma maldição e, ao mesmo tempo, a fonte de toda grandeza humana. Ela será *indivisivelmente* princípio do caos e princípio da ordem humana. Se o sujeito, para poder ser sujeito, deve se retirar da ordem das coisas, não haverá, no homem, nenhum “estado de consciência”, nenhum “sentimento” que não participe dessa liberdade devoradora e que, à maneira das coisas, seja pura e simplesmente aquilo que é. Segue-se disso, uma análise das condutas que as mostra como todas ambíguas. A má fé e a inautenticidade são essenciais ao homem porque estão inscritas na estrutura intencional da consciência, presença a si e, ao mesmo tempo, presença às coisas. A própria vontade de ser bom falsifica a bondade, já que ela nos volta para nós mesmos no momento em que precisaríamos nos voltar a outrem. A própria decisão de respeitar outrem reconduz ao egoísmo, pois outrem ainda deve seu reconhecimento à minha generosidade, da qual me sinto agradecido. “Dar é escravizar”. Não há, portanto, nada no homem que seja puro, nem mesmo um único ato do qual //148// possamos nos satisfazer e no qual a bela alma ou a boa consciência possam encontrar os consolos ou a segurança que amam. Essas proposições pessimistas comportam uma recíproca otimista: na medida em que a liberdade desintegra a natureza, não há um único ato humano, uma única paixão que não atesta a humanidade do homem. Nem um único amor que seja um simples mecanismo corporal, que não prove – mesmo e, sobretudo, se loucamente se apega a seu objeto –, nosso poder de nos colocar em questionamento e de nos dedicar absolutamente ao nosso significado metafísico. O princípio do bem e o princípio do mal são, portanto, um único princípio. A miséria do homem é visível na sua grandeza e sua grandeza na sua miséria. Na filosofia de Sartre, escreve outro crítico<sup>4</sup>, “extinguiu-se, primeiramente, o espírito”. É o contrário: deixou-se-o por tudo, pois nós

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>4</sup> J. Mercier, *le Ver dans le Fruit*, Études, fevereiro, 1945, p. 240.

não somos espíritos *e* corpo, consciência *para um* mundo, mas espírito encarnado, ser-no-mundo.

No fundo, vemos claramente o que os críticos católicos gostariam. Se eles recusam conjuntamente a intuição de um ser inerte e a de uma ágil liberdade, é porque eles gostariam que as coisas fossem capazes de exprimir a glória de deus e que o homem tivesse um destino como uma coisa. Mas aqui é //149//, primeiramente, com Pascal que eles colidem. “O silencio eterno desses espaços infinitos me assusta”, – compreendemos: há alguma coisa de horrível, de repulsivo e de irrecusável nessas coisas que simplesmente são e que não *querem dizer* nada. “Nada impede a volubilidade de nosso espírito”, compreendemos: o espírito é aquilo que não repousaria em parte alguma, em nenhuma prova, em nenhum destino preestabelecido, em nenhum farisaísmo. Com Pascal, é a tradição cartesiana que os católicos rejeitam, a distinção da *res extensa*, da coisa sem espírito, e da existência como consciência, do espírito sem abrigo natural. Malebranche falava de uma primeira glória de deus, que lhe vem da perfeição das coisas, e distinguia essa “glória do arquiteto” daquela que deus obtém pelo livre sacrifício dos homens, quando o reconhecem, devolvem-lhe o mundo e trazem uma contribuição indispensável à Criação. Isso era para distinguir em termos nítidos o Deus das coisas e o Deus dos homens, era para dizer que a ordem humana começa com a liberdade. Nessa perspectiva, percebemos a essência do debate: não é o cristianismo e o materialismo que se colidem aqui, é Aristóteles e Descartes ou é São Tomás e Pascal. Os críticos católicos gostariam que uma orientação do mundo em direção a Deus fosse legível nas coisas e que o homem, como as coisas, não fosse nada além de uma natureza que caminha para sua perfeição. Eles //150// gostariam de colocar o espírito nas coisas e fazer do espírito humano uma coisa. O senhor Gabriel Marcel apela ao “senso comum” e a uma “sabedoria secular” para localizar, em certos atos privilegiados, essa inquietante liberdade que permeia tudo. E nossa liberdade consistirá apenas a nos recolocar sob uma lei que já nos habita, a realizar em ato isso que nós somos em potência: o senhor Marcel fala com apazimento de uma “moral natural”, de uma “confiança, simultaneamente, espontânea e metafísica, na ordem onde se insere nossa existência”, de um “elo nupcial entre o homem e a vida”, enfim, de uma “piedade não cristã, mas pré-cristã ou, mais precisamente, pericristã”<sup>5</sup>. É, portanto, a ideia, ela mesma pré-cristã, de uma finalidade natural do homem que sustenta sua crítica

---

<sup>5</sup> *Homo viator*, pp. 225-226.

de *O ser e o nada*. Do mesmo modo, segundo a senhora J. Mercier, é a ideia aristotélica de um Bem idêntico ao Ser que motiva toda a polêmica contra o Nada sartriano e o acusa de ter decomposto as virtudes ao introduzir aí a liberdade. Há uma piedade cartesiana e pascaliana, à qual devemos as mais profundas descrições do homem como monstro incompreensível e contraditório, sem outra natureza além daquela dos velhos costumes aos quais ele se entregou, como grande por sua miséria e miserável por sua //151// grandeza. Os críticos católicos não querem mais essa filosofia. Eles preferem a ideia aristotélica de um homem ordenado para o seu fim, como a planta à forma da planta. Perguntamos de qual lado está o “materialismo”.

Se é preciso dizer tudo, talvez, depois de tudo, eles tenham razão. Talvez o cristianismo só possa se manter como teologia sobre uma base tomista, talvez a concepção pascaliana de ser como coisa cega e de espírito como volubilidade só deixe lugar a uma ação mística sem nenhum conteúdo dogmático e a uma fé que não é fé em nenhum ser, como a de Kierkegaard; talvez, finalmente, a religião segundo a qual deus se fez homem culmine, por uma dialética inevitável, em uma antropologia e não em uma teologia. Sartre dizia que a consciência, pelo movimento constante da intencionalidade, tende a ser como uma coisa sem jamais sê-la, parecia testemunhar uma síntese ideal entre ela mesma e o Ser, “não que a integração tenha acontecido alguma vez, mas, precisamente, ao contrário, porque ela é sempre indicada e sempre impossível”. “Puro absurdo”, responde o senhor Gabriel Marcel: “como, de fato, poderia haver desintegração real de algo que nunca teria sido realmente integrado?”. Mas, algumas linhas abaixo, quando o senhor Marcel dá sua própria solução, ela consiste em dizer que a consciência, “refletindo sobre si, é levada //152// a ver a si mesma como degradada, sem que lhe seja possível pensar concretamente o mundo antes da queda”<sup>6</sup>. Ora, se, para o senhor Marcel, assim como para Sartre, a integração original é impensável, ela só pode ser afirmada por um ato de fé sem conteúdo nocional, e, em suma, as duas conclusões só se distinguem porque o senhor Marcel, no lugar de constatar a dialética do para-si e do em-si, declara-a intolerável e deseja substituí-la pela ação. E essa abordagem não é proibida na perspectiva de Sartre, ela até poderia ser o princípio da moral. Tudo isso não constitui uma prova nem mesmo uma afirmação de Deus, mas uma afirmação do homem. Se quer-se manter o cristianismo nessa encosta,

---

<sup>6</sup> *Homo viator*, p. 234.

esse é o ponto de partida que é preciso recusar, assim como a própria noção de espírito como negatividade.

Mas pode um cristão fazer isso? Pois, enfim, se a liberdade, como querem os tomistas, consiste, para o homem, em realizar sua natureza e sua forma preestabelecidas, é-se obrigado a admitir que essa realização é facultativa no homem, ela depende dele, e a introduzir, assim, uma segunda liberdade, mais radical, que consiste no poder absoluto de dizer “sim” ou “não”. Por conseguinte, tudo o que se tinha conseguido fazer para //153// recolocar a liberdade humana sob uma preordenação divina se reencontra em questão. Se eu posso dizer “sim” ou “não” ao meu destino, é porque o Bem não é meu bem sem meu assentimento, ele não tem valor em si, e que, como pensava Descartes, a liberdade do homem é, em certo sentido, igual à de Deus. Sobre isso, o tomismo está bem longe de ser a única tradição cristã. Na época de *Augustinus*, era igualmente controverso e, apesar da presciência divina, os jesuítas mantinham firme o poder absoluto de escolha. A questão é saber se pode-se fazer algo pela liberdade e dar-lhe alguma coisa sem dar-lhe tudo. Nós dissemos acima que *O ser e o nada*, sobre esse ponto, parece-nos pedir uma continuação e que esperamos do autor uma teoria da passividade. Mas o que é certo, é que o livro coloca essa questão em plena luz e que só podemos ultrapassá-la compreendendo-a de início. Quando a crítica católica ignora o problema, ele se põe deliberadamente abaixo do nível em que ela se colocava, sem medo, há três séculos, talvez porque hesitava-se menos em enfrentar as dificuldades fundamentais em um tempo em que a crença era dada como certa.

\*

\*   \*

Enquanto os católicos acusam Sartre de //154// materialismo, um marxista como H. Lefebvre<sup>7</sup> não está longe de imputar-lhe um remanescente idealismo. Já é muito, segundo Lefebvre, insistir em descrever o Ser e fundar a existência de outrem. Essas verdades são novas apenas para uma consciência há muito fechada em sua solidão. Esquecendo que, segundo Engels, “a grande questão, fundamental de toda filosofia, e especialmente da filosofia moderna, é aquela das relações do pensamento com o ser”<sup>8</sup>, Lefebvre propõe

<sup>7</sup> “*Existentialisme*” et *Marxisme*, em “*Action*”, 8 de junho de 1945.

<sup>8</sup> *Ludwig Feuerbach*, Éditions Sociales, 1945, p. 13.

“admitir imediatamente” isso que Sartre redescobre. Mostrando que os problemas de Sartre têm um sentido para o cristão, nós não provamos que eles não têm nenhum sentido para o marxista, e, se justificamos Sartre frente a G. Marcel, não o condenamos frente a Lefebvre?

Há, certamente, um marxismo que, de início, coloca-se para além dos problemas de Sartre, é aquele que nega absolutamente o interior, que trata a consciência como uma parte do mundo, um reflexo do objeto, um subproduto do Ser, e, por fim, para falar por uma linguagem que nunca foi marxista, como um epifenômeno. Há, nos maiores escritores marxistas, fórmulas que vão nessa direção. Quando Engels escreve que deve-se //155// considerar as ideias “como os reflexos intelectuais dos objetos e dos movimentos do mundo real”<sup>9</sup>, quando ele pede que restabeçam-se “as verdadeiras relações entre o mundo real e as ideias produzidas pelo cérebro humano, que, no fim das contas, é, ele mesmo, somente um produto desse mundo real”<sup>10</sup>, quando Lênin escreve que “o quadro do mundo é um quadro que mostra como a matéria se move e como a matéria pensa”<sup>11</sup> ou que “o cérebro é o órgão do pensamento”<sup>12</sup>, concordamos que é difícil construir uma ponte entre essas fórmulas e o *cogito* cartesiano. Mas é preciso acrescentar que a maioria dos marxistas as tem por insuficientes. Eles encontram justamente aí a expressão de uma filosofia metafísica, que religa todos os fenômenos a uma única substância, a matéria, e não aquela de uma filosofia dialética, que admite necessariamente relações recíprocas entre as diferentes ordens de fenômenos e o surgimento de relações ou de estruturas originais sobre a base dos fenômenos materiais.

Se, em nome do marxismo, quer-se excluir os problemas e até mesmo a noção de subjetividade, //156// não é sobre esses restos de materialismo metafísico que é preciso se apoiar. Há, em contrapartida, no marxismo, uma razão muito mais profunda para sair do sujeito e se colocar no objeto e na história. É a ideia de que nós não temos escolha, que nós somos completamente históricos e estamos plenamente lançados no mundo, que a referência exclusiva ao interior, quaisquer que sejam suas justificações subjetivas, é objetivamente uma abstenção e uma maneira de escapar das tarefas concretas do exterior, em uma palavra, que nós estamos engajados. Estaria em conformidade com o mais puro

---

<sup>9</sup> *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Éditions du Parti Communiste, 1944, p. 13.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Oeuvres*, Édition russe, t. XIII, p. 288.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p 125.

marxismo dizer que toda filosofia é idealista, pois ela sempre supõe reflexão, isto é, ruptura com o imediato, mas essa é a condenação da filosofia. Ela é um caso particular da alienação, um meio de fugir, – uma recusa do Ser, uma angústia diante da revolução, uma doença da consciência burguesa. O filósofo que toma consciência de si mesmo como nada e como liberdade dá a fórmula ideológica de seu tempo, ele traduz em conceitos essa fase da história em que a essência e a existência do homem ainda estão dissociadas, em que o homem não é ele mesmo, pois está preso nas contradições do capitalismo. A própria ideia de uma filosofia *especulativa*, que buscava compreender uma essência eterna do homem e do mundo, atesta no filósofo, por trás //157// das ideias, a recusa existencial de trabalhar para a transformação do mundo, a angústia diante da verdadeira humanidade que se *faz* pelo trabalho e pela *práxis* e que não se define para sempre. A única maneira de obter o que a filosofia quer obter, – uma compreensão completa do mundo, – é de nós unirmos à história no lugar de contemplá-la. Como disse Marx em um famoso texto, a única maneira de realizar a filosofia é destruindo-a.

O argumento mais forte do marxismo contra uma filosofia do sujeito é, portanto, um argumento “existencial”. Isso quer dizer que toda filosofia como reflexão é inadequada para o que ela quer compreender, a existência do homem, pois ela já é certo modo de existir à parte do mundo e da história. “Os filósofos, disse Marx, apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras, mas cabe transformá-lo”<sup>13</sup>. Do mesmo modo, o senhor Gabriel Marcel acusa Sartre de se fechar num círculo infernal do Ser e do Nada. “Faria pouco sentido, acrescenta ele, alegar que são os dados fáticos ou as condições estruturais de nossa existência que o obrigam a fazê-lo. A única e autêntica transcendência (sem dúvida, seria melhor dizer: o único e autêntico transcender) não é o ato pelo //158// qual, liberando-nos desses dados e dessas condições, os substituímos por dados e condições renovados?”<sup>14</sup>. Portanto, para ambas as partes, é o mesmo apelo à ação o meio de ultrapassar as oposições dialéticas (exceto que Marx não pretende reunir, pela *práxis* terrestre, uma síntese já feita no céu, ele coloca essa síntese em nosso porvir, no lugar de colocá-la fora do tempo). Aqui, reúnem-se duas metades da posteridade hegeliana: Kierkegaard e Marx. Mas a própria aproximação é suficiente para mostrar que a *práxis* marxista, se ela quer se distinguir de uma ação mística ou de um pragmatismo, ela mesma deve se esclarecer sobre seus fins e sobre seus meios. Convidar-nos a ser

---

<sup>13</sup> *XI<sup>e</sup> Thèse sur Feuerbach*.

<sup>14</sup> *Homo viator*, p. 255.

aquilo que nós somos, a nos unirmos conscientemente ao movimento da história em que estamos engajados de todas as formas: é preciso, ainda, saber o que é esse movimento da história, com o qual podemos contar para realizá-la conosco, ainda é preciso saber o *que fazer*. Ora, uma vez colocadas essas questões, convida-se o indivíduo a compreender e a decidir, é-lhe entregue, no final de contas, o governo de sua vida, concorda-se que a história terá para ele o sentido que, nela, ele terá reconhecido. Todo homem, mesmo marxista, é obrigado a concordar com //159// Descartes que, se conhecemos alguma realidade exterior, é sob a condição de apreendermos em nós mesmos essa operação de conhecimento, que nenhum em si nos seria acessível se ele não fosse, ao mesmo tempo, para nós, e que, enfim, o sentido que nós encontramos nele depende de nosso assentimento. Nenhum homem pode recusar o *cogito* e negar a consciência, sob a pena de não saber mais o que diz e de renunciar a toda afirmação, mesmo materialista. Os escritores marxistas têm dito com frequência, e com direito, que o marxismo não negava as condições subjetivas da história e que ele não é um fatalismo, que os homens fazem sua história, que as ideologias, mesmo se traduzem uma situação econômica e social definida, pesam, ulteriormente, sobre sua história. Mas isso quer dizer que eles não eliminam o sujeito como fator da história. Para aqueles que tremem com a própria palavra “subjetividade”, lembremos a famosa frase de Marx: “o principal defeito de todo o materialismo passado [...] é que o objeto, a realidade, o mundo sensível, são apenas considerados sob a forma de *objeto* ou de intuição, mas não enquanto uma atividade humana concreta, enquanto *prática*, de maneira alguma subjetiva”<sup>15</sup>.

A subjetividade, o senhor Lefebvre a vive como todo mundo, mesmo que queira ignorá-la. Deve acontecer com ele durante algumas horas quando não pensa mais //160// em política e a reencontra, em seguida, como que por dever. Se, para ele, sua vida tem um sentido político, é sob a condição de que o descubra por decisões próprias. Da mesma forma, nem todos os proletários são comunistas. Isso quer dizer que podemos nos esquivar de nossa classe e do que somos. A dialética do ser e do nada não acontece apenas no espírito de Sartre, ela também ocorre no espírito do trabalhador desanimado que se afasta da luta. Quem ousaria exigir que nenhum condenado conheça a angústia de morrer, mesmo que morra por sua classe e, por meio dela, pelo futuro dos homens? Desde que se apresenta o homem como sujeito da história, – e o marxismo o faz expressamente –, não

---

<sup>15</sup> *Première Thèse sur Feuerbach*.

é unicamente o homem coletivo ou a classe que se apresenta, mas, também, o homem individual, que detém o poder de servir ou de trair sua classe e, neste sentido, ele mesmo se une a ela. Marx nós dá uma definição objetiva de classe pela posição efetiva dos indivíduos na linha de produção. Mas, além disso, ele nos diz que a classe não pode se tornar um fator histórico e revolucionário decisivo enquanto os indivíduos não tomarem consciência dela. Ele acrescenta que essa tomada de consciência tem, ela mesma, seus motivos sociais e assim por diante. A classe como fator histórico não é, então, nem um simples fato objetivo, nem, por outro lado, um simples valor arbitrariamente escolhido pelas consciências solitárias, mas //161// um valor-fato ou um valor encarnado do qual a teoria ainda não foi elaborada. Hoje, dado que as relações de classe são, mais do que nunca, ocultadas por outras oposições, – oposições nacionais do alemão e do francês, ambos usados e privados de consciência social pelo hitlerismo e pelo regime de Vichy, oposição do novo mundo americano e do velho mundo ocidental, dos países ricos e dos países lânguidos, – é um esforço individual que é solicitado ao trabalhador francês para se juntar ao trabalhador italiano, apesar da agressão fascista de 1940, ao trabalhador italiano para se juntar ao trabalhador francês, apesar dos projetos de agregação do vale de Aosta, ao trabalhador americano para se juntar ao trabalhador francês, parente pobre, ao trabalhador francês para se juntar ao trabalhador americano, primo rico, e o papel do sujeito na constituição da classe como fator histórico é mais evidente do que nunca. É preciso analisar o reengajamento, o momento em que as condições subjetivas e as condições objetivas da história se entrelaçam, o modo de existência da classe antes da tomada de consciência, em suma, status do social e o fenômeno da coexistência. *O ser e o nada* ainda não nos dá essa teoria do social. Mas ele coloca o problema das relações recíprocas entre a consciência e o mundo social da maneira mais vigorosa possível, recusando a admitir uma liberdade sem situação e //162// não fazendo do sujeito um reflexo, como quer o epifenomismo, mas um “reflexo-refletidor”, como quer o marxismo.

É preciso acrescentar. O marxismo não apenas tolera a liberdade e o indivíduo, mas ainda, enquanto “materialismo”, ele reveste o homem de uma responsabilidade, por assim dizer, vertiginosa. Hegel, na medida em que reduzia a história à história do espírito, encontrava em sua própria consciência – na certeza de ter compreendido plenamente a história e na própria realização de sua filosofia –, o anúncio e a garantia de uma síntese final. Como ele não teria sido otimista, já que a história era o retorno da consciência a si mesma e a lógica interna da ideia, tal como ele vivia em si mesmo, atestava a necessidade

desse retorno e a possibilidade do homem acabado e sem inquietação? Podemos interpretar Hegel diferentemente: aquele é Hegel dos manuais, podemos torná-lo (e, para nós, é preciso fazê-lo) muito mais marxista, podemos fundar sua lógica sobre a fenomenologia e não sua fenomenologia sobre sua lógica. Mas se leva o nome de Hegel ou o de Marx uma filosofia que renuncia ao Espírito absoluto como motor da história, que faz a história andar sobre seus pés e que não reconhece nas coisas outra razão senão aquela que seu reencontro e sua ação recíprocos aí fazem aparecer – essa filosofia não poderia //163// afirmar *a priori* a possibilidade do homem integral, postular uma síntese final, onde todas as contradições sejam superadas, nem afirmar sua inevitável realização. Para ela, o acontecimento revolucionário permanece contingente, para ela, a data da revolução não está inscrita em nenhum lugar, em nenhum céu metafísico. Se os homens não compreenderem a situação e não quiserem intervir, assim como um parto pode terminar pela morte da mãe e da criança se não houver ninguém lá para ajudar a natureza, a decomposição do capitalismo pode conduzir o mundo, não à revolução, mas ao caos. Se a síntese está correta em Hegel, ela só pode ser, de fato, no marxismo. Se há uma quietude hegeliana, há necessariamente uma inquietude marxista. Se Hegel pode confiar cegamente ao curso das coisas, isso se dá porque, nele, há um fundo de teologia, a práxis marxista não tem a mesma fonte, ela não tem outro suporte além da coexistência dos homens. Ela não poderia assegurar antecipadamente um fim à história nem mesmo afirmar, antes que aconteça e em uma tese dogmática, o “homem acabado”. Se todas as nossas contradições devem ser suprimidas um dia, nós só saberemos nesse dia. Admiramos Engels falando sabiamente da necessidade que reabsorve os acasos históricos: de onde ele sabe que a história é e será racional, já que ele não é teísta nem idealista? A *singularidade* do //164// marxismo é nos convidar a fazer prevalecer, sem garantia metafísica, a lógica da história sobre sua contingência.

Perguntaremos, talvez, por que o existencialismo está tão interessado em se aproximar do marxismo. O senhor Lefebvre supõe amavelmente que é para melhor devorá-lo. A verdade, – mais cândida, como veremos, – é que muitos leitores de Marx se sentem absolutamente de acordo com análises como aquelas do *XVIII de Brumário*, por exemplo, sem estarem satisfeitos por certas fórmulas teóricas do próprio Marx e, sobretudo, de seus comentadores. De acordo com eles, a descoberta marxista da existência social como dimensão mais “interior” de nossa vida, – da dinâmica das classes como um processo integral onde as determinações econômicas e culturais se entrecruzam e se

significam mutual e incessantemente –, não somente admite, mas, também, exige, teoricamente, uma nova concepção da consciência que funda, de uma só vez, a autonomia e a dependência, descrevendo-a como um nada que vem ao mundo e não poderia se manter em sua liberdade sem a engajar a cada instante. Segundo eles, é essa concepção da consciência que o marxismo tem, se não formulada teoricamente, pelo menos *praticado* em suas mais fortes análises concretas. No lugar de sufocá-la, um marxismo vivente deveria “salvar” e integrar a busca existencialista.