

# VIDA E VIVENTE NA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA

## LIFE AND LIVING IN CONTEMPORARY FRENCH PHILOSOPHY

Silvana de Souza Ramos<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo investiga o impacto da recepção da obra de K. Goldstein – *Der Aufbau des Organismus* – sobre o pensamento francês do final dos anos 1930 e início dos anos 1940. Especificamente, trata-se de explorar três diferentes paradigmas segundo os quais a noção de vida pôde ser pensada. De um lado, a teoria bergsoniana do elã vital – apresentada em *L'évolution créatrice* –, a qual fornece uma compreensão precisa da evolução *geral* da vida, entendida sob as prerrogativas da intuição, tal como o filósofo a compreende. De outro lado, a partir da recepção do pensamento de K. Goldstein, a noção de elã vital é criticada, de forma que o pensamento francês produz duas novas abordagens da vida, as quais buscam enfatizar o vivente e sua *singularidade* (e não a generalidade do impulso vital): a filosofia da normatividade vital – defendida por G. Canguilhem em *Le normal et le pathologique* – e a fenomenologia da vida, tal como aparece nas diferentes fases da obra de M. Merleau-Ponty. Nosso trabalho pretende explicitar as dificuldades enfrentadas pela filosofia francesa contemporânea – especialmente pela fenomenologia – para dar conta da criatividade e da interioridade expressa pela estrutura vivente, uma vez que ela abre novos horizontes para a abordagem da gênese da racionalidade.

**Palavras-chave:** Filosofia francesa. Vida. Vivente. Normatividade. Racionalidade.

**Abstract:** The aim of the present paper is to investigate the impact of the work of K. Goldstein – *Der Aufbau des Organismus* – on the French thought of the late 1930s and early 1940s. In particular, we would like to explore three different paradigms according to which the notion of life might be thought. On the one hand, the idea Bergsonian of the elan vital – theorized in *L'évolution créatrice* – which provides an accurate understanding of the general evolution of life, understood by the prerogatives of the duration, according to the way the philosopher understands it. On the other hand, the reception of the thought of K. Goldstein, the concept of elan vital is criticized, such that the French thought produces two new approaches to life, which seek to emphasize the living organism and its singularity (and not the generality of the vital impulse): the philosophy of the normativity of life - presented by G. Canguilhem in *Le normal et le pathologique* - and the phenomenology of life, as it appears in the different phases of the philosophy of M. Merleau-Ponty. Our work aims to clarify the difficulties faced by the contemporary French philosophy - especially by the phenomenology - to explain the creativity and the interiority expressed by the living organism, since it opens a new horizon for thinking about the genesis of the rationality.

**Keywords:** French philosophy. Life. Organism. Normativity. Rationality.

### 1. O elã vital e a recepção de Goldstein

Quando observamos os desdobramentos contemporâneos da filosofia francesa, percebemos que a investigação sobre o conceito de vida tem um papel central tanto do

---

<sup>1</sup> Pós-doutoranda do Departamento de Filosofia da FFLCH/USP. Bolsista FAPESP. E-mail: ramos\_si@yahoo.com.br

ponto de vista epistemológico quanto do ponto de vista ontológico. Mais que isso, os dois aspectos parecem intimamente relacionados, pois a discussão sobre a teoria da vida e do vivente exige que se reconheça o papel estruturante da experiência vital na gênese da subjetividade e na construção do sentido da experiência. Basta refletir sobre o impacto decisivo que a recepção do pensamento de Goldstein, no final dos anos 1930, teve sobre a filosofia de Canguilhem e de Merleau-Ponty para perceber o quanto a renovação da ideia de vida serviu de base para a elaboração, por um lado, de uma filosofia da normatividade vital e, por outro, de uma fenomenologia da percepção no interior da qual os poderes do corpo próprio têm lugar e papel decisivos<sup>2</sup>. Nos dois casos, Goldstein abriu a possibilidade de colocar o vivente no centro da pesquisa, ensejando uma recusa, ao menos parcial, do ponto de partida bergsoniano, uma vez que permitiu abandonar a centralidade do *elã vital* em proveito da compreensão do vivente enquanto pólo deflagrador do sentido<sup>3</sup>. Consequentemente, tanto para Canguilhem quanto para Merleau-Ponty, recusar o vitalismo de Bergson significa abrir novas perspectivas para a compreensão da gênese da racionalidade.

É claro que é preciso fazer justiça e conceder que a intuição bergsoniana é, de certo modo, a defesa de uma nova racionalidade, para além dos limites impostos pela filosofia da identidade ou da representação. Afinal – diferentemente da inteligência, centrada essencialmente no interesse prático –, a intuição não é a produção de meios para atingir fins indeterminados, tampouco a produção de instrumentos indefinidamente desdobráveis. A intuição é um *método* de dissolução dos falsos problemas nos quais a metafísica tradicional constantemente se enreda. Assim, sua primeira missão é fazer com que a inteligência reconheça sua incompetência teórica. Cumpre-lhe mostrar que a inteligência é uma das linhas da evolução das espécies e não seu ponto culminante. Pois, para se estabelecer, o *homem* teve de abrir mão de outros caminhos; principalmente, teve de abandonar o instinto, isto é, precisou desprender sua atenção do movimento da duração inerente à própria vida. Sendo assim, é preciso reconhecer que as espécies, quer dizer, os diversos troncos e ramos da evolução, atualizam diferentemente o mesmo *elã vital*. Por isso, se há uma verdade no finalismo, ela reside no fato de que a evolução responde de certo modo a uma unidade de movimento. Mas

---

<sup>2</sup> A abordagem goldsteiniana do organismo é elaborada em: Goldstein, 1934 e Goldstein et Gelb, 1920. Cabe lembrar que a noção de *estrutura* do comportamento está intimamente ligada à apropriação merleau-pontiana da *Gestalttheorie*, especialmente através dos elementos trazidos pelas obras: Guillaume, 1937; Koehler, 1920; e Koffka, 1955.

<sup>3</sup> Sobre a crítica ao vitalismo bergsoniano em Canguilhem e em Merleau-Ponty, cf. Dufrenne, 1953, p. 180 e ss.

essa unidade não está posta num fim último, perseguido por cada uma das espécies até a chegada do homem. Trata-se, ao contrário, de uma unidade de *impulso*.

Ora, o que se segue desse impulso é uma diferenciação incessante, de modo que é preciso reconhecer que, ao lado do ser inteligente, outras linhas evolutivas reverberam a força do *elã vital*. Por isso, nenhuma espécie sozinha pode realizá-lo inteiramente, embora cada uma carregue em torno de si – como uma vaga nebulosa – as potências que abandonou em função de sua especificidade. Não fosse assim, o projeto de uma racionalidade intuitiva capaz de violentar as amarras instrumentais da inteligência seria inútil. Pois, se o homem não pudesse ver para além dos limites do interesse prático circunscritos pela inteligência, não poderia contemplar o todo da evolução, isto é, não poderia *se ver* como uma diferença no interior da unidade do *impulso* que o abarca.

Evidentemente, Canguilhem e Merleau-Ponty reconhecem muitas das virtudes de Bergson: a potência crítica de sua recusa dos falsos problemas da metafísica tradicional, ou, ainda, e com maior força, a astúcia de pensar a gênese da racionalidade numa camada arqueológica de evolução do comportamento anterior à consciência entendida como poder de síntese ou de representação<sup>4</sup>. Porém, no que diz respeito à ideia de vida, Canguilhem e Merleau-Ponty desfilam argumentos contra a teoria do *elã vital*: para ambos, a mão invisível em luta com a matéria aparece como uma noção ampla demais, ou seja, capaz de abraçar todos os desdobramentos da evolução criadora, porém pouco eficaz para explicar o que realmente interessa a esses autores, isto é, o vivente em sua produtividade singular e concreta. Se pudéssemos sintetizar num único movimento a passagem do paradigma bergsoniano ao goldsteiniano, estaríamos mais próximos de fazê-lo afirmando que se desloca a atenção da *vida em geral* em direção ao *vivente* em confronto com os desafios impostos por seu meio de existência<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Segundo Bento Prado Júnior, na medida em que a experiência ganha uma dimensão a mais, a consciência perde uma dimensão correspondente: ela “deixa de ser um foco intrínseco de verdade e de repousar sobre si mesma” (Prado Jr, 1989, p. 203). No caso de Bergson e de Merleau-Ponty, essa posição circunscribe a crítica à metafísica no quadro da crítica à negatividade, ou seja, ela desvela a miragem da hipótese de uma ausência possível. Consequentemente, ela permite dar um novo sentido à experiência do Ser, aquém da separação entre consciência e natureza. Por isso, Merleau-Ponty começa pelo *há* mundo, isto é, pela fé perceptiva, reintegrando em seu próprio pensamento um movimento que já estava em Bergson. Podemos dizer que, no caso de Canguilhem, a destituição da soberania da consciência permite compreender a cultura humana como produção da atividade vital de normatizar, de modo que se torna impossível compreender o homem dissociado de sua natureza vital.

<sup>5</sup> É preciso esclarecer o seguinte. Segundo Bergson, nos animais com sistema nervoso, a consciência é proporcional à complexidade do cruzamento entre as vias sensoriais e as vias motoras, ou seja, é proporcional à complexidade do cérebro. Já que a consciência é a potência de escolha de que o organismo dispõe, a consciência humana apresenta, em relação aos outros animais, uma extensão maior de franja de ação possível que envolve a ação real. Assim, no animal, a invenção nunca é uma variação sobre o tema da rotina. O animal vive aprisionado nos hábitos da espécie. E, embora consiga alargá-los por sua

Sabemos que, seguindo a trilha de Goldstein, Merleau-Ponty ressaltou o fato de que o organismo funciona como uma totalidade, isto é, segundo sua *Gestalt*; Canguilhem, por sua vez, salientou a ideia de que a vida não se define tanto pela adaptação quanto pela criação de normas. Essas duas abordagens diferentes de Goldstein remetem ao ponto de partida de cada pensador, espelhando uma posição filosófica prévia. Merleau-Ponty parte do corpo próprio e por isso se interessa pela totalidade orgânica, ao passo que Canguilhem quer fazer uma filosofia da vida e, por isso, enfatiza sua dimensão criativa, posta em evidência por Goldstein. Dito de outro modo, a descrição do vivente, no caso de Canguilhem, tem como mote especialmente as investigações da medicina e da biologia, desde que elas ressaltem o poder normativo do organismo, o que faz do vivente o pólo organizador da experiência, ao passo que Merleau-Ponty se vale das pesquisas científicas no intuito de angariar elementos teóricos para uma fenomenologia da percepção, uma vez que eles permitem trazer à luz o papel do corpo próprio na construção do sentido vivido já no nível da sensibilidade humana. Consequentemente, enquanto Canguilhem centra seu pensamento no conceito de vida – de modo a dar conta inclusive da normatividade inerente ao comportamento humano –, Merleau-Ponty, por sua vez, quer desvelar o funcionamento do corpo próprio (isto é, da vida em nós), de tal modo que se possa dar conta da experiência de apreensão humana dos diversos níveis de existência presentes na natureza – o físico, o vital e o humano. Sendo assim, Merleau-Ponty considera a vida como um comportamento *anterior* à existência simbólica e, por isso, menos estruturado do que a última. Essa diferença de perspectiva acarreta problemas no que concerne à abordagem da

---

iniciativa individual, só escapa do automatismo por um instante, apenas o tempo de criar um novo automatismo. A consciência humana, por sua vez, quebra essa corrente e dá nascimento à liberdade e à criação ilimitada: “graças à superioridade de seu cérebro, [o homem] consegue opor sistematicamente novos hábitos aos antigos e, ao dividir o automatismo contra ele próprio, dominá-lo” (Bergson, 2005, p. 287). A diferença entre o homem e o animal deve ser compreendida pelo salto que a ação humana realiza pelo surgimento da figura do *homo faber*. Há sim superioridade do homem em relação ao animal, mas esta não se deve à aquisição da inteligência como superação da ação vital, mas pelo fato de o ser vivo inteligente prolongar o próprio movimento da vida, transfigurando assim sua condição de espécie. O que é uma espécie? Uma parada, uma limitação do *élan* vital, uma impotência momentânea para seguir adiante, um *estacionamento coletivo*. Esse antagonismo entre o ser organizado e o movimento da vida se dissolve no caso do homem, pois, neste caso, adaptação não é estacionamento, já que o impulso que se investe na matéria para formar o homem não se transforma em simples potência de auto-conservação. Quer dizer, no homem a corrente da vida consegue passar livremente, de modo que sua criatividade continua ao se desdobrar na técnica, o que permite ao homem não apenas se adaptar, mas expandir constantemente seus domínios. O desafio de Canguilhem e de Merleau-Ponty (especialmente do último) será o de pensar a dinâmica criativa do *vivente* enquanto forma singular que se produz ao viver (o que implica, veremos adiante, libertar o instinto de uma compreensão meramente adaptativa, à qual Bergson – assim como uma longa tradição teórica – acaba por ceder).

peculiaridade da vida biológica frente à existência humana, os quais gostaríamos de discutir adiante.

## 2. Estrutura e normatividade vital

É sabido que o primeiro livro de Merleau-Ponty – *Le structure du comportement* – se esforça para colocar em evidência o caráter legislador do organismo. Assim, pode-se compreender a totalidade percebida no desenrolar dos atos de cada organismo na medida em que estes trazem consigo um *sentido vital*. Dizer isso é reconhecer a especificidade da estrutura orgânica em relação aos sistemas físicos, pois a estrutura vital se define por um poder de adaptação que cria seus próprios meios. Quer dizer, o vivente é uma estruturação que não pode ser compreendida fora do contexto em que se realiza, ou seja, fora do debate que se estabelece entre o organismo e o meio. Decerto, a vida não é simplesmente um composto bioquímico cujas moléculas permitiriam compreender seu funcionamento e sua existência, já que um organismo é um comportamento estruturado, isto é, um *sentido* que se realiza diante da consciência. Por isso, Merleau-Ponty pode dar um estatuto transcendental às formulações de Goldstein, pois aquilo que se apresenta à percepção – a visão de uma totalidade concreta em confronto com seu meio próprio de existência – é a revelação do sentido próprio ao organismo<sup>6</sup>.

Essa formulação permite descartar simultaneamente o mecanicismo e o finalismo, já que a totalidade orgânica não é uma composição de *partes extra partes*, tampouco uma matéria animada por uma força vital desconhecida. Se há algo que nos permite encontrar a chave para a compreensão do organismo, trata-se do comportamento: em cada gesto do organismo se configura um sentido vital que não se

---

<sup>6</sup> A psicologia da forma aparece em primeiro plano na *Estrutura do Comportamento*, mas ela é relativizada pela referência à biologia a qual permite explicar o modo de ser da forma. Por isso, Merleau-Ponty se utiliza da noção de estrutura, fazendo com que a forma repouse sobre a última. Sendo assim, embora os dois termos se confundam no interior da obra, é importante ter em vista a origem de cada um. De acordo com Bimbenet: “a forma (*Gestalt*) nos remete originalmente ao campo perceptivo, e é preciso lembrar que a *Gestaltpsychologie* da Escola de Berlim foi de início uma psicologia da percepção; a estrutura (*Aufbau*) nos remete ao contrário à biologia organicista de Goldstein, e designa então não mais a lei de distribuição de um dado perceptivo, mas o conjunto das constantes funcionais que organizam a atividade total de um organismo” (Bimbenet, 2004, p. 54). De qualquer modo, o objetivo de Merleau-Ponty é encontrar um conceito neutro em relação à divisão entre o psíquico e o fisiológico que permita descrever o comportamento segundo sua estruturação perceptível: “o comportamento não é uma coisa, mas também não é uma ideia, não é o invólucro de uma pura consciência, e, como testemunha de um comportamento, não sou pura consciência. É justamente o que pretendíamos ao dizer que ele é uma forma” (Merleau-Ponty, 2001, p. 138).

destaca da materialidade da vida em que ele se realiza. Entretanto, essa formulação está sujeita a uma crítica bastante interessante. Pois, ao dizer que o vivente tem sentido para a percepção humana, Merleau-Ponty parece descartar a possibilidade de que a vida possa extrapolar certos padrões de comportamento e, assim, surpreender nosso olhar. Consequentemente, ainda que não seja determinado de modo mecânico ou finalista, o vivente é um fenômeno que pode ser abarcado pelo observador, isto é, o organismo é *uma totalidade que se totaliza para e pela consciência*.

Deixar de pensar o organismo segundo o modelo de uma natureza em si é, evidentemente, dar um passo importante em direção à recusa de uma ontologia objetivista. Porém, ao transformar a natureza em fenômeno para a consciência – incluindo-se aí o organismo –, Merleau-Ponty não reconhece a dinâmica própria ao ritmo de existência do vivente. Nestes termos, a crítica merleau-pontiana ao finalismo e ao mecanicismo não avança em direção a um problema maior concernente à própria experiência da vida, ou seja, à subjetividade e à inventividade abarcada por ela. Dito de outro modo, se o vivente *se totaliza* em cada um de seus gestos, ou seja, se ele é um comportamento estruturado capaz de afrontar as dificuldades impostas pelo exterior e de criar seu próprio meio, é possível considerar que uma subjetividade se desenha no interior da experiência normativa<sup>7</sup>.

É neste ponto que se configura o elemento teórico essencial que separa Merleau-Ponty de Canguilhem. Segundo Canguilhem, a vida é uma *atividade polarizada e dinâmica*. Com efeito, a história de uma organização vivente mostra a sucessão de estados de equilíbrio instável conquistados na permanente tensão entre as exigências da vida e as demandas do meio. Quer dizer, a vida possui um poder intrínseco de orientação, isto é, um sentido imanente em referência ao qual ela reage frente a um determinado meio de existência, valorando determinados fenômenos como normais, se eles favorecem a sua manutenção e o seu desenvolvimento, ou como patológicos, se os bloqueiam. Decerto, Canguilhem, desde a publicação de *Le normal et le pathologique*, tenta apreender a relação entre o vivente e o meio segundo a perspectiva da normatividade vital, e não conforme o critério da normalidade, hegemônico nas ciências da vida desde meados do século XIX. Segundo este critério, “os fenômenos patológicos,

---

<sup>7</sup> Não por acaso, o paradigma da adaptação é aceito por Merleau-Ponty em suas primeiras obras. Há, assim, uma recusa da substancialização do organismo (seja sob o modelo mecanicista, seja sob o finalista), o que permite considerá-lo como uma essência singular (segundo o modelo de Goldstein). Mas essa recusa não chega até o ponto de reconhecer a subjetividade ou a interioridade do vivente, pois a totalidade orgânica é uma *forma* percebida que reage ao meio para se adaptar e se conservar.

nos organismos vivos, nada mais são do que variações quantitativas, para mais ou para menos, dos fenômenos fisiológicos correspondentes” (Canguilhem, 2007, p.14). Assim, uma crítica ao quadro conceitual em uso nas ciências da vida é, ao mesmo tempo, uma crítica aos padrões de racionalidade que sustentam o discurso sobre os fenômenos vitais. No intuito de desenvolver esta crítica, Canguilhem enfatiza o alcance tradicional do conceito de *normalidade*. Segundo o autor, o termo define tanto o que é como *deve ser*, quanto o que se encontra na maior parte dos casos (Idem, p. 76). O anormal, por sua vez, seria o que escapa a esta medida supostamente localizável e racionalizável conforme um padrão estabelecido objetivamente. Sendo assim, esta concepção da normalidade e da anormalidade permite a criação de uma divisão análoga, capaz de esclarecer o estatuto da patologia frente à sanidade, uma vez que o normal passa a ser identificado à saúde e o anormal, à doença.

Porém, segundo o filósofo, o conceito de norma em biologia não é objetivamente determinável por métodos estatísticos. Pelo contrário, este conceito somente ganha algum conteúdo no plano subjetivo, em que é experimentado pelo vivente individual (Idem, p. 81). Com efeito, um organismo pode ser anormal, ou seja, ser uma variação do tipo ideal de sua espécie, e, mesmo assim, não se sentir doente no meio em que vive. Correlativamente, em determinadas situações de existência, um organismo, mesmo sendo considerado normal, pode se sentir doente, isto é, incapaz de triunfar sobre as exigências do meio. Isso sinaliza que a concepção canguilhemeana dos fenômenos vitais considera que cada vivente explora seu meio à sua maneira, segundo uma escolha de valores que indica a criação e o estabelecimento de normas próprias. Sendo assim, o vivente é capaz de inventar respostas inéditas quando acontece alguma modificação nas condições ambientais. Ora, quando esta potência se exaure, o vivente se descobre doente: não porque tenha desviado de uma norma pré-estabelecida, mas porque se sente incapaz de transpor criativamente uma dificuldade imposta pelo meio. Quer dizer, a capacidade de *mudar de normas*, ou seja, de transgredir, se necessário, as normas assumidas até então é o índice fundamental da potência da vida para se manter. Em suma, não há comportamento alheio à norma – já que a *anormalidade* inexiste na ordem vital. Correlativamente, não podemos *prever* as reações do vivente frente às mudanças do meio, já que elas são vividas pelo organismo como uma questão que exige uma resposta sem modelo prévio.

Essa concepção do vivente enseja uma reflexão acerca do próprio estatuto do conhecimento. Pois se o vivente não é um fenômeno previsível, ou seja, se a

inventividade normativa lhe é inerente – se há uma *errância* do vivente –, poderíamos pensar que ele é necessariamente arredo ao conhecimento. Entretanto, Canguilhem assume o projeto de mostrar que a especificidade característica do comportamento vital deve nos fazer renovar as categorias do próprio conhecimento. O filósofo defende que não há um conflito fundamental entre o conhecimento e a vida, pelo contrário, a ciência é uma atividade vital. Esta formulação é visível nos contextos onde Canguilhem mostra que a insatisfação do vivente – no caso, do homem – faz com que ele se retome como sujeito da história das ciências, de modo que a biologia pode ser concebida como uma filosofia da vida. Ou, ainda, quando o filósofo assevera que o conhecimento é um meio que a vida inventa para lutar contra seus próprios obstáculos. No limite, é preciso reconhecer com Canguilhem que *o vivente se retoma como sujeito de seu próprio conhecimento*, e que tal conhecimento não é alheio à normatividade inscrita no próprio desenvolvimento errante da vida<sup>8</sup>. Dito de outro modo, o vivente é um objeto resistente às categorias tradicionais – ou meramente quantitativas – operantes na ciência (daí a necessidade de se compreender sua *subjetividade*, isto é, o fato de que ele seja um pólo normativo e, por isso mesmo, inventivo). Correlativamente, o próprio estatuto do conhecimento se vê transformado quando nos damos conta de que o saber é uma atividade vital e uma reflexão do próprio vivente acerca de suas produções.

Ora, por que Merleau-Ponty não adentra a mesma via explorada por Canguilhem? Porque seguir este caminho exigiria abrir mão da centralidade da consciência encarnada para explicar a experiência humana, pois a normatividade vital daria conta tanto do comportamento humano quanto do conhecimento que aí se produz, passo que Merleau-Ponty não parece disposto a dar. Evidentemente, a análise transcendental da percepção não pretende descrever as condições formais da experiência no sentido kantiano, já que se trata de explorar *as vivências particulares segundo as quais o sujeito engajado no mundo organiza a natureza que o cerca segundo diversos níveis de estruturação nela encontrados*. Entretanto, quando Merleau-Ponty faz a

---

<sup>8</sup> De acordo com Le Blanc: “O conhecimento assim religado à vida supõe um duplo pertencimento à vida: 1) as normas vitais, porque incluem as normas do conhecer, não se reduzem às normas puramente físicas, definidas por forças mecânicas, excluindo todo sentido e toda forma de pensamento. 2) As normas do conhecer são pensadas no registro vital das formas. A norma vital inventa formas (‘a vida é formação de formas’) enquanto que a norma gnosiológica analisa as formas inventadas (‘o conhecimento é análise das matérias informadas’). À sua maneira, a análise das formas realizadas prolonga no conhecimento o esforço da vida como invenção de formas. (...) Desde que as normas do conhecer se enraízam nas normas da vida, as categorias do conhecer não se limitam mais apenas à sua significação epistemológica, mas adquirem um sentido biológico no qual elas se enraízam: assim, a categoria lógica da verdade é subentendida pela forma vital da verdade, o erro lógico pelo erro como errância primitiva” (Le Blanc, 1998, pp. 113-4).



passagem do normativo ao simbólico (isto é, do comportamento vital à percepção propriamente dita) – de modo a dar conta da ordem humana –, escapa do campo de reflexão próprio a Canguilhem. Pois, se *Le Structure du comportement* é um livro cujo centro é ocupado pela exploração da ideia de organismo, isso não significa que o vivente possa fornecer o estatuto transcendental da atividade humana – seja ela prática ou teórica. Em suma, é a passagem à ordem simbólica que ao mesmo tempo explica a especificidade da percepção humana e permite instaurar um ponto de vista capaz de apanhar o sentido da natureza e da própria vida<sup>9</sup>.

### 3. Esboço de uma fenomenologia da vida

Ora, uma vez que o ponto de partida de Merleau-Ponty, pelo menos nas duas primeiras obras, é a filosofia da consciência, a dificuldade é a de entender qual pode ser o sentido do vivente para uma filosofia, a saber, a fenomenologia, para a qual o sentido de ser do ser é o de aparecer a uma consciência, ou seja, a fenomenalidade. É preciso dizer, contudo, que ao caracterizar a consciência como consciência encarnada, isto é, ao abordá-la a partir do seu pertencimento a um mundo natural, Merleau-Ponty consegue problematizar as relações entre natureza e consciência, questionamento ausente na perspectiva estritamente idealista. No âmbito merleau-pontiano – diverso do que encontramos em Canguilhem – esse problema torna-se o problema do sentido da própria encarnação. Afinal, como uma consciência pode ao mesmo tempo pertencer ao mundo e

---

<sup>9</sup> Para Merleau-Ponty, somente a integração do comportamento humano permite o surgimento da percepção e do conhecimento. A normatividade vital é apenas adaptativa, de tal modo que ela não permite um comportamento direcionado ao *possível*. Ora, o comportamento simbólico, que dá ensejo à ordem humana, não envolve apenas a adaptação imediata ao meio, pois permite ao homem, por um movimento de transcendência, ultrapassar a situação dada através de um comportamento dirigido ao *possível*: “O animal não pode se colocar no lugar do objeto e ver a si próprio como o objetivo. Não pode variar os pontos de vista, como não poderia reconhecer uma mesma *coisa* de diferentes perspectivas. (...) É porque, no comportamento animal, o objeto exterior não é uma coisa no mesmo sentido em que o corpo o é – ou seja, uma unidade concreta capaz de entrar, sem se perder, numa multiplicidade de relações. (...) O que falta ao animal é exatamente o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade de seus aspectos, uma invariante comparável à invariante imediatamente dada do corpo, e para tratar reciprocamente seu próprio corpo como um objeto entre os objetos.” (M. Merleau-Ponty, 2001, p. 128). Quer dizer, o comportamento animal revela a incapacidade de tratar o conjunto do campo perceptivo como um conjunto de coisas, o que o impede de multiplicar as relações nas quais um estímulo ou um sinal podem ser inseridos e percebê-los, pois, como diferentes propriedades de uma mesma coisa. Noutras palavras, o animal não projeta no exterior a multiplicidade relacional da qual seu próprio corpo – como *coisa* invariante que entra em diversas relações com outras coisas sem se alterar – é capaz. O que equivale dizer que o animal não percebe o mundo e a si próprio da mesma forma que o homem: é nesses termos que Merleau-Ponty pode afirmar que a integração do comportamento humano é superior à do animal, pois não se restringe à resposta às exigências de adaptação e de conservação. Noutras palavras, o animal não multiplica suas relações com o meio porque não pode contemplá-lo de maneira desinteressada, isto é, não pode percebê-lo.

fazer esse mundo aparecer? Como conceber o pertencimento da vida transcendental àquilo que ela constitui? Tal é o impasse que Merleau-Ponty enfrenta ao longo da sua obra. A dificuldade consiste num risco acarretado pelo ponto de partida, isto é, a consciência transcendental: o risco de não poder dar conta da natureza e da vida enquanto tal, ou seja, enquanto alheia à humanidade, e não enquanto correlativa da vida da consciência. Assim, cabe perguntar se basta encarnar a consciência, ou seja, inseri-la na natureza para dar conta da própria natureza, visto que como natureza *para* a consciência, ela deixa de ser natureza pura. O que está em jogo aqui é a possibilidade de dar lugar à vida e à natureza em geral numa filosofia da consciência, seja qual for. Toda a dificuldade enfrentada por Merleau-Ponty reside nesse problema: como pode haver espaço para a compreensão de uma natureza *inumana*, que carrega consigo seu próprio sentido, no interior de uma filosofia que parte do princípio de que a ação e o olhar humanos ordenam expressivamente os dados perceptivos. Com efeito, é preciso perguntar se, para uma filosofia cujo ponto de partida é a correlação entre o ente transcendente e os dados subjetivos, há lugar para uma natureza apreendida aquém dos atos de uma consciência. *Nestes termos, há que se reconhecer uma alternativa intransponível entre a fenomenologia e qualquer perspectiva filosófica cujo ponto de partida seria a experiência vivente (tal como a defendida exemplarmente por Canguilhem), uma vez que a segunda opção exigiria o abandono do primado da consciência.*

Para resolver o problema em sua obra final, Merleau-Ponty assume uma posição ainda mais radical que a de Canguilhem: não se trata somente de fazer uma nova filosofia da vida, mas de produzir uma ontologia da natureza, no interior da qual o caráter criativo e expressivo da vida finalmente tenha lugar, sem restringi-la ao poder normativo do organismo. Para isso, é preciso pensar radicalmente que a natureza institui seu próprio sentido e que este sentido, encarnado no avanço criador das formas viventes, não depende de uma consciência humana integrada. É por isso que Merleau-Ponty tem de retomar o problema da vida: decerto, se não podemos sustentar a percepção na consciência (já que isso significaria abandonar o projeto de compreender o sentido *inerente* ao sensível e, portanto, já inscrito na natureza antes de qualquer ato da consciência), este lugar deve de ser ocupado pelo vivente, sem que isso signifique um abandono do projeto fenomenológico enquanto tal<sup>10</sup>. Dito de outro modo, o passo a ser

---

<sup>10</sup> De fato, foi isso que aconteceu: essa discussão aparece especialmente no curso sobre a instituição e a passividade, ministrado entre 1954-1955, quando Merleau-Ponty repensa a estrutura vivente a partir do

dado por Merleau-Ponty (e que sua obra formula apenas como um esboço a ser desdobrado pela posteridade, depois de sua morte prematura em 1961) deveria ser mais radical do que o de Canguilhem porque em seu horizonte não surgia a possibilidade de descartar a fenomenologia, ainda que a tarefa exigisse transitar em seus *limites*.

## REFERÊNCIAS

- BARBARAS, R. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008.
- BERGSON, H. *A Evolução criadora*. Trad. B. Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BIMBENET, E. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.
- CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 2007.
- DUFRENNE, M. Um livre récent sur la connaissance de la vie. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 1/2, 1953, pp. 170-187.
- GOLDSTEIN, K. *Der Aufbau des Organismus*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1934.
- GOLDSTEIN, K. et GELB, A. *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle, I*. Leipzig: J. A. Barth, 1920.
- GUILLAUME, P. *La psychologie de la forme*, Paris : Flammarion, 1937.
- KOEHLER, W. *Die Physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*. Berlin: Braunschweig, 1920;
- KOFFKA, K. *Principles of Gestalt psychology*. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1955.
- LE BLANC, G. *Canguilhem et le normes*. Paris: PUF, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'institution la passivité. Notes de cours au Collège de France – 1954-1955*. Paris: Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La Structure du comportement*. Paris: PUF/Quadrige, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1994.
- PRADO JR, B. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- SILVA, F. L. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

---

modelo da *Stiftung*, o qual insere a temporalidade na experiência vivente (Cf. Merleau-Ponty, 2003, pp. 49-54). Mais tarde, no curso sobre o conceito de Natureza, ministrado de 1956 a 1960, o filósofo dá continuidade a essa discussão, procurando mostrar que a cultura é antecipada no interior da animalidade. Surgem, então, três eixos principais responsáveis por comandar uma nova abordagem da vida e do instinto: o estudo da embriogênese, a análise da teoria da evolução e a descrição do poder expressivo da aparência animal. Em todos estes âmbitos, a ação vital é excessiva, sendo impossível reduzi-la à adaptação. Sendo assim, é possível considerar que a ordem do sentido – isto é, o simbólico propriamente dito – já aparece na relação do vivente com seu mundo.